4

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1978

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
25 de Mayo 217, 3er. piso
1002 Buenos Aires, Argentina

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Director: *A. Rosenvasser*
Secretaria: *Perla Fusculdo*

Publicación de los trabajos que se realizan en el Instituto sobre problemas de la historia del Cercano Oriente en la Antigüedad.

4

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1978

RIHAO ISSN 0325-1209

ADVERTENCIA

Este número (4) de la Revista se imprime gracias al genuino espíritu público que anima al Sr. Comandante en Jefe de la Armada, Almirante Armando Lambruschini. La impresión ha contado con la ayuda económica de la Armada Argentina.

Sea esta Advertencia la expresión de nuestro más sincero y formal reconocimiento.

A. ROSENVASSER
Director

INDICE

AKSHA: LA ESTELA DE LA "BENDICION DE PTAH" *

por A. ROSENVASSER

Una estela con el texto de la "Bendición de Ptah" (el largo discurso del dios Ptah con la enumeración de sus dones a Ramsés II, que incluye la construcción de Tanis y la visita del rey heteo trayendo a su hija mayor) fue puesta al descubierto por la *Expedición Franco-Argentina en el Sudán*, en las excavaciones que llevó a cabo en su primera campaña en 1961, en el templo que erigió Ramsés II con destino al culto de su

---

* De los materiales descubiertos por la *Expedición Arqueológica Franco-Argentina en el Sudán* correspondientes a la Aksha ramésida, he publicado hasta ahora los siguientes estudios:

—*La muerte ritual del enemigo por el faraón*, en *Humanidades* (La Plata) XXXVIII (1962), p. 107-118 (versa sobre el pequeño dintel descubierto en 1961, en el patio exterior del templo. A 158, de 0,90 m por 1,23 m. Actualmente en el Museo de Khartum).

—*The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army*, en *RIHAO* 1 (1972), p. 99-114. Esta estela se guarda actualmente en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata.

Además, durante las campañas, he publicado en *Kush* (Khartum) X (1961) y XI (1963) los siguientes *Addenda* a los *Preliminary Reports*: 1. - En *Kush* X, p. 116-117, *Notes relating to Inscriptions found at Aksha (bnpJw not bnJw; hmhmt)*; 2. - En *Kush* XI, p. 140, *The Lintel of Sety I* (plate XXXIV) y *The Meroitic Stela* (plate XXXV). Añado mi *Preliminary Report of the Excavations at Aksha by the Franco Argentine Expedition, 1962-1963*, en *Kush* XII (1964), p. 96-100, que versa principalmente sobre las capillas de Setí I y de Ramsés II y la casa de Mahy, principal de las reclusas de Isis.

Finalmente mi resumen de los descubrimientos titulado *La excavación de Aksha. Tres campañas arqueológicas en la Nubia*, en *Ciencia e Investigación* (Buenos Aires) 20, Nº 11 (1964), p. 482-511. Y mi opúsculo *Aksha: arqueología de la Nubia*, 1977 (*Colección Estudios*, 7) (versa sobre el examen de la significación cultural y artística de las piezas de la Aksha ramésida en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata).

propia imagen divina [1], en Aksha, en la margen occidental del Nilo, a unos 300 km. al S. de Asuán [2].

La estela ha sufrido por la acción de los agentes atmosféricos y más que todo por las depredaciones de la gente del lugar que ha explotado los materiales del templo como una cantera para su uso particular. La parte superior de la estela había desaparecido: sólo las hiladas inferiores —que no sobrepasaban los 60 cm. de altura—, que mostraban un texto por demás deteriorado, quedaron en el lugar en el que la estela había sido erigida. Estaba asentada sobre una base de piedra arenisca y adosada a la torre meridional del pilono, junto a la jamba de la puerta (Lám. I). Además, algunos bloques sueltos (tres) que correspondían a la parte medianera de la estela fueron encontrados entre los restos del templo frente al pilono.

Las partes que subsisten de la estela figuran inventariadas como sigue: A 14 (Frag. 4. Lám. V y VI), estela con inscripción, piedra arenisca, 0,58 m. de alto por 2,40 m. de ancho, en el frente del pilono meridional; A 28 (Frag. 2. Lám. III), inscripción, piedra arenisca, 0,72 m. de alto por 0,66 m. en su lado más ancho; A 29 (Frag. 1. Lám. II), piedra con inscripción, piedra arenisca, 0,82 m. de ancho por 0,48 m. de alto; A 30 (Frag. 3. Lám. IV), bloque con inscripción, piedra arenisca, 0,69 m. de ancho por 0,43 m. de alto.

La visita que hice después, durante la misma campaña (la primera), a Abu Simbel, me permitió comprobar que la estela de Aksha era del mismo tenor que la estela —conocida con el nombre de "Bendición de Ptah"— erigida allí, en la gran sala hipóstila, entre los dos últimos pilares. El hecho fue comunicado por mí al Comisionado de Arqueología

---

[1] En el muro (O.) del fondo del atrio del templo, en el lado septentrional, junto a la puerta que conducía al hipóstilo, podía leerse la siguiente inscripción: "*La gran puerta de User-maat-Ra Setep-en-Ra* (nombre de coronación de Ramsés II). *La hizo como monumento a su imagen viviente* (*ḫnty ʿnḫ*) *en el país de* [*Nubia*] (*tp t3 sty*); *su bello nombre —el que hizo Su Majestad— es: «User-maat-Ra es sagrado y augusto»* (lit.: «*sagrado de majestad*»), *a quien es dado vida, como a Ra, eternamente*". Que el país reconstruido entre corchetes es la Nubia resulta del hecho de que con anterioridad a nuestras excavaciones, cuando el templo no estaba completamente cubierto ni tan arruinado, Sayce pudo leer una inscripción igual, en el lado meridional junto a la puerta arriba mencionada, que tenía el nombre de Nubia (*t3 sty*) (*Gleanings from the land of Egypt*, en *Rec. de trav.* XVII, 1905, p. 163).

Ese muro que contiene la lista de los países conquistados se halla ahora en Khartum, en la reconstrucción que se ha hecho del templo allí. La representación de los pueblos conquistados en Aksha será objeto de una publicación especial sobre la base del material recogido en el lugar y la copia de las inscripciones que hice allí.

[2] 10 km. al S. de la frontera actual entre Egipto y Sudán y 25 km. al N. de la que fue la localidad de Wadi Halfa, ahora anegada por las aguas del llamado lago Nasser.

en el último informe provisional que elevé de la primera campaña y en el Informe Preliminar de toda la campaña presentado por el profesor Vercoutter donde se señala que "el Prof. Rosenvasser ha establecido de modo indudable que la estela es un duplicado del Decreto de Ptah, datado en el año 35 de Ramsès II" [3].

El ancho de la estela de Aksha, sin contar el enmarcado de los bordes, tenía 1,85 m.; su altura, computando las medidas de los bloques que subsisten, alcanza a 1,78 m. Teniendo presente que la estela de Aksha, en lo que se ha conservado de ella, comienza en la línea 12 de la estela de Abu Simbel —sus líneas son aproximadamente de la misma extensión—, calculo para las 11 líneas que faltan una altura de 0,80 m., lo que da para la inscripción una altura de 2,58 m. Para el tamaño que tendría originariamente la estela hay que computar también un espacio para las cartelas, figuras e inscripciones que habría entre la cornisa (como mostraba la estela de Abu Simbel) y el texto de la inscripción, lo que significa que la estela tendría originariamente una altura que excede los 3 m.

La copia de los varios bloques de la inscripción de Aksha fue hecha por mí en 1961, durante la primera campaña. Fue una tarea difícil, principalmente en cuanto a la parte de la estela empotrada en el pilono, la que por su estado ruinoso requirió el examen a diferentes horas del día, con sus variantes de luz y sombra, para poder lograr la lectura cierta de los signos. En la segunda campaña, el dibujante M. Jacquemin, de la Misión Francesa, trabajando bajo mi dirección y utilizando las copias que yo había hecho, preparó una copia de los varios bloques conforme a la maestría de su oficio. Pero el dibujante Jacquemin volvió a Francia antes de que sus copias pudiesen ser corregidas por mí. Es un trabajo que he realizado después aquí, utilizando mis propias copias y las excelentes fotografías que proveyó a la expedición el señor André Vila, arqueólogo auxiliar de la *Misión Francesa* [4].

---

3 "The text is for the most part in poor condition. However Professor Rosenvasser has been able to establish beyond doubt that it is a duplicate of the Decree of Ptah, dated year 35 of Ramesses II mentioning the building of Pi-Ramesses and the marriage of Ramesses II with a Hittite princess. The Decree of Ptah was also engraved on a stela in the great hall of Abu Simbel Temple ... The identification of the Aksha Stela with the Abu Simbel text was made too by Professor Rosenvasser" (VERCOUTTER, *Preliminar Report of the Excavations at Aksha by the Franco-Argentine Archaeological Expedition, 1961*, en *Kush* X, 1962, p. 109-117, especialmente p. 113 y n. 15).

4 He hecho la reconstrucción de la estela mediante la coordinación de todos los fragmentos, trabajo para el que he contado con la ayuda de la Profesora Perla Fuscaldo, quien ha copiado también de nuevo el texto con su letra, bajo mi dirección y contralor.

LA ESTELA

A. — LA CIMBRA

Hay que suponer que la estela de Aksha tenia una cimbra igual a la del templo de Abu Simbel.

Descripción de la cimbra de la estela de Abu Simbel:

En lo alto de la estela, en la cimbra (Fig. 2), figuraban los nombres del rey. Estaban repetidos seis veces y separados entre sí por tres hojas (ahora perdidos).

En las cartelas el protocolo del faraón es dado con los nombres de "*Rey del Alto y Bajo Egipto «User-maat-Ra Setep-en-Ra»*" y de "*Hijo de Ra «Ramsés-mery-Amón»*".

Debajo figura el disco alado con dos inscripciones: A la izquierda (de izq. a der.): "*Behedeti* (el halcón, gran dios alado, protector del rey y señor del cielo), *dios grande, de abigarrado plumaje, que aparece en el horizonte*". A la derecha (de der. a izq.): "*Behedeti, dios grande, de abigarrado plumaje, señor del cielo*".

Bajo el disco se ve al rey descargando la maza sobre los enemigos, en presencia de Ptah-Tatenen. Delante del rey está consignado su protocolo: ["*Rey del Alto y Bajo Egipto*] «*User-maat-Ra Setep-en-Ra*», [*Hijo de Ra, Señor de las coronas*], «*Ramsés-mery-Amón*», *a quien es dado vida, como a Ra, eternamente*".

Detrás del rey se ve a su ka, con el nombre de Horus: "*Vive Horus-Ra* [«*Toro Fuerte, Domador de los Paises Extranjeros*»]".

Al lado del ka (a su derecha): "*Existirá (para siempre) el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Paises,* «*User-maat-Ra Setep-en-Ra*», *Hijo de Ra* «*Ramsés-mery-Amón*», *a quien es dado vida*".

Delante de Ptah-Tatenen: "*Discurso de Ptah-Tatenen, de alto plumaje, de afilados cuernos, engendrador de los dioses:* «*Yo soy (ink)*[3] *tu padre, el que te engendró como dios para ejercer la realeza en mi lugar; he decretado para ti los paises; he creado a sus principes para rendirte sus tributos y ellos vienen a ti trayendo sus cargas por lo grande de su reverencia (hacia ti). Todos los paises están bajo la planta de tus pies; pertenecen a tu ka para siempre y tú estás firme (twk mn) sobre sus cabezas eternamente*»".

Detrás de Ptah-Tatenen seis pueblos vencidos con sus nombres en los escudos: *Yantem (i3ntm), Tawawa (t3w3w3), Hebww (ḥbww), Hetaw (ḥt3w), Tenaww (tn3ww), Metebbw (mtbbw).*

---

[3] En el texto erróneamente *nb* (𓋴) en vez de 𓈖.

B. — EL TEXTO

Hay que suponer que el texto fue preparado para algún templo en Menfis con motivo de la celebración allí del primer jubileo del faraón. Pero este original no ha sido conservado. El texto consignado en la gran estela de la primera sala del templo de Abu Simbel podría ser la primera copia. Pero EDGERTON y WILSON (*Historical Records of Ramses III, The Texts in Medinet Habu*, 1936, *volumes I and II*, p. 119) entienden que el texto de Abu Simbel no sería una copia directa, pues "contiene corrupciones que sólo pueden haberse originado copiando de un texto jeroglífico transmitido en hierático". "El texto original habría sido copiado en hierático para su transmisión a Abu Simbel y allí el texto fue nuevamente puesto en jeroglíficos". De los varios textos conservados el de Abu Simbel es el único completo [6].

El texto de Aksha es parejo con el de Abu Simbel, pero tiene algunas lecturas mejores, como *bng3w (bng)* en vez de *bn3w* de Abu Simbel (l. 12), como he señalado en mi *Addenda* de *Kush* X [7] donde digo:

"I. *bng3w* not *bn3w*. A fragment of the stela containing a duplicate text of the Blessing of Ptah (see *Preliminary Report* by J. VERCOUTTER, pp. 109 ff, above) shows clearly *t3.wy* (or *t3 šmᶜ mḥw*) *bng3w m k3.k* against *t3.wy bn3w m k3.k* on the stela of Abu Simbel (*LD*, III, 194, 12. NAVILLE in *TSBA*, VII, 132; see now the copy of Černý and Edel made for the Centre de Documentation ... du Caire). The parallel text at Medinet Habu reads *t3 pn s3w m k3.k* «this land is satisfied with thy sustenance» confirming apparently for *bn3w* the meaning «satisfied». EDGERTON AND WILSON (*Historical Records of Ramses III, The Texts in Medinet Habu*, I-II) refer to the variant of the text at Abu Simbel as «The Two Lands 'are satisfied' (*bn3w*) with thy ka» (p. 122, n 17c), but marking «are satisfied» as a doubtful translation. The Wör-

---

[6] Véase el cuadro en líneas horizontales paralelas de los textos de Abu Simbel, Amara West, Karnak y Aksha: KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, II, 1971, 258.

Kitchen afirma que utilizó para la transcripción de la estela de Aksha las fotografías que le proveyó el Prof. Vercoutter. En ocasión del XXVIII Congreso Internacional de Orientalistas, en París, en 1973, me dijo que el Prof. Vercoutter le proveyó algunas lecturas del texto (Prof. Vercoutter provided me some readings), lo que significa la contribución de fotografías de los dibujos que hizo el dibujante Jacquemin de la estela in situ bajo mi dirección. El suscripto tenía a su cargo el trabajo epigráfico de la campaña y había identificado la inscripción de Aksha como un duplicado de la "estela de la Bendición de Ptah" de Abu Simbel (*Kush* X, 1962, p. 108 y sig.). La publicación de Kitchen data de 1971. Aparte de muchas palabras entre corchetes con que señala reconstrucciones del texto, frecuentemente reconstruye el texto de Aksha con la mención de vestigios (*tr.* = traces) donde la piedra muestra solamente el claro que corresponde a la ruina o destrucción de la misma.

[7] 1961, p. 116.

terbuch conjectures that the word in question should be read *bng3w*, the word *bng* (I, p. 464) with the meaning «Überfluss haben an Speisen», being referred in the *Belegstellen* to Anastasi, V, 15, 3 and *LD*, III, 194. The text at Aksha confirms beyond doubt the conjecture of the *Wörterbuch*, the meaning «The Two Lands are satiated with thy ka» (or Substance) according fully with what is said in this section of the stela, i.e. the plenitude of goods created by Ptah for Ramesses II."

También *ḫwsti* de la l. 31 de la estela de Aksha es la palabra correcta que integra el pasaje: "*y ella quedó construida con obra de eternidad*" y no *ḫwti* ("*protegida*") como figura en Abu Simbel (l. 32), que por cierto no concuerda con el contexto. Además, mientras la construcción de la línea 35 resulta de difícil interpretación en el texto de Medinet Habu (que sirve para suplir el hiato que presenta en este pasaje la estela de Abu Simbel, línea 24), en el texto de Aksha la presencia de la preposición *r* entre *mnmn* y *sr* sirve para lograr la traducción: "*Me adelanto para anunciarte maravillas...*". La falta de esa preposición en el texto de Medinet Habu y el significado un tanto extraño para el caso de la palabra *mnmn* ha determinado a Edgerton y Wilson a traducir: "*I move; I promise to thee*". En la nota correspondiente se preguntan si puede significar "*I go on (to something further)*", aunque el significado usual es "*be disturbed, shake*". Pero piensan que puede significar un arrebato profético. El texto de Aksha con la preposición *r* provee la justificación de nuestro traslado.

Ramsés III se apropió del documento, consignándolo en Medinet Habu, en el primer pilono. Pero "el texto de Medinet Habu no es una copia del de Abu Simbel": "tiene aspectos propios tanto en lo que se refiere a la situación política como en cuanto a la fraseología" [8]. La versión del texto la ha hecho Breasted, en *Ancient Records of Egypt*, 1906, III, p. 175-182 (Nº 394-414) y años más tarde Roeder proveyó una traducción alemana en sus *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, 1923, p. 158 (menciona un trabajo inédito de Rusch, en el Diccionario de Berlín). La traducción del texto parejo de Medinet Habu figura en Edgerton y Wilson, *op. cit.*, p. 119-129. El texto de M. H. se aparta bastante del de Abu Simbel a partir de la línea 26 (39 de M. H.) donde figura la hija mayor del rey heteo encabezando los tributos aportados por el rey de Khatti, episodio este que evidentemente no convenía a Ramsés III.

La lengua de la estela:

La lengua de la estela es el neoegipcio de la dinastía XIX. El carácter neoegipcio se manifiesta sobre todo en la ortografía y en las formas

---

[8] Edgerton and Wilson, *op. cit.*, p. 119.

sintácticas más comunes de la concordancia. En el verbo domina la forma *sḏm.f*. La forma *sḏm.n.f*. aparece esporádicamente (l. 3 y 17: *ir.n.i*; l. 10: *rdi.n.i*; l. 32: *sꜥ3.n.t*; l. 35: *ṯḥp.n.t*; *pḥn.f*) sin variar el sentido de pasado que corresponde atribuir en esta inscripción, en casi todos los casos, al *sḏm.f* Para el *sḏm.f* común es frecuente el empleo de las formas en "*y*" (𓄿𓄿) como *iry.f*, *msy.f*, *mry.f*, *dgy.(i)*, *mꜥky.(i)*, *nby.(i)*, como está señalado en ERMAN, *Neuägyptische Grammatik*, 1933, Nos. 276 y 277. No hay empleo del conjuntivo. Posiblemente la naturaleza oratoria del texto —aunque de forma narrativa en primera persona del singular— no daba ocasión a su empleo. Del negativo encontramos sólo un par de veces la negación *bw* (l. 26: *bw rḫ*; l. 28: *bw rḫ.tw*). La partícula *mi* aparece empleada como conjunción con el sentido de "*como que*", "*puesto qué*" (l. 13). Entre los defectos de concordancia debemos citar los casos de sustantivos femeninos que figuran como masculinos y concuerdan también con adjetivos masculinos (l. 5: *špsyw wrw*, en vez de *špswt wrwt*) o la substitución de la terminación t del femenino, por el dual (l. 4: donde figura *mwt špsy* en vez de *mwt špst*). Alguna vez aparece la forma gráfica del infinito *rdit*, en vez del *sḏm.f rdi* (l. 18: *rdit n.k rnpwt* en vez de *rdi.(i) n.k r* ... ; l. 33: *rdit dw3* en vez de *rdi dw3*). Entre las formas gráficas anormales figura en primer lugar el empleo superfluo de la partícula *tw* (𓅱) o *wt*, a veces probablemente para conservar el sonido *t* o *d* de la consonante final de la palabra (l. 3: *ink it.(tw).k*, en vez de *ink it.k*; l. 6: *3bwt.(tw).k* en vez de *3bwt.k*).

Es constante el empleo superfluo de *w* (𓅱) después del verbo *di* (𓄿). El texto de Abu Simbel no transcribe el sufijo de la primera persona del singular de los verbos, pero el de Medinet Habu si lo hace, de suerte que en la traducción lo he suplido siempre, aunque algunas veces el significado del verbo podría tomarse por impersonal. Los sufijos pronominales figuran empleados por lo común normalmente. Lo mismo cabe decir de los pronombres dependientes. La excepción es el pronombre de tercera persona del plural. A la frecuencia de la forma *sn* (𓊪𓏏) se añaden no pocas veces formas como 𓊪𓅱, 𓅱𓅱, 𓊪𓅱𓅱, o simplemente *w* (𓅱𓅱). En un caso figura el pronombre dependiente de segunda persona como *twk* (no *tw*) sujeto de una oración de significación pasiva: l. 33, *msy twk m k3ri št3* "*tú has sido modelado en su capilla secreta*". Como hace notar GARDINER (*Late-Egyptian Stories*, p. 45) en nota al pasaje de la línea 7, 1, de "Las aventuras de Horus y Seth": *twk* como pronombre dependiente, segunda persona del singular —aunque podría parecer un error por *tw*— se encuentra en demótico y en textos jeroglíficos grecorromanos así como también en época tan temprana como en "El relato de Wenamon", 1 x + 2—3; 1, x + 9 *irwi3 twk* (como sujeto del imperativo: "*Vete*"). GARDINER se remite para eso al artículo publicado por SPIEGELBERG en *ZÄS* 53 (1917), p. 126, *Das absolute Objekts Pronomen im Demotischen*.

No hay empleo del artículo; y el empleo del demostrativo plural *n3* es *sⁿ*, *n* (l. 36: *n3 mnw*). Hay una sola oración de futuro (con *r* y el infinitivo) que corresponde al Presente I: 1. 4, *tw.k swt r irt 3ḫ "llevarás a cabo cosas de provecho"*. Su estructura es la de la construcción pseudo-verbal de la lengua clásica. El ejemplo que para el caso cita ERMAN (*Nä. Gr.*, 509) tomado de la tablilla de Carnarvon, es el mismo que menciona GARDINER en *E. Gr.*, 332. Hay en nuestro texto aparentemente otro caso del empleo del pronombre dependiente con prefijo usual en el Presente I, esta vez como sujeto de una proposición adverbial. Se trataría de la construcción señalada por GARDINER, *E. Gr.*, 124 y por ERMAN, *Nä. Gr.* 466 (*Der adverbiale Nominalsatz*). El texto dice: *ir ḥbw-sd mi ḳdk tw(k) ḥr sḫmty*, donde en vez de *tw(k)* está escrito 𓅱𓏲𓅓, es decir *tw* con la figura de la divinidad por determinativo y además el rollo del papiro y el plural. Breasted traduce *"celebrating the jubilees like thee [when thou] bearest the two sistrums"*. En verdad, el pronombre es más que dudoso y puede ser simplemente una confusión con la palabra *ḳdk* a la que se habría añadido un *tw* superfluo y el determinativo del dios (Ptah) al que alude la palabra. Este supuesto nos ha llevado a traducir como si *ḥr sḫmty* se refiriese al soberano (Ramsés II) y no al dios.

El texto jeroglífico utilizado aquí del templo de Abu Simbel es la copia hecha por *Černý* y *Edel: Décret de Ptah*, 1960 (*Centre de documentation égyptologique*, El Cairo). Su traducción es como sigue:

1/"En el año 35, mes primero de invierno, día 13, bajo S. M. el Horus: «Toro Poderoso, Amado de Maat, Señor de Jubileos como su padre Ptah-Tanen»; el Buitre-Cobra (= Dos Señoras): *«Protector del Egipto, Domador de los Países Extranjeros, Ra, Padre de los Dioses* (lit.: *el que ha engendrado a los dioses), el Fundador de los Dos Países»; el Horus de Oro: «Rico en años, Grande en Victorias»; el Rey del Alto y Bajo Egipto: 2/«Señor de los Dos Países, User-maat-Ra Setep-en-Ra»; el Hijo de Ra: Salido de Tatenen, Hijo de Sekhmet la Grande, «Ramsés-mery-Amón», dotado de vida".*

"Palabras dichas por Ptah-Tatenen, el de altas plumas y afilados cuernos, el engendrador de los dioses, a su hijo, su querido, 3/su primogénito[9]*, dios divino, señor de los dioses, grande de jubileos como Tatenen, el Rey del Alto y Bajo Egipto, User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra, Ramsés-mery-Amón», dotado de vida":*

"Yo soy tu padre el que te engendró como a los dioses; todos los miembros de tu cuerpo son de los dioses, porque asumí la forma de Baneb- 4/ Djedet[10] *y te eyaculé en tu augusta madre. Sé que tú eres mi*

---

[9] Lit.: *"el que abrió su vientre"*.

[10] El carnero, señor de Mendes.

Aksha: la estela de la «Bendición de Ptah»

Lám. I

Lám. II

Lám. III

Lám. IV

a

b

Lám. V

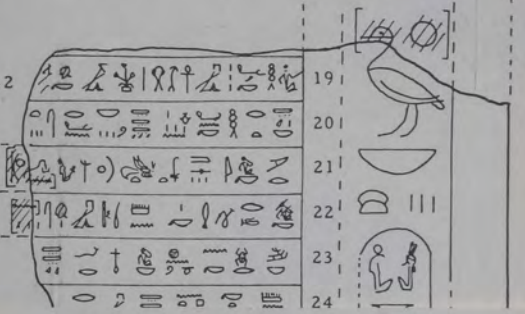
a

Lám. VI

b

Fig.1 Aksha: Estela de la Bendición de Ptah

Escala 1:6



rag.2
28

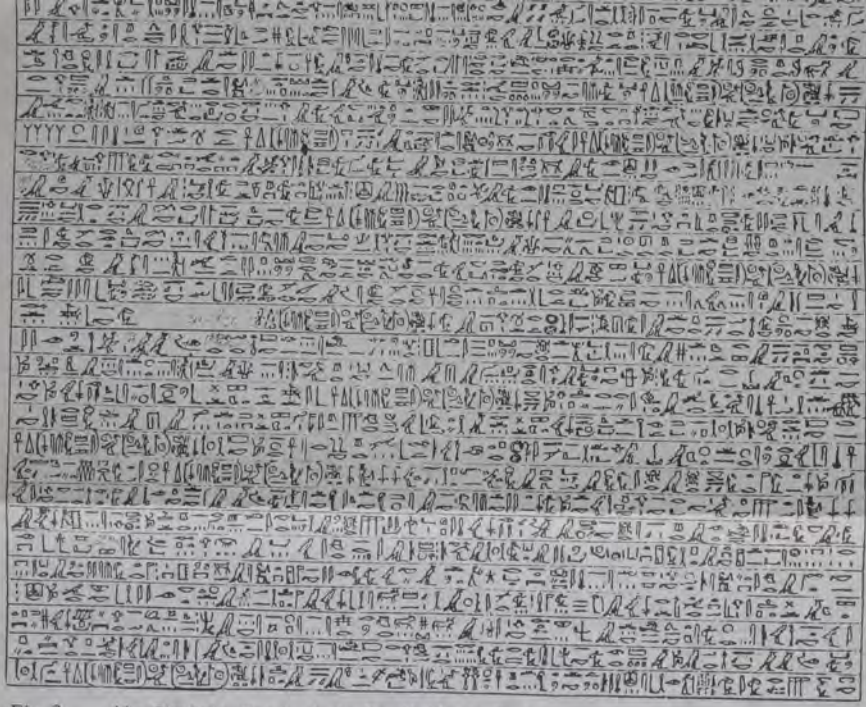


Fig. 2 Abu Simbel: Estela de la Bendición de Ptah

campeón y que llevarás a cabo cosas de provecho para mi Ka; te engendré para aparecer como Ra y te exalté ante los dioses, el Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, dotado de vida".

"Los Khnum 5/ y Ptah se regocijan y tu Meskhent[11] *exulta de alegría cuando te ven: una imagen poseyendo mi augusto, grande y poderoso cuerpo"*[12].

"Las grandes y augustas señoras de la Casa de Ptah y las Hathores de la Casa de Atum 6/ están de fiesta; sus corazones en regocijo; sus brazos tocan el tamboril[13] *con clamor de alegría, cuando ven tu bella figura. El amor de ti es como (el de) la Majestad de Ra. Los dioses y las diosas aclaman tu belleza, (me) alaban 7/ y me asignan elogios. Ellos dicen: «Tú eres aquel que ha modelado para nosotros un dios como tú, el Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, dotado de vida»".*

"Te vi y mi corazón se regocijó: te recibí en un abrazo de oro, te estreché (= abracé) con 8/ Permanencia (w3ḥ), Estabilidad (ḏd) y Señorío (w3s), te doté con Salud (snb) y Alegría de corazón (3wt-ib), te he inmerso en gozo, alegría, contentamiento de corazón (nḏm ib), deleite (ḥntš) y exultación (ṯḥḥwt) (para siempre)"[14].

"Hice que tu corazón fuese divino como el mío; te he elegido sagaz y agudo: tu corazón es discernidor; tus dichos son excelentes y no hay nada 9/ que no sepas. (Y porque) eres cada vez más sabio (lit.: eres sabio hoy más que ayer) harás vivir a la gente del común por razón de tu enseñanza, (oh) Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, dotado de vida".

"Te puse como rey de eternidad, un gobernante duradero eternamente. He labrado (nbi) 10/ tu cuerpo de oro, tus huesos de cobre, tus miembros de hierro (bi3 n pt). Te he dado mi oficio divino y así gobiernas los Dos Países como rey del Alto y Bajo Egipto. Te he dado Nilos grandes y he dotado para ti a los Dos Países con riquezas, alimentos, sustento noble (k3w špsy) 11/ y provisiones en todo lugar en que pises. Te he dado grano duradero (npri w3ḥ) para aprovisionar a los Dos Países en tu tiempo; sus cereales como la arena de las riberas; sus graneros alcanzan el cielo y sus parvas de mies como montañas. Hay regocijo y

---

11. La diosa del nacimiento.

12. La traducción de este párrafo sigue el texto de Medinet Habu y la interpretación de Edgerton y Wilson (*op. cit.*). El texto de Abu Simbel presenta aquí corrupciones que lo hacen ininteligible.

13. Según la interpretación de Edgerton y Wilson, *op. cit.*

14. Hay aquí una confusión entre "*ṯḥḥwt*" ("*exultación*") y "*nḥḥ*" ("*eternamente*"). En la traducción se han mantenido las dos palabras, poniendo "*para siempre*" a continuación, entre paréntesis.

satisfacción 12/ al verte (Aquí comienza el TEXTO DE AKSHA [16]) *con alimentos y presa de peces y pájaros bajo tus pies."*

"Los Dos Países[16] *están saciados con tu substancia (k3.k). Te he dado el cielo y lo que hay en él; Geb* (el dios tierra) *te aporta lo que hay en él. El marjal viene a ti trayéndote sus pájaros. Sekhat 13/ -Hor*[17] *trae su cosecha: los 14 k3 de Ra. Thot los ha puesto en todos tus costados y tú abres tu boca para enriquecer al que quieres, puesto que tú eres Khnum viviente y tu realeza es victoria y poder como la de Ra cuando gobernaba 14/ los Dos Países, oh Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".*

"Hago que las montañas modelen para ti grandes, poderosos y firmes (tnyw) monumentos. Hago que los desiertos creen para ti toda piedra preciosa para ser grabada en monumentos con tu nombre. 15/ He hecho provechoso para ti todo trabajo. Todo taller trabaja para ti; y todo lo que marcha sobre dos pies y sobre cuatro y todo lo que vuela y se posa. Puse en el corazón de todo país que ofrenden y trabajen para ti por sí mismos. Príncipes, nobles y pequeños de 16/ común acuerdo están prontos para servir a tu ka, oh Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón".

"He hecho para ti una noble residencia para fortificar la frontera de los Dos Países, (esto es) la Casa de Ramsés-mery-Amón-a-quien-es-dado-vida. Está firme sobre la tierra como los sostenes[18] *17/ del cielo* [. . .]. *He construido la Ciudad del Muro* (= Menfis) *en donde están las casas del soberano para que celebres los jubileos (ḥbw-sd) que yo celebré allí. He colocado tu corona con mis propias manos, cuando apareciste sobre el gran doble baldaquino. Hombres y dioses aclamaron tu nombre, como el mío 18/ cuando celebré los jubileos y modelaste imágenes y construiste sus lugares santos, como yo hice en el primer comienzo".*

"Te he dado años de jubileos, el gobierno en mi lugar, mi trono. He dotado a tus miembros con Vida y Señorío y Protección (he puesto) detrás de ti (junto) con 19/ Prosperidad y Salud. Protejo al Egipto bajo tu autoridad, y los Dos Países están penetrados con la Vida y el Señorío (w3s) del Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra, Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".

"Te he dado valor y victoria y fuerza de tu espada en todo país. He encadenado para ti los corazones de todos los países; 20/ los puse bajo la planta de tus pies. Cuando aparecen todos los días, los cautivos de los Nueve Arcos son traídos a ti, los grandes jefes de todos los países te presentan (en ofrenda) sus hijos y yo los asigno a tu valiente espada para

---

[16] Las variantes más importantes con relación al texto de Abu Simbel están indicadas en p. 13-14.

[16] El Alto y Bajo Egipto.

[17] Sekhat-Hor es una diosa vaca (Edgerton y Wilson, op. cit., p. 128, n. 18).

[18] Pilares.

que hagas con ellos lo que te plazca, 21/ oh Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".

"He puesto el temor augusto de ti en todo corazón y el amor de ti en todo cuerpo. He causado que el miedo de ti penetre todo país extranjero, que el temor de ti atraviese las montañas y que los grandes (= príncipes) *tiemblen a la (sola) mención de tu nombre".*

" 22/ Tu Majestad[19] *florece, estando (tú) asentado en sus cabezas. Vienen a ti con un solo clamor para pedir paz de ti. Tú haces vivir al que quieres y das muerte al que quieres. Mira, el trono de todo país está bajo tu autoridad".*

"He hecho que llegue a ti toda gran 23/ maravilla y que suceda para ti toda circunstancia feliz. Los Dos Países bajo ti están en aclamación, Egipto está próspero y en regocijo, oh Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".

"Me adelanto para anunciarte maravillas grandes 24/ y excelentes. El cielo ha sido sacudido; los Dos Países están en alegría; los que están allí se regocijan por lo que te ha sucedido".

"Las montañas, las aguas y las construcciones sobre el país, se conmueven ante tu bello nombre cuando ven esto que ha sido decretado".

"He hecho 25/ para ti a los heteos (lit.: *el país de Khati) súbditos de tu palacio. He puesto en su corazón que ellos mismos se ofrenden humildemente a tu ka, aportando sus tributos que sus jefes han conquistado, y todos sus bienes, como tributo 26/ al Poderío de S.M. que esté vivo, próspero y sano; y su hija mayor al frente de ellos* (lit.: *de ello) para satisfacer el corazón del Señor de los Dos Países, el Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".*

"¡Maravilla grande y misteriosa no conocida (antes)! Suceso precioso que hice a tu deseo 27/, y (= unido a) *tu nombre grande y glorioso, eternamente".*

"El suceso feliz de valentía y victoria es un misterio grande por el que se ha de rogar: (es algo que) no ha sido oído desde el tiempo de los dioses (= en que gobernaban los dioses). *Los misteriosos escritos estaban en la casa de las escrituras*[20] *desde el tiempo de Ra hasta Tu Majestad, 28/ —que esté vivo, próspero y sano, pero la concordia entre Khati y el Egipto no era conocida. Mira* (= sin embargo), *lo decretado había sido que fueran muertos bajo tus pies para hacer vivir tu nombre eternamente, oh Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida".*

---

[19] En Medinet Habu, "*tu maza*".
[20] Archivo.

29/ *"Palabras dichas por el rey divino —el señor de los Dos Países, uno que llegó a ser Khepri-Ra en persona* (lit.: *en sus miembros), uno que salió de Ra, uno a quien engendró Ptah-Tatenen, el Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida— a su padre del que ha salido, Tatenen,* 30/ *padre de los dioses".*

"Yo soy tu hijo al que pusiste en tu trono. Tú has decretado para mí tu reino. Me has modelado a tu semejanza y forma, y me has asignado lo que has creado. (Y) yo soy el que hago y reitero cuanta cosa buena desea tu corazón siendo como soy señor 31/ *único, como fuiste tú, para gobernar el país. He creado para ti el Egipto de nuevo, lo hice como era al comienzo. He modelado los dioses salidos de tu cuerpo conforme a su color y figura. He equipado el Egipto según ellos* (= los dioses) *desearon y lo he edificado con* 32/ *templos".*

"He agrandado tu casa en Menfis, y ella quedó construida con obra de eternidad, con excelente trabajo de piedra labrada con oro y piedras finas genuinas. He abierto 33/ [21] *tu atrio del norte con una augusta fachada doble* [22] *delante de ti. Sus puertas son como el horizonte del cielo; hacen que (aún) la gente del común te alabe. Hice para ti un templo augusto en medio del divino recinto amurallado; y tú has sido modelado en su capilla* 34/ *secreta, en reposo sobre su gran trono".*

"Lo he equipado con sacerdotes [23], *profetas* (= servidores de dios), *siervos, campos y ganado; (y) lo he adornado con innumerables ofrendas divinas, y cientos de millares de toda cosa (buena)".*

"He celebrado tu gran fiesta de jubileo 35/ *y eres tú el que me ordenó que la hiciera. He traído a ti todas las cosas que existen en grandes ofrendas, a tu deseo: ganado y terneros mochos sin límite. Los he traído todos por millones. (El olor de) su grosura ha alcanzado el cielo y los moradores del cielo lo han recibido".*

36/ *"He hecho ver a todo país la belleza que hay en los monumentos que hice para ti. He marcado a fuego al pueblo de los Nueve Arcos y todo el país con tu nombre. Pertenecen a tu ka para siempre, puesto que tú eres el que los ha creado, conforme a la orden de este tu hijo, que ocupa tu trono,* 37/ *señor de los dioses y de los hombres, soberano que celebra los jubileos como tú, llevando los dos sistros, hijo de la corona blanca, heredero de la corona roja, que une a los Dos Países en paz, el Rey del Alto y Bajo Egipto User-maat-Ra Setep-en-Ra, el Hijo de Ra Ramsés-mery-Amón, a quien es dado vida eterna y sempiternamente".*

---

[21] *"Sn"*, "abierto". Hatnub 20, 11; 24, 11. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 1962.

[22] Traducción de Breasted: tal vez, "pilono".

[23] *Wab (puros)*

LÍNEA 1

— La calificación del rey como Ra no figura ordinariamente en el protocolo de Ramsés II, salvo en este documento ("La Bendición de Ptah"), "la estela del año 400" y "la estela doble del año 38", al S. del gran templo de Abu Simbel (véase GAUTHIER, *Le livre des rois d'Egypte*, t. III).

LÍNEAS 1-2

— La significación de los cinco títulos protocolares del soberano ha sido dada por mí en *Introducción a la literatura del Antiguo Egipto*, en *RIHAO* 3 (1976), p. 41-42.

LÍNEAS 3-4

— *B3-nb-ḏdt* (Ba-neb-dyedet), literalmente el carnero, señor de Dyedet. De esta expresión hicieron los griegos la palabras Mendes (Μένδης) que pasó a designar la ciudad misma. El carnero por su poder prolífico fue reconocido como un dios de la procreación al punto que Ptah-Tatenen asumió —como se ve en este texto— la forma de ese dios Ba-neb-Dyedet para engendrar a Ramsés II. Nunca recibió un nombre especial y aunque su tipo era el común (es decir, de cuernos en torsión, horizontales, a diferencia del carnero de Amón de Tebas cuyos cuernos eran en espiral hacia abajo) era reconocido como el de mayor poder fructificante, como parece resultar de los calificativos "*el engendrador (h3y = el marido) en Anep*" (localidad del nomo de Mendes) y "*el copulador (nk) en el nomo de Mendes*" (BRUGSCH, *Thesaurus*, 1883-1891, p. 626). El ganado, los campos y las mujeres le debían su fertilidad. El carnero de Mendes era adorado como ser vivo —al modo del toro Apis y de Mnevis— eligiéndose al efecto un ejemplar con las características establecidas para el dios por la tradición.

Ello no quita que haya sido antropomorfizado como hombre con cabeza de carnero, pero el culto directo del animal es el que ha prevalecido. La tradición griega veía en el dios de Mendes un macho cabrío. *Heródoto* nos dice que "*los mendesios tienen a Pan como uno de los ocho (grandes) dioses*", que los pintores y escultores lo representan como lo hacen los griegos, con un rostro de cabra y patas de cabrón (II, 46). *Diodoro* (I, 84) también nos dice que el animal adorado en Mendes era un macho cabrío, y dedica una larga explicación del cuidado que se le presta al animal vivo, así como al duelo que se observa cuando muere. Tal vez la dificultad de obtener el carnero con las señales sagradas por haber mermado la raza haya reducido a los mendesios a utilizar algunas

veces en su lugar un macho cabrío. *Heródoto* añade la especie de que *"en mi tiempo, ocurrió en el nomo mendesio esta cosa extraordinaria. Un macho cabrío tuvo cópula, abiertamente, con una mujer"*. Algo semejante nos dice *Estrabón*, en su *Geografía* (XVII, I, 19): *"que en Mendes adoran a Pan y de los animales un macho cabrío, y que como dice Píndaro allí los machos cabríos tienen comercio con mujeres"* (cita el verso del poeta). "Pero no se dice aquí que el comercio fuese público como en el caso que cita Heródoto". Supone Bonnet[24] que en Mendes las mujeres para obtener hijos o asegurar su fertilidad se exhibían descubriendo su cuerpo delante del carnero sagrado (cita en su apoyo a Cosmas, en HOPFNER, *Fontes* 742) y que el relato de Heródoto es una exageración derivada de este hecho.

La teología ha hecho del carnero *(Ba)* de Mendes el alma *(ba)* viviente de Ra, de Shu, de Geb y de Osiris. El mejor documento para apreciar el carácter de Ba-neb-dyedet es la estela llamada de Mendes o de Thmuis (*Urk.*, II, 28-54)[25], proveniente del templo del carnero de Mendes. La estela parece haber sido erigida en el templo con motivo de la instalación de un nuevo ejemplar de carnero y es obra del rey Ptolomeo Filadelfo. Figura en ella, además de la preocupación del rey por la suerte de los carneros sagrados, la designación de Arsinoe, su hermana y esposa, como sacerdotisa superior del carnero de Mendes y la institución del culto divino de ella después de su muerte. La parte pertinente al "descubrimiento" del nuevo carnero-dios y de su institución con el protocolo teológico de sus títulos es como sigue: *"En el año ... se vino a decir a S.M.: Mira, un Ba viviente apareció en el campo occidental de Dyedet* (= en Mendes). *El lugar en que fue encontrado es el de la primera vez* (es el lugar llamado colina «*ds*» donde tuvo lugar el primer encuentro del carnero sagrado). *Para que S.M. lo eleve sobre su trono y que vengan a verlo los escribas de la Casa de Vida* (Scriptorium y Biblioteca). *Y S.M. mandó a los templos del Alto y Bajo Egipto para que se hiciese venir a los escribas de la Casa de Vida con los sacerdotes* (= puros) *de los nomos, los profetas... Después que lo vieron los escribas de la Casa de Vida y reconocieron su figura conforme a la regla del ritual, se hizo su nombre protocolar: como Ba Viviente de Ra, (como) Ba Viviente de Shu, (como) Ba Viviente de Geb, (como) Ba Viviente de Osiris, como se había hecho desde (el tiempo de) los antepasados conforme a lo que estaba escrito. [Se informó a S.M.], diciendo: «Es el Ba Viviente verdadero; los escribas de la Casa de Vida han compuesto sus nombres protocolares. Todo el trabajo de su establo está terminado, conforme a las órdenes que dispuso Tu Majestad. Quiera T.M. disponer que*

---

[24] *LÄR*, s.v. "Widder", p. 869.

[25] Traducción en *ZAS* XIII (1875), p. 33-40, por H. BRUGSCH, *Die grosse Mendes-Stele aus der Zeit des zweiten Ptolemäers*. Traducción más reciente en ROEDER, *Die ägyptische Götterwelt*, 1958, p. 177-188.

sea elevado sobre el trono que tiene allí». Entonces, el rey, con pleno conocimiento como Thot, consideró un plan respecto del rey de los animales sagrados del Egipto, cosa que ningún rey anteriormente había hecho...". Tras la orden del rey de colocar una imagen de Arsinoe junto a las imágenes de los carneros sagrados y de realizar una procesión que condujese a la instalación del carnero de Mendes recién hallado en su templo, todo el nomo estuvo de fiesta. *"Es que Ba-neb-Dyedet ha resucitado (whm-ʿnḫ = o «ha repetido vida»), ese Ba de todo dios".*

No deja de ser curioso que Ba-neb-Dyedet tuviera también calidad de dios grande del cónclave de los dioses, presente por lo tanto en la edad primera, cuando fue hecho juicio entre Horus y Seth. Su papel dominante en "Las aventuras de Horus y Seth" lo explica Gardiner por su calidad de dios de la generación, vinculado por lo tanto al problema de la sucesión al trono de Osiris [26].

LÍNEA 4

— *Sḫmty(?) tw.* El *sḫmty* del texto que aquí carece de sentido debe ser sustituido por *sty.* Edgerton y Wilson postulan que la expresión sería *sty.n.i tw* (𓆑 𓂋 𓏏 𓂝 𓅱 𓐍) . En el texto de Medinet Habu figura *nk.n.i* (*"he cohabitado"*) lo que coincide con el sentido de *sty.n.i* adoptado en la traducción.

— Figura *špsy* en vez de *špst.*

— *sn(i).* El signo provendría de una confusión con el hierático *nḏ* (véase MÖLLER, *Hieratische Paläographie*, II, 1927, Nos. 521 y 587). El original puede haber sido 𓅱 𓂋 𓏏 𓈖 𓂝 . *"Tú (ntk) eres mi campeón" (nḏty.i)* o *"vengador"* —conforme al texto de Medinet Habu— y no *"mi conjurador" (šni.(i)). Nḏty, "campeón"*, es el título tradicional de Horus vengador de su padre *(Ḥr nḏ it.f* y *Ḥr-nḏty it.f)* [27] contra Seth —de donde derivó el nombre griego Harendotes. La palabra tiene también el sentido de protector como en *Urk.*, IV, 14, 17 y 552, 1, que cita FAULKNER, en su Diccionario, pero no en *Urk.*, IV, 616, 14, que él también cita, donde el sentido es el de vengador. Cuando Horus el Mayor o Grande, Haroeris, entró en el círculo de la familia de Osiris, se volvió hijo de éste y asumió la función de guardián y vengador de su padre muerto por Seth. Del mito de Osiris recogido en época tardía por Plutarco [28] hay referencias en los Textos de las Pirámides, en los himnos del Imperio Medio y del Nuevo, en los textos "Las aventuras de Horus

---

[26] Véase mis *Torneos de acertijos en la literatura del antiguo Egipto*, 1947, especialmente p. 32, n. 10.

[27] *Wört*, II, p. 375 y 376.

[28] *De Isis y Osiris*, cap. 12 y sig.

tela no es una falsificación, sino una inscripción del tiempo grecorromano basada en material documental antiguo. Para Barguet, es obra de Ptolomeo V Epifanes.

En el tercer nomo del Alto Egipto, en Esna (Latópolis) donde tienen su culto desde altísima antigüedad el Horus de Nekhen (Hieracónpolis) y Nekhebt de Nekheb (El Kab) tuvo también asiento el carnero Khnum señor de Snat (Esna). Forma aquí una tríada con la diosa leona Menhit y el niño Heka (*Ḥk3*) o hechicero (? según Sethe). Sin mezclarse con la tríada, la diosa Neith desempeñó un papel importante en Esna. Lo que más sabemos de Khnum de Esna está en el himno dedicado al dios en la época grecorromana. Allí, además del carácter de dios universal que se atribuye a Khnum, figuran referencias a su calidad local, probablemente conservadas de época muy antigua. Khnum considerado como integrado por cuatro almas es llamado "*alma de Shu* (el dios del aire) *como señor de Esna*" ... "*El que formó como Khnum* (= formador) *creó primero a Neith, la madre, al comienzo de la creación. El torno del alfarero estaba delante de él y la Casa del Nacimiento que estaba detrás le sirvieron para confeccionar los herederos que ansiaba. El es el señor del destino y ella la señora de la crianza. La vida y la muerte están a su vera*"[36].

Sethe atribuye al Khnum de Antinoe (*Ḥr-wr*, nomo XVI) la calidad de alfarero que modela a los hombres sobre su trono, lo que determinó la transformación de su figura animal en antropoforma. Con el auxilio de su compañera la diosa rana Heqet (equiparada a la diosa cielo Nwt) ayuda a las mujeres grávidas a dar a luz[37]. En el himno de Esna figura el carnero Khnum como el alma (Ba) de Geb que preside en Antinoe.

En el nomo XI, cuyo emblema es el animal de Seth, la metrópoli es Shas-hotep, y en las inscripciones de los nomarcas (enterrados en Deir Rifeh) figura Khnum como Señor de Shas-hotep. El templo de Khnum, señor de Shas-hotep es mencionado por Ramsés III en el Papiro Harris (I, 61 a, 14). "En la baja época Khnum está siempre presente en Shas-hotep (Edfu, I, 340)... La fiesta celebrada el 30 del primer mes del invierno honraba a Khnum que ha modelado a los seres vivientes. Se precisa además que el dios de Shas-hotep ha creado el ganado, los de arriba: las aves y los de abajo: los peces, los reptiles, por el sopio de su boca (Edfu V, 114)"[38].

---

[36] Daressy, *Hymne à Khnum*, en *Rec. de trav.* XXVII, 1905, 1. 47 y 57-59. También traducido en Kees, *Ägypten. Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 1928, p. 19 y 20.

[37] Sethe, *Urgeschichte*..., p. 20, Nos. 23 y 24.

[38] Montet, *Géographie de l'Egypte ancienne*, II, p. 126.

En el nomo XXI del Arbol Nart Inferior (*Nᵉrt pḥty*) era adorado Khnum señor de Semen-Hor. Según la Capilla Blanca Khnum era el dios del Nart Inferior[39]. Sethe comenta a su respecto: "en el nomo XXI (la Nart Inferior o Baja) con la capital Semen-Hor (el ganso de Horus) en la Kafr Ammar de hoy, señoreaba otro dios carnero, que llevaba el nombre generalmente usado de Khnum y ejercía el oficio de Khnum de Antinoe como creador (o modelador) del hombre" (*Urgeschichte*, p. 50). Este Khnum es citado en el himno del templo de Esna después de los 4 dioses (Khnum) que integran como almas vivientes la personalidad del dios carnero (el alma de Ra, señor de Elefantina, el alma de Shu, señor de Esna, el alma de Geb, que preside en Antinoe y el alma de Osiris, señor de Hypselis). "Están unidos —dice el texto— el carnero Khnum especialmente venerado, el augusto carnero (Khnum) que preside en Naret (y) el carnero de Thmuis, el que fecunda en el nomo de Mendes". La referencia es claramente al Khnum de la Nart Inferior donde tenía este título y no al carnero Hery-shef de Heracleópolis en la Nart Superior (nomo XX) como sostiene Kees en las notas de su traducción del himno de Esna.

El Ba, convencionalmente traducido por alma, es originariamente la denominación de un dios y la manifestación de poder del dios para moverse, tomar los aspectos más diversos y actuar.

Desde el Primer Período Intermedio e Imperio Medio aparece también con relación a los particulares: como personificación de las fuerzas vitales —físicas y psíquicas— del muerto, como uno de sus modos de existencia y actuación después de la muerte. En plural, los bau, son simplemente expresión de Poder o pueden significar la manifestación de poder de los reyes de las antiguas ciudades de Buto, Hierakonpolis y Heliópolis. En el Imperio Nuevo el ba suele estar representado por un pájaro con cabeza humana. El jeroglífico que los representa es una especie de cigüeña: el jabiru.

Los varios Khnum aparecen sólo en grupo formando a veces una unidad de 4 cabezas en la integración de las 4 almas (de Ra, Shu, Geb y Osiris) con el dios carnero, Ba, con el nombre de Khnum, que importa algo así como una representación simbólica del universo: el cielo, el aire, la tierra y el mundo subterráneo. Pero algunos dioses carneros no llevan el nombre de Khnum. Así ocurre con el carnero (Ba) señor de Mendes y también con el carnero (Ba) de Heracleópolis (Henensw) que figura siempre sólo como Hery-Shef (= *El que está sobre su lago*).

El dios Amón como carnero estaba vinculado con Khnum sólo en cuanto demiurgo. "Una vinculación sincrética Amun-Khnum sólo ha

---

[39] Chapelle de Sésostris Ier, 230. El nombre de Khnum está en su lugar debajo del Nart Inferior. Citado por Montet, op. cit., II, p. 196, nota 2.

tenido lugar en la Nubia, en el ámbito del Khnum de Elefantina"[40]. De todas maneras el carnero Amón era de otra raza que el carnero Khnum. Tenía los cuernos en espiral hacia abajo, como se dijo más arriba, y su vinculación con Khnum parece limitada a agregarle a la cornamenta de Khnum un par de cuernos en espiral al modo de Amón o bien ocasionalmente hacer de Amón un dios alfarero trabajando en el torno (como señala SETHE, en *Amun und die Acht Urgötter*, 1911, p. 140)[41].

El carácter universal de dios creador que se asigna a Khnum en el himno de época tardía de Esna se asemeja en un todo en sus expresiones a los himnos solares del Imperio Nuevo. En las alusiones mitológicas que contiene pueden descubrirse viejas características de dios local incluso de los otros dioses locales del culto del carnero (Ba), que menciona. La calidad principal de creador como alfarero al frente del torno, en el caso del carnero de Esna y el de Antinoe, ha hecho de Khnum un dios vinculado con el nacimiento, incluso de la criatura real como ocurre en la representación del nacimiento de Hatshepsut y de Amenofis III[42]. Allí figura *"Palabras de Khnum, el alfarero (ḳd), el señor de Ḥr-wr* (=Antinoe): *Te he modelado en este cuerpo de dios que preside en Karnak (=ipt iswt) ... Vengo a ti para crearte (mejor) que todos los dioses ... Te doy toda vida y felicidad, toda duración y toda alegría de mi parte...".* La diosa Heqet, señora de *Ḥr-wr* (=Antinoe) por su parte dice: "[*Place a tu*] *madre, que tu dignidad pertenezca a la salud. Te doy toda vida, duración y felicidad eternamente*". En las inscripciones de Nacimiento del templo de Luxor, el nombre de Khnum está cortado u obliterado. Donde puede ser reconstruido, su epíteto es *"señor de protección (s3) que preside la Casa de Vida"*. Es decir, que no tiene connotación local. Tampoco figura Heqet sino Hathor.

En el papiro Westcar las divinidades que ayudan al nacimiento de los niños reyes, Isis, Neftis, Meskhent, Heqet y Khnum, figuran sin connotaciones locales y el papel de Khnum es sólo de dador de salud al cuerpo del recién nacido[43].

Pero ya en los Textos de las Pirámides (1238) el rey figura como hijo de un Khnum sin connotaciones locales: *"Soy el hijo de Khnum* —dice el rey muerto— *y no hay mal que yo haya hecho"*. Del mismo

---

[40] Debod 105; *LÄR*, s.v. "Chnum".

[41] Sobre las vinculaciones de ambos dioses con relación al oasis de Amón, véase: LEPSIUS, *Über die widderköpfigen Götter Ammon und Chnummis in Beziehung auf die Ammons-oase und die gehörnten Köpfe auf grieschischen Münzen*, en *ZÄS* 15 (1877), p. 8 y sig.

[42] En *Urk.*, IV, 223 (= NAVILLE, *Deir el-Bahari*, II, 48).

[43] SETHE, *Ägyptische Lesetücke*, p. 32 y sig.; LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens...*, p. 86 y sig. y ROSENVASSER, en *RIHAO* 3, p. 93 y sig.

modo aparece en los nombres teóforos. Ya en el Imperio Antiguo aparece en los nombres de la familia de Kheops algún epíteto que no es local, como por ejemplo: *"Khnum, él me protege"* [44].

El plural de Khnum figura usado desde el Imperio Antiguo. Así el rey Unis, en la declaración de su señorío en los países meridionales es llamado: *"amado de los Khnumw"* (*Urk.*, I, 69, con determinativo plural = 3 carneros). En el Imperio Medio su número figura como de seis [45]. En época tardía Khnum como constructor figura en siete personalidades: a la cabeza de las cuales está *"Khnum dios alfarero"*. Como señala BRUGSCH [46] se trata de "arquitectos" a la par de Ptah, el arquitecto por excelencia del templo de Edfu. Los Khnum son hechuras de Khnum que figura a la cabeza de ellos sin adjetivación. Ayudantes de ellos son los *ḏ3isw* o sabios, que están subordinados a aquellos constructores o arquitectos.

Khnum integrado por 4 almas o Ba, en el templo de Esna y en la estela de Mendes, aunque es concebido también como un dios de cuatro cabezas, no alcanza a ser una entidad plural al modo de las siete Hathores —divinidades vinculadas con el nacimiento y el destino— que en el Imperio Nuevo recibieron el artículo adquiriendo así el valor de "la septena de Hathores", como puede verse en el papiro d'Orbiney o "Cuento de los Dos Hermanos" [47].

En resumen, el plural Khnum figura usado desde el Imperio Nuevo con la significación de dioses creadores o modeladores como lo es Ptah en nuestra estela (en plural en la copia de Medinet Habu). La palabra Khnum sola, como enseña el Diccionario de Berlín, es usada en singular o plural en el sentido de modelar (es decir, con la significación de modelador o modeladores), que puede ser el sentido que tiene en nuestra estela. La fama de Khnum como creador penetró más tarde con el nombre de Khnubis o Khnufis como Agathos daimon o Genio bueno en los textos hieráticos [48].

— *m rnn. Rnn* lleva el determinativo de la nodriza, lo que significaría en la frase: *"los Khnum y Ptah fueron nodrizas"*, significación que no parece adecuada. Pero si se cambia el determinativo de la nodriza por el hombre que se lleva la mano a la boca obtenemos el sentido asignado al texto en la introducción: *"se regocijan"*.

— Escrito *Msḫt.k* en vez de *Msḫnt.k*. *Meskhent* es la diosa que preside el acto del nacimiento. La palabra originariamente es la denomi-

---

44 Citado por KEES, *Götterglaube . . .*, p. 439, nota 2.

45 STEINDORF, *Grabfunde des Mittleren Reiches* II, 19. Citado por BONNET, *LÄR*, s.v. "*Chnum*".

46 *Bau und Masse des Tempels von Edfu*, en *ZÄS* 10 (1872), p. 5.

47 Véase F. von BISSING y H. P. BLOK, *Eine Weihung an die sieben Hathoren*, en *ZÄS* 61 (1926), p. 81 y sig., especialmente p. 88.

48 Véase REITZENSTEIN, *Poimandres*, 1904, p. 125-135.

nación de "los dos ladrillos sobre los cuales la parturienta se colocaba para dar a luz"[49]. Sirvió después para designar el lecho de parto, la habitación en que se encontraba, y también la diosa propicia que presidía la operación. *"Mshnt* es una palabra formada sobre el factitivo *shnt* —«*posarse*», «*descansar*»— por medio del prefijo *m* que indica el lugar"[50]. Meskhent está personificada en forma humana o representada como un ladrillo de parto con cabeza femenina. La diosa no sólo aseguraba el nacimiento del niño, también le proveía en el seno materno de su ka o Personalidad. Además, anunciaba en el momento de nacer la suerte de la criatura. En "el cuento de Kheops y los magos"[51] figura asociada con Isis, Neftis, Heqet y Khnum[52] despachados por Ra de Sakhebu, diciendo: *"Id, pues, y liberad a Reddyedet de los tres hijos que están en su seno"*. En Deir el-Bahari, en el nacimiento de Hatshepswt figura Meskhent, diciendo: *"Te rodeo con mi protección como Ra; te es dado vida y felicidad más que a todos los hombres; he decretado para ti Vida, Prosperidad, Salud, Excelencia, Bienes, Alegría y todas las buenas cosas"*[53]. En la tumba privada de Amenemhet[54], la diosa simbolizada en el ladrillo del parto figura a la par de Shai (el destino), Renenet (la fructificación y crianza) y Khnum.

— *"cuando te ven..."* según el texto de Medinet Habu. El texto de Abu Simbel *(ḏr m bȝty tw)* es ininteligible y lo que sigue hasta *ȝpsy* está destruido. Todo el pasaje ha sido traducido conforme al texto de Medinet Habu.

— *"y las Hathores de la Casa de Atum"*. Hathor era adorada en muchos lugares en Egipto y también en el Punt (o País de Dios), en el Sinaí, en Biblos y al S. de Palestina en el valle de Timna, 20 km. al N. del golfo de Aqaba. El lugar principal del culto era, sin duda, Dendera, donde estaba en estrecha relación con Horus de Edfu, adonde concurría anualmente para la fiesta de la Buena Reunión en el undécimo mes del año. Horus era allí su esposo del que tuvo a Ihi, dios "músico" que toca el sistro. Como *"Señora de Dendera que está en la Montaña de Occidente"* era diosa de los muertos adorada en Tebas[55] adonde habría

---

[49] *Wört.*, II, 148, 9.

[50] DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 1958, p. 33, n. 6

[51] Véase LEFEBVRE, *Les contes du Papyrus Westcar*, 1949, p. 86 y ROSENVASSER, en *RIHAO* 3, p. 3 y sig.

[52] Estas dos últimas también divinidades del nacimiento. Véase p. 27 y sig.

[53] *Urk.*, IV, 227.

[54] GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, 1915, lám. XIX.

[55] Refiriéndose a la vaca descubierta por Naville en Deir el-Bahari, dice MASPERO (*L'art égyptien*, traducción castellana de Diaz Canedo, 1915, p. 186): "está llena de emblemas místicos... El devoto adoraría en ella a la Hathor apostada en el confín del pantano de Occidente para interceptar el paso a los muertos recientes e iniciarlos en la vida de ultratumba".

llegado como esposa de Ptah (en el templo de este dios en Karnak) o tal vez de otra manera. Como a diosa del Occidente que recibe al sol poniente ruega el muerto *"estar en el séquito de Hathor"* (cap. 103 del "Libro de los muertos"). Al fin se empezó a llamar a las difuntas Hathor, como a los difuntos se llamaba el Osiris tal o cual. Es en las inscripciones de época tardía donde está acentuada su calidad de divinidad cósmica. Ella es la madre del sol cuyo disco renueva diariamente. Después de engendrar a *"Ra mismo"* da a luz a los dioses. Brugsch cita los siguientes calificativos tomados del templo de Dendera: "la grande *(wrt)*, la madre del dios *(mwt ntr)*, la que existió desde el comienzo *(ḫpr m-ḥ3t)*, la madre de las madres *(mwt mwtw)*, la única *(wꜥt)*, la señora del cielo (Urania), la reina de todos los dioses, la hija del creador del mundo que saliõ de su cuerpo cuando la tierra estaba en oscuridad y no se veía ningún campo de labranza, el sol femenino *(Raꜥt)"* [56]. Además, Hathor de los 4 rostros (Hathor quadrifrons) es idéntica a Temet, forma femenina de Atum o Tem de Heliópolis y sus 4 rostros señalan las regiones cardinales y participan del curso del sol [57]. Su denominación de "Señora de Vida" que figura en Dendera, dice bastante de su carácter cósmico, papel éste muy marcado en los templos de nacimiento o mammisi. Considerada como madre de Ra en cuanto Vaca del Cielo, es también la hija de Ra y llamada en esta calidad Ojo de Ra. Sobre las peripecias de la diosa en esta calidad se creó el "Mito del Ojo Solar" [58].

Hathor es sobre todo la diosa del amor y también de la alegría, de la música, de la danza y de la embriaguez *(tḫt)*, en la que algunos ven el medio místico de abolir la barrera que separa al hombre de la divinidad [59]. Como diosa del amor es también la señora de la belleza que se traduce en su denominación *"la de oro"* o Dorada [60] (Sobre la celebración de la danza y de la embriaguez de Hathor en la Fiesta de la Embriaguez de la Señora de Dendera en que el rey danzando aporta el cántaro de vino a la diosa, véase JUNKER, *Poesie aus der Spätzeit*, en *ZÄS* 43, 1906, p. 101 y sig. y mi traducción en *RIHAO* 3, p. 11-12). En el plural (las Hathores) que emplea nuestro texto, los diversos objetos que traducen por así decirlo la teología de la diosa, son entre otros, el collar menit que servía para dar vida y los dos sistros —Sekhem y Sesheshet—

---

[56] *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, 1891, p. 118.

[57] DERCHAIN, *Hathor quadrifrons*, 1971, p. 34-35.

[58] SETHE, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war*, en *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, V, 1905-1912, p. 119-153.

[59] DAUMAS, en *Lexikon der Ägyptologie*, 1977, s.v. *"Hathor"*.

[60] Véase mi estudio *La poesía amatoria en el Antiguo Egipto*, 1945, p. 20. Sobre su significación cósmica vinculada al sol en materia divina vivificante de madre de los dioses: DAUMAS, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, en *RHR* 149 (1956), p. 16.

que expresaban la influencia de la música sobre el espíritu [61] manejados por sacerdotisas que personifican a la diosa. Como dice Blackman [62] "las sacerdotisas músicas personificaban una diosa, es decir, a Hathor, y en ese carácter tenían potestad para conferir favores divinos y gracias a los devotos de la divinidad. Esa personificación hacía que las sacerdotisas del templo solar de Heliópolis fuesen llamadas Hathores". "No sólo la gran sacerdotisa del dios sol era identificada con Hathor, también las sacerdotisas músicas sobre las que presidía eran designadas Hathores". Así, en la inscripción de Ramsés II (Bendición de Ptah) "*las Hathores del templo de Atum están de fiesta, sus corazones en regocijo, sus manos tienen tamboriles, y prorrumpen en alegría cuando ven la bella forma del faraón*" [63]. A veces las sacerdotisas músicas, en figura de Hathores, son representadas tocando los tamboriles.

No sabemos si había un templo de Atum (Atum-Ra) en Menfis o si la referencia de nuestra estela es a una fiesta aniversaria de coronación en Heliópolis.

Atum es el dios primigenio (Urgott) "*el que se engendró a sí mismo, antes que existiera el cielo, antes que existiera la tierra, antes que existieran los hombres y fueran creados los dioses*", el señor universal y el creador de todo *(ms-tm)*, el primero que salió (emergió) del océano primordial. No tenemos noticia de un templo de Atum en Menfis. Si se considera la identificación temprana de Ra con Atum, podría pensarse en un templo de Atum-Ra, pero no hay datos sobre un templo con este nombre en Menfis, aunque la Piedra de Palermo menciona un "*campo del granero de Ra*" *(Sḫt šnwt Rᵉ)* "que pasa por ser el templo solar enteramente destruido de Sahura, donde se veneraba a Hathor y Ra" [64].

Hathor es una diosa madre. Hathor, que significa literalmente la casa de Horus, "es vista por los egipcios como la madre de la que salió el hijo Horus, un nombre anterior al período heliopolitano en el que Isis llegó a ser la madre de Horus" [65]. Por esa calidad es una diosa de nacimiento. Pero también lo es si se piensa que su forma local primera era una vaca, de la que en su imagen antropomorfa llevaba en la cabeza un par de cuernos. Sólo en época tardía recibió culto como vaca misma. Aunque substituida en época temprana por Isis en los Textos de las Pirámides (466 a) aparece junto a Osiris como madre de Horus. Y en Deir el-Bahari, en el nacimiento de Hatshepswt, en las inscripciones de la capilla de Hathor, aparece en figura de vaca, diciendo: "*Mi hija de mi*

---

[61] Véase DAUMAS, *Les objets sacrés de Hathor à Dendera*, en *R. ÉE.* 22 (1970), p. 63 y sig.

[62] *Position of Women in the Egyptian Hierarchy*, en *JEA* VII (1921), p. 23.

[63] BLACKMAN, en *JEA* VII, p. 14.

[64] MONTET, *op. cit.*, I, 1957, p. 46.

[65] Según SETHE, *Urgeschichte ...*, parág. 145, p. 120.

cuerpo Kamatra (Hatshepswt), *mi Horus de Oro, yo soy tu madre, ta de leche dulce...*" [66], "*lleno Tu Majestad con vida y felicidad, como hice para Horus en el abrazo del Nido de Khemmis*" (= *3ḫ-bit*, lugar de nacimiento de Horus, espesura del Delta) [67]. Hathor como diosa local del tercer nomo del Bajo Egipto es la vaca Sekhat-Hor (*sḫ3t-Ḥr*), "*la que recuerda a Horus*", que sirve de nodriza al dios (Textos de las Pirámides 1375, b = "*la que amamanta a Horus es Sekhat-Hor*"). Era patrona de los rebaños y de la cría de ganado y provisión de leche. Horus "*es el ternero que se guarece entre las piernas de la que lo ha engendrado, su madre Sekhat-Hor*" [68]. Por otro lado, la ciudad en que tenía su culto, en griego Momemphis (hoy Kom el-Hisn), se llamaba en egipcio Castillo de la Vaca, pero también Señora de Imaw, es decir, de los árboles Iam o Ima, lo que señala que la diosa era aquí originariamente no sólo una vaca, sino también un árbol. Además de señora de los árboles *ima*, Hathor es señora del sicomoro meridional, al S. del muro Blanco, en Menfis, a la que las señoras de alta sociedad del Imperio Antiguo servían como sacerdotisas. En la Piedra de Palermo figuran fundaciones hechas a favor de Hathor, en los templos solares y en los templos de las pirámides de la 4ª y 5ª dinastía [69], donde se menciona expresamente a Hathor del Sicomoro. Por ese punto la diosa se vinculó con Ptah. En el Papiro Harris [70] se menciona la procesión de "*Ptah, el de bello rostro al S. de su Muro... haciendo su bello viaje sobre el río hacia su hija, la Señora del Sicomoro, al S. de Menfis*".

LÍNEA 6

— "*sus brazos tocan el tamboril haciendo fiesta*", lit.: "*tocan el tamboril (srw) en fiesta (wp)*". La principal función de las sacerdotisas era la música (*ḥnywt, šmᶜyw*). También eran ellas las que acompañaban el culto con danza y adornaban con flores las imágenes de los dioses. En los misterios y festividades solían actuar como divinidades, como Isis y Neftis o como Hathor. Las sacerdotisas llamadas "puras" (*wᶜb*) pertenecían por nacimiento a las asociaciones sacerdotales de familia (phylae); permanecían en ellas aun después del casamiento. Servían por lo general a Hathor, Bastet, Isis o Neith, es decir a divinidades femeninas, pero también a dioses como Thot, Wpwawt, Monthw y otros,

---

[66] *Urk.*, IV, 238.

[67] *Urk.*, IV, 239.

[68] Edfu II, 182. Citado por MONTET, *op. cit.*, I, p. 66.

[69] *Urk.*, I, 244, 16 y 247, 16. En los templos solares del Imperio Antiguo recibía adoración como complemento femenino de Ra.

[70] *AR*, IV, 331.

o como en este caso a Ptah y al rey. Podían pertenecer al harén del dios como concubinas (*ḫnrt* = "reclusas") *o como esposas del dios* (Amón-Ra)[71], institución que estaba limitada a Amón, aunque también encontramos una *"esposa de Min"*. La directora del harén *("grande o principal de las reclusas"* = *wrt ḫnrt)* de Amón es conocida con el nombre de esposa del dios. Esta institución ha nacido de la teología de la filiación divina del rey, cuyos orígenes se remontan a la vieja teología heliopolitana, como lo demuestra el otro título que la esposa del rey poseía, el de *"mano de dios"*. En ataúdes de la época heracleopolitana figura *"Atum y su mano"* como pareja divina. En el texto de Sabacón (Shabaka) Ptah se sobrepone a Atum y lo que en la teología heliopolitana Atum (Atum-Ra) cumplía con "semen y dedos", Ptah realiza por medio de "dientes y labios". Blackman ha demostrado el origen heliopolitano o solar de la institución tanto en lo que se refiere a las sacerdotisas cantoras y bailarinas como a la esposa del dios. La esposa del dios identificada con Hathor era la esposa del dios sol heliopolitano. Como señala el texto que comentamos "no sólo la gran sacerdotisa del dios sol era identificada con Hathor", también "las sacerdotisas misioneras cuya presidencia ejercía eran llamadas Hathores", pues el texto habla de las Hathores del templo de Atum "*que están de fiesta, sus corazones en regocijo, sus brazos tocando el tamboril, aclamando alegremente la bella figura del faraón*". La identificación de los varios dioses locales con Ra o Atum-Ra ha conducido a la extensión del culto de esas divinidades con las sacerdotisas mismas. que agitaban el sistro, impartían la bendición a los fieles por la ostentación del collar menit (considerada la menit una corporización de Hathor) o hacían sonar el tamboril[72]. Westendorff[73] asigna al collar (menit) y al cetro sekhem, además de su función de apaciguadores, una significación ritual erótica.

LÍNEA 7

— *stn*, tal vez error por el plural *st* ( ), y *ḥr ḏd* o *ḥr* solo, omitidos: *"ellos (dicen)"*.

— *"Tú eres nuestro augusto padre"*, dice el texto de M.H., en vez del *ntk ntf pw ("tú eres aquel que")* del texto de A.S.

---

[71] El templo de Luxor se llamaba *"el harén meridional de Amón"*.

[72] BLACKMAN, en *JEA* VII, p. 8-30. Véase también: *LÄR*, *s.v.* *"Gotteswelb"*, *"Pallakide"*, *"Priesterin"*, *"Atum"*, *"Hathor"*. Y *Lexikon der Ägyptologie*, *s.v.* *"Gottesgemählin"*, por J. Leclant.

[73] *Bemerkungen zur "Kammer der Wiedergeburt" im Tutanchamunsgrab*, en *ZÄS* 94 (1967), p. 139 y sig., especialmente p. 145-146.

— *"Te vi y mi corazón se regocijó: te recibí en un abrazo de oro (sšp.(i) tw m ḳniw n nbw).* Daumas [74], comentando este pasaje de la estela, dice: "La alegría del dios al ver a Ramsés se manifiesta por un don inmediato de vida por «un abrazo de oro», exactamente como la luz solar al tocar la estatua de Hathor, en Dendara, sobre el techo del templo, le daba la vida divina por un abrazo de oro" (p. 15). El oro constituía para los egipcios la materia solar y el dios sol la irradiaba al cielo y al horizonte.

En el "Libro de la Vaca del Cielo" (o "Destrucción de los hombres") se nos dice del dios que se engendró a sí mismo y apareció (como sol, es decir Ra) *"después que tomó la realeza cuando los dioses y hombres todavía vivían en unión y, llegado a la vejez, palabras de rebelión pensaron los hombres contra él: sus huesos fueron de plata, sus carnes de oro, su cabello de lapislázuli verdadero"* [75]. Los reyes, descendientes como eran del dios sol, también eran de oro, como en "Kheops y los magos" del Papiro Westcar, donde de los tres reyes nacidos de Reddyedet se dice de cada uno: *"era un niño de un codo cuyos huesos eran sólidos; sus miembros estaban revestidos de oro y su toca era de lapislázuli verdadero"* [76]. En el Papiro de Ani figura el siguiente pasaje en el himno a Osiris: *"Tus miembros son de oro fino (ḏᶜm), tu cabeza de lapislázuli, tu corona de turquesa"* [77]. En el famoso himno a Ra, en el capítulo XV del "Libro de los Muertos", figura el siguiente pasaje que anuncia la presencia del oro en el nacimiento del dios: *"Homenaje a ti, que te levantas en el oro (nwb), que iluminas(te) los Dos Países en el día en que naciste. Tu madre te engendró sobre su mano e iluminaste la órbita del disco solar* (Aton)" [78].

En las inscripciones de Kanais, el templo de Seti I en el Wadi Mia (ordinariamente llamadas inscripciones de Redesiyeh), que recuerdan los trabajos del rey para proveer de agua a las minas de oro de la región, figura el siguiente pasaje: *"En cuanto al oro, el cuerpo (ḥᶜw) de los dioses, no es asunto de vosotros. Guardaos de decir lo que dijo Ra al comenzar (creando el mundo) a hablar: «Mi piel es de oro fino (ḏᶜm)»"* [79].

---

[74] *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, en *RHR* 149, p. 1-12.

[75] CH. MAYSTRE, *Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des rois*, en *BIFAO* XL (1947), p. 51 y sig., especialmente p. 58 y 59. Trad. en G. ROEDER, *Die Himmelskuh*, en *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 142; ROSENVASSER, en *RIHAO* 3, p. 63 y 40.

[76] LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*..., p. 87; ROSENVASSER, en *RIHAO* 3, p. 93 y sig.

[77] BUDGE, *The Book of the Dead*, II, 1913, p. 353, lám. II.

[78] BUDGE, op. cit., p. 50. Citado por DAUMAS, op. cit., p. 4.

[79] S. SCHOTT, *Kanais, der Tempel Sethos I im Wadi Mia*, 1961, p. 150 y lám. 19, texto C, l. 3.

Personalidad, como personificación del poder creador, especialmente de los alimentos y de la reproducción. De ahí que también el ka pueda definirse como Sustancia, Fortuna y Realeza, como Señorio. Es visto como un poder que actúa desde el exterior. Nace como una persona a la par del individuo, como puede verse en la representación del nacimiento de los reyes en los que el doble —por así decirlo— del rey se distingue por el signo ka (𓎛) sobre la cabeza. En los particulares la importancia del ka aparece con la muerte, después que el individuo ha sido divinizado por los ritos. Su muerte importa para él "*pasar a su ka*". El ka "sería la individualización del mana, del genio de la raza, de la substancia divina". La muerte del individuo significa el retorno a la fuente de donde fue provisto al nacer por sus antepasados con la fuerza sobrenatural del ka [82]. Gardiner califica al ka personificado como "carácter" del individuo. En el Imperio Nuevo se lo encuentra a veces como una divinidad "equivalente a nuestra Providencia" (como pensaban Champollion, Brugsch y Dümichen). Por la misma época se hizo usual atribuir al dios Ra y a su descendiente el faraón 14 ka o atributos. Ursula Schweitzer [83] señala que la lista más vieja de los 14 ka se encuentra según Le Page Renouf [84] en el papiro funerario de Nedyemt, de la dinastía XX-XXI. Los mismos nombres figuran en los relieves de las llamadas procesiones de los Nilos de los templos ptolemaicos. Se trata claramente de los 14 ka del rey, que son idénticos a los del dios sol. Transcribe después los ka del papiro Nedyemt (tomándolos de Budge, *Gods*, II, p. 300) y de los templos de Edfu, Dendera, Tod y Filae.

Los textos no son idénticos pero coinciden en general. He aquí los 14 ka tomados de las listas referidas: la fuerza *(wsr)*, el vigor *(nḫt)*, el honor *(w3s)*, la prosperidad *(w3ḏ)*, el sustento *(ḏf3)*, la duración *(ḏḏ)*, la irradiación *(psḏ)*, el brillo *(ṯḥn)*, la gloria *(šps w)*, la magia *(ḥk3)*, la decisión creadora *(ḥw)*, la vista *(ir)*, el oído —o el oír— *(sḏm)*, el conocimiento o discernimiento *(si3)*.

Puede ser que *irw* designe más bien el "poder creador" pues en Edfu y Dendera figura como *ir k3* con determinativo de pan, es decir, con el significado "*el que crea el sustento*". Algunos de esos valores se encuentran ya en nombres de reyes anteriores a la dinastía XIX, como por ejemplo Wser-ka-Ra, Shepses-ka-Ra, como se ve referidos al ka de Ra. Vandier considera a esas cualidades como divinas, "es, sin duda, porque las posee en grado eminente que Ra es considerado poseedor de 14 kas" [85].

---

[82] En Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1917, t. IX, p. 787 y sig., s.v. "*Personification (Egyptian)*".

[83] *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, 1956.

[84] *Egyptological and Philological Essays*, 1921, IV, p. 240.

[85] *La religion égyptienne*, 1949, p. 132.

MORET ha hecho un estudio brillante sobre el ka en su trabajo *Le "ka" des égyptiens est-il un ancien totem?* (en *Mystères égyptiens*, 1922). Su conclusión es que "es el substratum de todo lo que existe", es tanto el doble como el genio de la raza, dios protector, nombre y sustento; "en el tesoro de las ideas primitivas es la de totem que correspondería mejor al ka" (p. 218). En rigor, ha intentado demostrar la definición de LORET: "el ka de un individuo es su substancia misma, su nombre imperecedero, su totem" (*L'Egypte au temps du totemisme*. Musée Guimet, Bib. de vulgarisation, t. XIX, p. 201). Más importante es su señalamiento que desde los Textos de las Pirámides hay para el difunto principios de vida masculinos kaw ("si para todos los seres vivientes morir es «ir a vivir con su ka», nacer ¿qué es sino salir de un ka primordial?") y principios femeninos (*ḥmswt*), que él (Moret) tomó por "fuerzas malas". Cita para el caso el Monumento de Teología Menfita, publicado por Breasted y de nuevo por Erman (1911). Pero Sethe ha demostrado que la teología menfita (tanto o más antigua que los Textos de las Pirámides) asigna a los *ḥmswt* como a los *k3w* un poder creador. "Y así fueron creadas las potencias masculinas (*k3w*) y determinadas las potencias femeninas (*ḥmswt*) que hacen todo alimento y toda comida." El determinativo de *ḥmswt* es un escudo cruzado por dos flechas como el escudo de la diosa Neith. En los templos grecorromanos a los *k3w* corresponden otros tantos *hmswt*. Propiedades creadoras femeninas de Ra los llama Sethe [86].

"*Los Dos Países están satisfechos con tu ka*", traducen Edgerton y Wilson el texto de Abu Simbel. La traducción "*están saciados o satisfechos*" es por inferencia del texto de Medinet Habu que emplea la palabra *s3w* ( ). Es una palabra que supone salió de la confusión del signo hierático *bn* ( ) con *s3* ( ) que se le parece. El texto de Aksha sabemos que la palabra originariamente era *bng* ( ). Que *bng* tuviera este sentido lo he sostenido en mi nota de p. 13 tomada de *Kush X* donde se establece la confirmación de la definición del Diccionario de Berlín: "Überfluss haben an Speisen (mit *m*). Nä". En los *Belegstellen* (p. 464, 5) los textos que se mencionan son los siguientes: Anastasi V, 15, 3; Karnak (408) D. 19; Abu Simbel (*LD*, III, 194). El texto de Anastasi (GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 64) *irꜥ.k bng m ḫt.k* es traducido por CAMINOS (*Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 246): "*May you abound* (?) *in your property*". El comentario que añade es que: "el Diccionario de Berlín parece haber tomado *bn3w* como un error de transcripción de *bng*, lo que por supuesto es posible, pero de ningún modo seguro". Ahora, con la Estela de Aksha, esa inferencia del Diccionario de Berlín resulta corroborada como exacta. Además, el texto de Karnak, citado en los *Belegstellen* —que Caminos declara "no

[86] *Dramatische Texte*, p. 63-64 (Das Denkmal memphitischer Teologie).

verificable"— pertenece a la Bendición de Ptah que figura en el pilono IX, ala O., al final, frente S., publicado últimamente por Kitchen, en paralelo con los textos de Medinet Habu, Abu Simbel y Aksha. En ese texto de Karnak también figura *bng* en la expresión correspondiente "*Los Dos Países están satisfechos con tu substancia*". Kitchen refiere el texto a fotografía de *RIK*, III (véase mas arriba).

— "*Geb* (es decir, el dios Tierra) *te aporta lo que hay en él*" (es decir, en la tierra).

— Traduzco *ḳbḥ* por "*marjal*" (o "*estero*"). El texto de M. H. y el de Karnak emplean *ḳbḥw* (en plural) con determinativo de un volátil (pato?). El Diccionario de Berlín traduce esta palabra como "*die Sumpfvögel*" (los pájaros del pantano). En el texto de M. H. la palabra parece significar "*el pantano con pájaros*", frase que íntegra es traducida por Breasted "*las lagunas de pájaros* (= bird-pools) *conducen a ti las aves del cielo*" (*iryw-pt* = "*hechuras del cielo*").

La palabra *sywf* de nuestro texto no figura en el Diccionario de Berlín, pero tiene por determinativo un volátil, tal vez un pato y quizás corresponda a la palabra *sriw*, forma escrita de la dinastía XIX, en vez de *sr*, "*pato*", forma antigua de la lista de ofrendas (*Wört.*, IV, p. 192, 6 y 191, 18).

LÍNEA 13

— Sobre Sekhat-Hor, véase la nota 17 y p. 33. Sobre los 14 k3 de Ra que trae Sekhat-Hor, véase la nota a la palabra ka de la línea 12.

LÍNEAS 16-17

— "*Está firme sobre la tierra como los sostenes* (= pilares) *del cielo*". *Sḫnt* está escrita en plural al modo antiguo con tres pilares como determinativo. Lo usual es, sin embargo, que tratándose de pilares del cielo, cuatro pilares sea el número explícito (*E.G.*, signos jeroglíficos: 0 30). Los *Belegstellen* del Diccionario de Berlin citan otras inscripciones de la misma época (din. XIX) en que alternan figuraciones de tres pilares con otras de cuatro. En Medinet Habu, donde los determinativos de la palabra están en buena parte obliterados, Edgerton y Wilson dicen que no hay espacio más que para tres pilares. De todas maneras los cuatro pilares del cielo no son sino un derivado del "mito de la vaca del cielo", sobre cuyo lomo se encaramó Ra cuando llegado a la vejez resolvió abandonar el gobierno de este mundo. Es Nwt, la diosa cielo, la que se transforma en vaca a ese efecto, y Ra ordena que Shu, el dios

aire, la sustente y que dioses guardianes *(ḥḥw)* sean colocados para sujetar firmes las patas de la vaca [87]. El texto de las diferentes versiones ha servido para la decoración de cinco monumentos funerarios reales del Imperio Nuevo, de los cuales el más importante es la tumba de Seti I. Allí, en una sala anexa a la del sarcófago bajo un cielo estrellado, está representada la vaca del cielo sostenida por el dios Shu y afirmada por los dioses guardianes [88].

La apreciación exacta de este texto puede hacerse comparándolo con este otro muy anterior perteneciente a Thutmosis III *"para hacer que Karnak (ipt iswt* = Santos Lugares) *sea como el cielo (que está) firme sobre sus (4) pilares"* [89]. Si bien la vaca del cielo aparece aquí como de época tardía y los 4 pilares del cielo no figuran en los Textos de las Pirámides y sí sólo —como señala el Diccionario de Berlín— a partir de los Textos de los Sarcófagos, la vaca celestial se coloca en los orígenes de la creación: "Tenemos todas las razones para presumir que un mito arcaico ponía en escena una vaca primordial, saliendo del Nun para dar a luz al sol...". "En uno de los relatos cosmogónicos de Esna... los textos hablan de *«la vaca Ahet que dio a luz a Ra»*...". "En Sais, la diosa Neith... estaba estrechamente identificada con la vaca Ahet, y ella fue tradicionalmente considerada como la madre del dios sol y como la iniciadora de la creación". Además, "en textos de inspiración heliopolitana, Shu, el dios aire que separó el cielo *(Nwt)* de la tierra *(Geb)*, ha creado los *Ḥḥw* (espacios infinitos) *«como los pilares que sostienen el cielo»*" [90]. Faulkner [91] traduce *Ḥḥw* por Caos o dioses Caos introduciendo un sentido discordante en los textos que corresponden al análisis e interpretación de Sauneron y Yoyotte (Fórmulas 76 y 80. *C.T.*, II). Ultimamente, H. Altenmüller [92] reclama para los dioses *Ḥḥw* "la función de sostener el cielo, con distintas secciones asignadas al efecto. Actúan, dice, como emanaciones de Shu y se puede ver su figura en el cuerpo de la Vaca del Cielo, en la ilustración del Libro de la Vaca".

---

[87] El relato figura en NAVILLE, *La destruction des hommes par les dieux*, en *TSBA* IV (1875), p. 1-19 y ha sido utilizado en todas las historias que se han publicado después.

[88] El texto de las versiones y la representación de la tumba de Seti I han sido publicados por CH. MAYSTRE, *Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des Rois*, en *BIFAO* XL (1941), p. 54-115. Traducción del texto de la tumba de Seti I, en ROEDER, *Die Himmelskuh*, en *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 142-146. Véase también mi traducción en *RIAHO* 3, p. 63 y 40.

[89] *Urk.*, IV, 843, l. 2.

[90] SAUNERON-YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Egypte ancienne*, en *Sources orientales*, I, p. 30 y 45.

[91] *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I, 1973.

[92] *Lexikon der Ägyptologie*, fasc. 15, 1977, s.v. *"Heh"*, 2.

LÍNEA 17

— *"He construido la Ciudad del Muro"* (= Menfis) es una restitución del texto de la estela —obliterado en esta parte— hecha por Gardiner[93]: [*inb.n.i inbwt*] *prw ity im.f.* Gardiner se apoya para esta restitución en SETHE *(Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägypten*, III, p. 131-133) donde entre otras cosas se dice: "la lectura *inbt* o *inbwt* para los varios nombres de Menfis (Muro Blanco o Muros Blancos, Muro o Muros) es bien verosimil" (p. 133). De ahí su traducción de Muro-ciudad con la significación de Menfis y añade: "el pensamiento que corre por esas expresiones es que Ptah-Tatenen pretende haber construido su asiento y ciudad expresamente para que Ramsés II pueda celebrar allí la fiesta de jubileo, como él mismo había hecho antaño". En cuanto a Pi-Ramsés era sólo la ciudad de Residencia. "A esa ciudad —dice Gardiner —habían concurrido el visir y los altos funcionarios del país, junto con los grandes sacerdotes de las provincias y sus barcas sagradas con los relicarios de los dioses. Después, todos juntos, en una sola procesión solemne y majestuosa, con el faraón en medio de ellos, habrían procedido río abajo a Menfis, para celebrar allí el jubileo bajo el patronazgo del antiguo dios Ptah-Tanen" (p. 194).

Para la oportunidad del jubileo eran construidas expresamente capillas de fiesta para los dioses de los nomos que concurrían en delegación con sus sacerdotes y nobles funcionarios. Y también como es natural se procedía a la preparación de imágenes sacras. Sobre la fiesta de jubileo en Menfis, véase también p. 54 y sig.

— *"cuando apareciste sobre el gran doble baldaquino"* se refiere a la ceremonia de coronación: "el sentarse el rey sucesivamente en el trono del Alto Egipto y del Bajo Egipto".

LÍNEAS 18-19

— *"Vida"* y *"Poder"* están escritos como es usual en los monumentos como jeroglíficos ideogramas: ☥ (*ꜥnḫ*) y ⲩ (*wꜣs*). Figuran aquí con valor de amuletos. *Wꜣs* suele ser traducido como *"fortuna"*, *"suerte"* o *"satisfacción"*. Gardiner[94] ha propuesto la palabra *"dominion"*, en el sentido de *"señorío"* o *"poder"* en contra de *"Glück"* que traduce —aunque con interrogante —el Diccionario de Berlín. También *"Protección"* *(sꜣ)* tiene aquí un valor análogo; y aunque *"Prosperidad"* y *"Salud"* figuran aquí como palabras con todas sus letras, lo usual es que in-

---

[93] *The Delta Residence of the Ramessides*, en *JEA* V (1918), p. 193.

[94] *The Baptism of Pharaoh*, en *JEA* 36, p. 12 y *Ägyptische Studien*, ed., por FIRCHOW, 1955, p. 1-3: *Minuscula Lexica*.

tegren la fórmula "*Vida, Prosperidad y Salud*" con sólo sus signos ideogramas ☥ 𓋴 𓊪 , con sentido augural o de amuleto. En la la línea siguiente —19— "*Vida*" y "*Poder*" (o "*Señorio*") vuelven a aparecer pero esta vez como atributos del rey.

LÍNEA 20

— "*los Nueve Arcos.*" Designación usual desde la época predinástica de todos los enemigos del Egipto subyugados. Gardiner estudia el problema de los Nueve Arcos con relación a los "rkhyt" y su conclusión es que eran predominantemente extranjeros y no parte de la antigua población del país [95] aunque algunas veces figuran Nueve Arcos del Alto y del Bajo Egipto. Gardiner se apoya en Sethe [96] y en Gunn [97].

LÍNEA 22

— "*Tu Majestad florece, tu estando asentado en sus cabezas*". Expresión poco inteligible. En M.H. "*Tu Majestad florece, tu maza estando sobre sus cabezas*" es más claro y parece una interpretación del texto de A.S.

LÍNEA 22 (23 de A.S.)

— [*mn*]*mn.*(*i*) *r sr n.k.* La traducción literal sería: "*Me muevo para anunciar para ti*". *Mnmn* es un verbo que significa "*moverse rápidamente*" ("*move quickly*", dice Faulkner; "*sich bewegen, sich rühren*", dice el Dic. de Berlín y añade: *fortbewegen* con *r*).

En el texto de Medinet Habu no tiene la preposición *r* sino *mnmn.i sr*. Edgerton y Wilson traducen: "*I move*". Según la nota al pie (35b) el sentido sería "*Prosigo*" ("*I go on (to something further)*). Se apoyan para eso en el texto de *Urk.*, IV, 1105, 16, que se refiere a la presentación del visir al rey (en las inscripciones de Rekhmira) con su informe diario, frase que Breasted traduce: "*The visir shall come, proceeding (wbn) from the gate double facade*".

Lo usual parece ser, si se compulsan los ejemplos de los *Belegstellen*, que el significado puede obtenerse simplemente traduciendo *mnmn* por "*venir*", "*ir*", "*moverse*". Así, en el texto del Libro de los Muertos (NAVILLE, *Totb.*) 148, 19: "*lo encontró cuando vino a inspeccionarlos* (los templos)" o en las inscripciones del Bucheum 18, 5, "*su corazón permanece en su lugar propio, sin ser movido* (*n mnmn r ꜥ ḏt*). En nuestro texto una buena traducción podría ser: "*He venido pronto*". Pero *mnmn*

---

[95] *Onomastica*, *I*, p. 101 y 105.
[96] En *ZAS* LVI, p. 47 y sig.
[97] En *ASAE* XXVI, p. 177 y sig.

tiene también el sentido de ser perturbado o sacudido. Por eso Edgerton y Wilson se preguntan: "¿Podría tener la palabra el significado de un arrebato profético o ser el *hnn* de las estatuas oraculares egipcias?". Con el texto de Aksha con la preposición *r* delante de *sr* (*"anunciar"*), es decir, más preciso que el de M.H., la traducción o interpretación mejor podría ser: *"Me siento movido" ("mi movimiento o mi impulso es"*; pero *mnmn* es sólo verbo, no sustantivo).

LÍNEAS 26-28

— Estas líneas de fuerte retórica no son fáciles de traducir de modo que pueda entenderse su significado en idioma moderno.

En la línea 26 hemos traducido *"Maravilla grande y misteriosa no conocida (antes)"*, entendiendo *rḫ* como *rḫ.tw* o *rḫ.ti* suponiendo que la forma pasiva o del pseudo-participio quedó sin escribir. Aunque en el neoegipcio el empleo de *bw* es con perífrasis del verbo *ir*, el verbo *rḫ*, *"saber"*, *"conocer"*, no emplea nunca el verbo auxiliar (*Nä.Gr.*, 2ª ed., Nº 768). En cuanto a la terminación del pseudo-participio puede faltar también *(Nä. Gr.*, 2ª ed., Nº 333, *in fine)* aunque para el empleo de éste con *bw*, Erman trae un solo ejemplo en un caso de deseo no realizado *(op. cit.*, Nº 772, Anm. 2). No he encontrado ejemplo para la pérdida del *tw* pasivo, pero parece estar dado o resulta implícito del sentido de la oración. *bi3(t)* es aquí *"maravilla"* y no *"oráculo"* (POSENER, *Aménémope 21, 13 et bj3j.t au sens d'oracle*, en *ZAS* 90, 1963, p. 93 y sig.), pues se refiere al arribo de la princesa hetea encabezando los tributos y no al preanuncio *(sr)* de este suceso.

— *"El suceso feliz de valentía y victoria es un misterio grande por el que se ha de rogar."* La acción de rogar se refiere al deseo formulado ante los dioses, que puede o no ser concedido: el suceso es un misterio grande para el que ruega por él.

— *"desde el tiempo de los dioses"*. Referencia a la aurora de la historia del país cuando sucesivamente reinaron Ra, Shu, Geb.

La alianza entre Khati y Egipto calificada como un hecho misterioso que ha contado con la providencia de los dioses debía estar consignada, como lo eran los misterios religiosos, en los viejos archivos [98]. La palabra *"concordia"* traduce exactamente la expresión egipcia *"la determinación del país de Kheta de ser un solo corazón con Egipto (ta-Meri)"*. Aunque otra cosa había sido decretada con anterioridad —se dice enseguida—

[98] Ej.: La celebración que ordena Neferhotep, rey de la dinastía XIII, obliga a una búsqueda en el archivo. PIEPER, *Die grosse Inschrifts des Königs Neferhotep in Abydos*, 1929.

lo que prevaleció es el tratado de alianza celebrado entre los dos países en el año 21 de Ramsés II [99]. Y la alianza fue sellada después con el matrimonio de la hija mayor del rey de los heteos con Ramsés II en el año 34 de este rey, es decir, en el año de su 2º jubileo y un año antes de la erección de "la estela de la Bendición de Ptah".

En la cronología adoptada por Drioton-Vandier [100], el tratado data de 1278 y la alianza matrimonial de 1264.

La presentación que se hace en las líneas 25 y 26 de los heteos como súbditos del faraón llevándole los tributos de vencidos y al frente de ellos a la hija mayor del rey *"para satisfacer el corazón del faraón"*, ha encontrado una expresión curiosa en "la Estela del matrimonio" donde a modo de introducción se explica —tras los pomposos elogios del faraón— que los príncipes sirios acostumbraban mandar anualmente sus tributos al faraón, incluso sus hijos y que sólo el rey de Khati se mostraba renuente a hacerlo, por lo que compelido por Ramsés —además de sufrir el país el castigo del dios Sutekh— se decidió a presentarse en súplica al faraón. *"Despojémonos de todos nuestros bienes* —dice a sus nobles— *que mi hija mayor esté al frente de ellos y llevemos presentes de honor al buen dios, para que nos dé paz y que vivamos"* (KUENTZ, *La "stele du mariage" de Ramsès II*, en *ASAE* XXV, p. 251).

La edición de Kuentz es la publicación sinóptica de las estelas de Abu Simbel, Karnak y Elefantina. Se conocen dos textos más: el de Amara, copiado por Fairman y publicado por Kitchen, y el de Aksha, descubierto por la Expedición Franco-Argentina, de la que publicó Kitchen [101] uno de los bloques. Hay también una versión abreviada de esta estela, publicada por LEFEBVRE, *Une version abregée de la "Stèle du Mariage"*, en *ASAE* XXV (1925), p. 34-45.

El nombre que recibió la princesa es *M3t-Ḥr-nfrw-Rᶜ* (Mat-Hor-nefru-Ra) o Maa-nfrw-Ra. Mahornefrure es la lectura que provee la "Estela Abreviada" publicada por Lefebvre; la otra lectura Manefrure es la que figura en los otros documentos en los que se la menciona. La traducción corriente de este nombre sería *"la que ve las perfecciones de Ra"*, como tradujo BREASTED en sus *AR*, III, párrafo 417, nota a.

Varias expresiones de esta estela abreviada así como la grande son similares a las que se encuentra en "la Bendición de Ptah". *Ktkt n pt*,

---

99 Véase LANGDON-GARDINER, *The Treaty of Alliance between Hattushili, King of the Hittites and the Pharaoh Ramesses II of Egypt*, en *JEA* VI (1920), p. 179-205; Wilson, en *ANET*, p. 199-201 y Goetze, *ibidem*, p. 201-203.

100 *L'Egypte*, 4ª ed.

101 *Ramesside Inscriptions*, II, fasc. 5.

mnmn t3[102] *ḥ^cw.f m nbw, ḳsw.f m ḥd, ḥ^cw.f m bi3 n pt* (l. 12 y 18). *(Ramsés) R^c ^cnḫ nfr, n nbw; ḏ^cm n ntrw ("Ra viviente, perfecto, de oro; oro fino* (=electro) *de los dioses").*

LÍNEA 29

— Con la línea 29 comienza la contestación de Ramsés II al discurso puesto en boca de Ptah. El rey se declara *"Ra en sus miembros" (R^c m ḥ^cw.f), "salido de Ra" (pr m R^c).*

LÍNEA 30

— *"Me has modelado a tu imagen"* (lit.: *semejanza y forma*). En el texto de A.S. dice solamente *"has modelado" (msy.n.k)* y falta el pronombre dependiente *(wi)* correspondiente a nuestro *"me"*. Pero, en el texto de M.H., el pronombre dependiente está representado por i solamente, como hacen notar Edgerton y Wilson. En el texto de Amara West, en la publicación de Kitchen, figura *wi*. De todos modos, el pronombre dependiente no es de enunciación forzosa —como puede ser probado con muchos ejemplos— cuando ese sentido resulta del contexto, contando aquí a partir de la frase *"Yo soy tu hijo, a quien pusiste sobre tu trono"*.

LÍNEA 31

— *"para gobernar el país"* (lit.: *"para hacer los negocios del país"), irt mḫr(w) t3.* Breasted (*AR*, II, 340, nota e) muestra que la palabra *mḫr* significa *"negocio"* o *"asuntos"* y que el verbo *ir ("hacer")* se usa con ella para indicar *"llevar a cabo", "realizar"*.

Cita el ejemplo de la biografía de Ineni *(Urk.*, IV, 60 = *ḥr irt mḫrw t3)*, de los Anales de Thutmosis III *(Urk.*, IV, 656, 7 = *irt mhrw wrw. Irt* es aquí infinitivo narrativo —y no *ir.tw* como leía Breasted— como señala FAULKNER, *The Battle of Meggido*, en *JEA* 28 (1942), p. 10, nota cc) y de la tumba de Rekhmira *(Urk.*, IV, 1075 10 = *srwd mḫrw idbwy)*.

La mejor explicación de *mḫrw* ha sido dada por GARDINER *(The Admonition of an Egyptian Sage*, 1909, p. 102, l. 11 del papiro) donde dice: *"Mḫrw* es una palabra interesante de un significado un tanto elusivo, que no puede traducirse (en inglés) siempre con el mismo término". "Parece derivada de la preposición *ḫr* y significar «*lo que pertenece a*»

[102] Véase también EKMAN, en *ZÄS* 38.

o «*es requisito para alguien o alguna cosa*». Cita varios ejemplos donde *mḫrw* puede significar "*trato*" o "*proceder*", "*negocio*" o "*asunto*", "*disposición*" u "*ordenación*". Para *irt mḫrw* la significación sería "*proveer para*" alguien; tratándose del país señala el "*gobierno*", las "*ordenanzas*" o "*disposiciones*" como ocurre en los textos citados más arriba por Breasted. Al fin, *irt mhrw* llegó a ser usada para "*proveer a las necesidades corporales*" o "*provisiones*".

Nuestro texto es traducido por Breasted como "*to settle the affairs of the land*" y por Roeder "*um die Angelegenheiten des Landes zu führen*", lo que importa traducir "*resolver los negocios*" o "*conducir los asuntos*", expresiones mucho más vagas que la palabra "*gobernar*" que hemos adoptado. Para esta traducción hay que suponer que *irt* iba precedida de la preposición *r* (salvo que se suponga que *irt* está por *irti*, pseudo-participio: "*tú haciendo el gobierno del país*"). La preposición *r* falta en A.S., pero está presente en M.H. aunque es seguida allí no por *irt mḫrw* sino por *smn*, "*establecer*", que puede ser el equivalente en significación de *irt mḫr*, "*gobernar*".

— "*lo hice como era al comienzo*" (*ir.i sw mi tp-ʿ*). Es una referencia al tiempo de la creación del mundo. La asunción del reinado importaba una creación de nuevo del Egipto, recreación que significa la vuelta al tiempo primero, a que aluden los textos cosmogónicos: "*cuando el cielo no existía, cuando la tierra no existía, cuando la inundación todavía no subía*"[103].

LÍNEA 33

— La "*augusta fachada doble*" del atrio puede ser el pilono. Prácticamente no ha quedado nada de las construcciones hechas en Menfis, como dijimos más arriba. "*Sus puertas son como el horizonte del cielo*" se refiere a su belleza. Las comparaciones con el cielo se vinculan con el horizonte. El jeroglífico de la palabra akhet (*3ḫt*), traducida por horizonte, es una montaña de dos cimas entre las cuales se encuentra el sol. Originariamente el horizonte era el E. y el O. del valle del Nilo encuadrado entre las cadenas arábiga y líbica sobre las cuales el sol nace y se pone. Con el tiempo llegó a significar el espacio lleno de luz próximo al cielo y el cielo luminoso mismo. La expresión "*como el horizonte del cielo*" se aplica a la belleza del templo o de una nueva capilla, al brillo de sus adornos y estatuas. También la palabra horizonte y las expresiones gran horizonte o bello horizonte se emplean para de-

[103] Sobre ese retorno a la "Primera vez" ilustra claramente el estudio de Sauneron y Yoyotte sobre el nacimiento del mundo según el Egipto antiguo, en *La naissance du monde*, p. 17-88. Véase también mi estudio *Introducción a la literatura del antiguo Egipto* y su apéndice documental en *RIHAO* 3.

signar metafóricamente el templo y sus partes o el palacio, la ciudad de los muertos o la tumba [104].

LÍNEA 34

— *iw ntk wḏ st ḥr.i.* La traducción está hecha conforme Gardiner *E.G.*, 468, 3.

LÍNEA 35

— *ḏrw r.sn* = *"todos cuantos hay"* equivale a *nn ḏrw.sn, "su límite no existe"*.

— *wnḏw*, terneros o toros mochos. Figuran en Abu Simbel sin cuernos. El Diccionario de Berlín (I, 326,2) los define: "Art Rinder (mit abgeschnittenen Hörnen)". Que se trata de una clase especial de ganado vacuno resulta del análisis hecho por GRAPOW (*Die Vogeljagd mit dem Wurfholz*, en *ZÄS* 47, 1910, p. 134-5); Faulkner en su Compendio [105] define *wnḏw* como *"shorthorned cattle"*.

— *"(El olor de) su gordura ha alcanzado el cielo y los moradores del cielo lo han recibido"*. Compárese esta expresión con el relato del diluvio babilónico, donde el sacrificio y la libación de Utanapishtin es recibido por los dioses (*"los dioses olieron el dulce olor"*. Tablilla XI, 160. *ANET*, p. 95, 1ª col.); o con el relato del diluvio bíblico donde el holocausto ofrecido por Noé es recibido por Yahvé (*"Y percibió Yahvé* olor grato". *Génesis* VIII, 20, 21). Compárese también con Levítico, I, 13, 17.

LÍNEA 37

— *ir ḥbw-sd mi ḳd.k tw ḥr sḫmty* ( ). Breasted traduce *"que celebra los jubileos como tú [cuando tú] llevas los dos sistros"*. El supuesto parece ser que se trata de una proposición adverbial subordinada equivalente a las que analiza Gardiner (*E.G.*, 124), en la que de *tw.k* ha sido reemplazada por el determinativo de dios. Quedaría sin explicar el plural de ese sujeto. En el texto de Amara West que transcribe Kitchen en paralelo, el determinativo es el hombre que empuña el bastón, es decir, el funcionario o *sr*. La estela de Aksha repite la de Abu Simbel. No es difícil que se trate de un *tw* superfluo como es frecuente en el neoegipcio y el añadido de la figura divina co-

---

[104] GRAPOW, *Die bildliche Ausdrücke des Ägyptischen*, 1924, p. 28-29.
[105] *A Concise Dictionary of Middle Egyptian.*

rresponde al sentido de la palabra *ḳd* que se refiere a Ptah, y que esto a su vez haya conducido al escriba a una confusión con *tut*, imagen o figura, que es también el significado que tiene *kd*. Lo que explicaría también la transcripción del texto de Amara West. Nosotros hemos suprimido de la traducción esos signos, con lo que la referencia *"llevando los dos sistros"* puede ser tanto al faraón como al dios. Roeder en su traducción ha dejado en blanco el espacio correspondiente a esa palabra.

EL DIOS PTAH DE MENFIS

No está explicado el porqué del reconocimiento de Ramsés II a Ptah de Menfis de todos los bienes que poseía —su calidad de hijo del dios, la coronación y el ejercicio del reinado, la prosperidad del reino, la sumisión del rey heteo y su alianza con Egipto, su matrimonio con la princesa hetea— siendo que en su tiempo Tebas con Amón-Ra y Tanis con Seth eran los ejes del poderío real.

Es verdad que Amenofis III, en las postrimerías de su reinado, favoreció al clero de Menfis sobre el de Tebas y asignó altas funciones sacerdotales a los laicos y que la política seguida antes por Tuthmosis IV de separar el cargo de director de los profetas de todos los dioses del Alto y Bajo Egipto para dárselo a un funcionario civil de la corte[106] puede haber acrecido la posición de Menfis y de su dios. Pero si se examina el papiro Harris del tiempo de Ramsés III, se ve claramente que pese a su posición relevante en cuanto a centro religioso del país, Menfis ocupa en los bienes adjudicados un lugar muy por debajo de Tebas y Heliópolis.

Por otra parte, desde Horemheb el favorecido es el dios Seth. Paramses, *"príncipe hereditario"*, *"visir" "comandante del ejército"*, *"director de los profetas de todos los dioses"* es *" profeta verdadero"*[107] y Seti, *"príncipe hereditario"*, *"visir"*, *"comandante del ejército"* y *"jefe de los profetas de todos los dioses"* es *"primer profeta de Seth"*[108]. En la "Estela del matrimonio" que relata el matrimonio de Ramsés II con la hija del rey heteo es Sutekh el que favorece el arribo a Egipto del rey heteo al frente de sus tropas trayendo a su hija al faraón, *"Ramsés hace una gran ofrenda a su padre Sutekh y ruega en estos términos: «El cielo está sobre tus manos, la tierra está bajo tus pies. Todo lo que sucede es por tu voluntad. Haz cesar (te ruego) la lluvia y el viento del norte*

---

[106] Véase mi estudio *La religión de El Amarna*, 2ª edición, 1973 (*Colección Estudios*, 6).

[107] Con el significado probable de profeta de Seth.

[108] Véase mi estudio *La estela del año 400*, en *RIHAO* 4 (1978), p. 63 y sig., especialmente p. 66.

y la nieve, hasta que me lleguen las maravillas que me has asignado» "[109]. El ruego es atendido por Sutekh y el cortejo llega sano y salvo a Ramsés-mery-Amón (= Pi-Ramsés). Pero el texto explica que la princesa era hermosa y que el faraón la amó más que a ninguna otra, como una buena fortuna dispuesta por su padre Ptah-Tenen (Tatenen). Es decir, concuerda con la "Estela de la bendición de Ptah".

En el ejército que va a combatir en Kadesh, el regimiento de Ptah ocupa posición pareja con Sutekh, Amón y Ra. En el relato de las campañas es Amón-Ra el invocado. Ramsés II llama a su padre Amón cuando se ve solo, rodeado por el ejército heteo y sus confederados[110]. En el tratado de paz entre Egipto y Khati los dioses testigos egipcios son Amón, Ra y Seth, pero Ptah no figura expresamente mencionado[111].

Pienso así que sólo una razón de orden teológico ha hecho de Ptah, el dios de Menfis, el benefactor de Ramsés II, como está enunciado en la Bendición que lleva su nombre. La primera razón de orden teológico puede ser la calidad de creador que asigna a Ptah la teología menfita, conocida también con el nombre de Piedra de Sabacón (Shabaka). Es una calidad que está claramente señalada en el comienzo de la "Bendición de Ptah", tanto respecto del engendramiento del rey mismo como de los dioses y los objetos integrantes del reino. En el "Monumento de teología menfita" como llamó Erman al texto de Sabacón, Ptah-Tatenen (es decir, *"la tierra que emerge"*) es especialmente el engendrador de Atum, actúa por medio de su corazón y su lengua, que son los símbolos de Atum. Este dios, que es llamado en la teología menfita por el gran nombre de Tatenen —como en la "Bendición de Ptah", se ha sobrepuesto a Atum de la teología menfita. El semen y las manos de Atum en la teología menfita no son sino los dientes y los labios de la boca de Ptah, dios que crea por medio de su corazón (Horus) y su lengua (Thot). Lo que abarca en su creación, en el mundo y en el hombre, está explicitado en el texto del "Monumento"[112].

---

[109] Es decir, Ramsés II. KUENTZ, *La stèle du mariage de Ramsès II*, en *ASAE* XXV, p. 233-234, líneas 37-38.

[110] GARDINER, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, 1960, p. 11. The Literary Record: *"Mirad, Amón me ha dado su victoria"*.

[111] *ANET*, p. 200 y 201.

[112] Texto y traducción en SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, 1928; JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis (Shabaka Inschrift)*, 1940. Traducción sola: A ROSENVASSER, *Apéndice* a la *Introducción a la literatura egipcia*, en *RIHAO* 3 (1976). Traducción de las partes principales y comentario en ROSENVASSER, *Nuevos textos literarios del Antiguo Egipto. Los textos dramáticos*, 1936. Las partes esenciales del "Monumento de teología menfita" son dadas en traducción y texto por M. SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, 1946, p. 18-30, bajo el subtítulo *"The Oldest Document about Ptah"*. Véase también *La naissance du monde*, 1959, editado por Esnoul et Alii *(Sources Orientales*, 1) y mi reseña crítica en *JNES* XXI (1962), p. 313-316.

Por otros textos —concordantes con el de Sabacón— Ptah es un dios primordial que se ha engendrado a si mismo y además un dios andrógino: padre y madre de todas las criaturas —calidad que es común por otra parte a todos los dioses creadores— como ha sido señalado por E. Otto [113]. Un lugar aparte ocupa su carácter de artífice, su capacidad para modelar y esculpir, tal vez más obra de las manos y la inteligencia que de la boca y el pensamiento sustentada por el "Monumento" [114].

Paréceme más decisivo para la adopción por Ramsés II de Path como patrón o benefactor, su calidad de dios del destino en cuanto *"dios de los años" (nb rnpt)* y su fusión con Tatenen, dios del comienzo ctonio primordial. Es una modalidad que aparece señalada en la oportunidad del acceso del faraón al trono y sobre todo cuando la celebración del jubileo real, ocasión de la renovación de su realeza. La accesión al trono es un suceso determinado en el cielo por la decisión de los dioses. En el ritual de coronación actúan sacerdotes que obran conforme al consejo y la decisión de los dioses [115]. Entre las diversas ceremonias del ritual de coronación [116]: la presentación al dios del Imperio y la purificación, la colocación de las coronas del Alto y Bajo Egipto por Horus y Seth (o Thot), el sentarse del rey en los tronos de una y otra parte del país, más las ceremonias anexas de la unión de los Dos Países, la erección del pilar dyed, la vuelta al muro, una de las más significativas que se coloca junto a la coronación misma —como parte de ella— es la determinación o establecimiento de los Anales. En su forma más antigua es una ceremonia delante de Atum en Heliópolis, que cumplen el dios de la escritura Thot y su compañera Seshat, consistente en consignar en las hojas del árbol sagrado Ished (tuya) los nombres y años del rey. La escena es un motivo preferente de decoración en la época ramésida. Después pasó también al culto funerario y al de Osiris en sus misterios.

El fenómeno del sincretismo religioso ha hecho que Ptah, heredero de la teología heliopolitana, asumiese el papel de Atum en esa ceremonia del ritual de coronación. El papel de Ptah como Atum parece dominante en la fiesta de jubileo real *(ḥb-sd)*. Algunas inscripciones de la época ramésida señalan simplemente que el ritual ha sido cumplido en Heliópolis delante de Atum, pero otras mencionan que la ceremonia se ha cumplido en el árbol ished en Menfis.

Llama la atención que la "Estela de la Bendición de Ptah" date del año 35 del reinado de Ramsés II, es decir, un año después de la celebración de su segundo gran jubileo, oportunidad en que Ptah ha reno-

---

113 *Die Lehre von den beiden Ländern in der ägyptischen Religiongeschichte*, 1938, (*Studia Aegyptiaca*, 1)

114 Véase SANDMAN HOLMBERG, op. cit., bajo el título *"Ptah as Craftsman"*.

115 El dios padre del rey pone en su corazón los nombres del protocolo real, como han sido concebidos por ellos. *Urk.*, IV, 261.

116 El más antiguo del que quedan restos es el de Buto.

vado seguramente la inscripción de su nombre en el árbol ished, así como sus años de jubileo por miles y millones de años y ha consignado los "anales" de su reinado por los años de los años.

En el templo de Aksha, en el muro O. del atrio, subsiste un fragmento de una inscripción relativa a la coronación: *...rnpwt gnwt.f ḥfn ḥr išd špss di ʿnḫ ḏt... "los años de sus Anales son cientos de millares sobre el árbol sagrado ished, a quien es dado vida eternamente"* [116 bis].

En el templo de Derr, de los templos de la Nubia de Ramsés II, se puede ver a Ramsés II arrodillado en el árbol y ante él están Ptah y Sekhmet. Las inscripciones dicen así — junto a Ptah: *"Te he dado mi tiempo de vida en calidad de rey como (la vida de) Ra todos los días"*. Junto a Sekhmet: *"Te he dado el tiempo de vida de Ra y jubileos* (= fiestas sed) *en calidad de Ra-Harakhte como Ra todos los días"*. Sobre toda la escena, dice así: *"Palabras a decir por Ptah, señor... a su hijo User-maat-Ra Setep-en-Ra. «Testifico tu nombre sobre el árbol sagrado ished para llevar a cabo muchísimos jubileos»* (= fiestas sed). *Palabras dichas por Sekhmet, la grande, la amada de Ptah: «Te he dado el tiempo de vida de Ra»"*. En otra inscripción del templo de Derr: *"Te doy los años de Atum eternamente. Palabras a decir por Thot, señor de palabras divinas, escriba de la verdad de la Enneada divina, a su hijo amado, señor de los Dos Países, señor de ceremonias de User-maat-Ra Setep-en-Ra: «Establezco tu nombre sobre el árbol sagrado, ished, consignándolo con mis propios dedos como ha sido ordenado por tu padre Ptah-Tatenen. Te he dado millones de años y cientos de miles de jubileos* (= fiesta sed) *como Ra eternamente»"* [117].

En Beit el-Wali, en el templo de Ramsés II, la referencia al árbol ished figura sólo incluida en el nombre de Horus del protocolo del rey: *"Ra-Harakhte, toro fuerte, amado de Maat, el poseedor de jubileos como Ra, grande de victorias, cuyos anales son cientos de miles de años sobre el augusto árbol ished"* [118]. En Karnak, en la sala hipóstila, lado E. del muro S. [119], se menciona expresamente el árbol ished en Menfis. La inscripción dice así: *"Palabras dichas por Thot, señor de Ḫmwnw* (Khmunu = Hermópolis). *«Te he consignado millones de jubileos* (= fiestas sed) *pues tus años son como la arena de la playa. Todos los países y los países extranjeros juntos están bajo la planta de tus pies. He diseñado tu protocolo como Horus, toro fuerte, uno que ama la verdad, estando firme sobre el árbol sagrado ished en Menfis y hecho firme en la residencia meridional* (= Tebas)*»"*. En la representación Thot presenta el nom-

---

[116 bis] De mi Cuaderno de Notas de la primera campaña de excavaciones.

[117] Segunda sala hipóstila, muro E. BLACKMAN, *The Temple of Derr*, 1913, lám. 34.

[118] Leyendo *gnwt* donde dice *mnn*, aparentemente por una confusión del hierático. *The Beit el-Walli Temple of Rāmesses II*, 1967, p. 12 (*Oriental Institute Nubian Expedition*) (nota de Wente).

[119] Ilustrada en LEGRAIN, *Temples de Karnak*, 1929, p. 237 y fig. 143.

bre en el árbol, el rey está arrodillado en el árbol ished, delante del rey están en sus tronos Amón-Ra y Khonsu.

Helck, que ha estudiado minuciosamente todos los varios casos de la "inscripción del nombre sobre el árbol ished"[120], cree que las representaciones plásticas de los monumentos son sólo la figuración de episodios supuestos que ocurren en el cielo cuyo efecto se vuelve visible (esto es, las hojas con los nombres inscriptos) en el ámbito humano. Por lo menos en su forma primera que atañía sólo al nombre de coronación. El añadido de años de reinado, jubileos y anales sería secundario o posterior. La idea de Helck es que esas escenas no constituían un ritual. Debemos pensar, sin embargo, que si lo era y que enlaza con todas las ceremonias de la coronación que tenían lugar en Menfis desde los comienzos del estado egipcio. Nada más natural que la instalación de un árbol ished en Menfis. Desgraciadamente nada ha quedado de la vieja Menfis, donde es seguro que Ramsés II erigió en el templo de Ptah la estela original de la Bendición de Ptah.

Las inscripciones ramésidas[121] señalan un árbol ished en Menfis, pero no siempre es Ptah el que preside la escena. Hay veces que la presencia es de Amón o Amón-Ra. El fenómeno se explica por el sincretismo religioso: la incorporación de la teología heliopolitana y el dios Atum. Otras veces la ceremonia se cumple como antaño en presencia de Atum o Atum-Ra, como vemos por ejemplo en el Ramesseum (*LD*, III, 169).

Aunque las veces que Ptah-Tatenen aparece presidiendo el otorgamiento de los nombres del rey, sus años de reinado y los anales, no parece sobrepasar la de los otros dioses como Amón, Ra-Harakhte, Nekhbet, no cabe duda de que Tatenen, asociado siempre con Ptah, como Path-Tatenen, es el que da largos años de gobierno al rey y provee a sus jubileos o fiestas sed. Tal, por ejemplo, como está consignado en el templo de Derr, erigido por Ramsés II —como vimos más arriba— en las palabras de Thot, donde los millones de años y los miles de jubileos han sido consignados en el sagrado árbol ished, por orden de Ptah-Tatenen. Tatenen es "*el pais emergido* —señala la tierra— que se ha levantado del océano primordial". "Tatenen es un dios primordial ctonio. Suya es la profundidad de la tierra; él ha creado lo que hay en la Dat. El recibe al sol al anochecer. De él provienen los tesoros minerales que descansan en la tierra; y él dispensa lo que de ella brota, frutos y alimentos." Tatenen es el fundamento primordial de todo ser. "*Padre de los dioses, gran dios del tiempo primero, formador de los hombres, creador de los dioses, el que primero apareció como dios primordial, del cual vino todo lo que llegó a ocurrir*", como dice Ramsés III en el Papiro Harris[122].

---

120 *Ramessidische Inschriften aus Karnak*, en *ZAS* 82 (1957), p. 117-140.
121 HELCK, *op. cit.*, p. 120-121.
122 *AR*, IV, 308. *LÄR*, s. v. "*Tatenen*".

El dios primordial, el dios de todo comienzo, es también el señor de los años o del tiempo. Por eso, Tatenen da a los reyes largos reinados y jubileos o fiestas sed. El hecho es patente en tiempo de los ramésidas pero reposa en una tradición antiquísima que tiene que ver con los comienzos de la reyecía unificada. En el papiro Harris I, 49, 10[123] figura Ramsés III diciendo en la plegaria a Ptah: *"Hice para ti el primer jubileo de mi reinado como una muy grande fiesta de Tatenen. Multipliqué para ti los sacrificios en la sala de la fiesta de jubileo y te fue ofrecida allí una fiesta de ofrendas consistente en oblaciones de pan, vino, cerveza, etc... Los dioses del Sur y del Norte fueron reunidos en su interior. Restauré tu templo y las salas de jubileo caídas en ruinas desde el tiempo de los reyes anteriores"*.

"El dios por obra del cual la tierra *(t3)* salió de su sopor o cansancio *(nn)*[124], es decir, de su estado caótico, es al mismo tiempo el que unificó a los Dos Países y con ello modelo primordial del rey. Por eso, el rey dios Horus y Tatenen pueden confundirse en una sola personalidad: Horus-Tatenen"[125]. Se apoya Bonnet en el "Himno a Ptah" de Berlín[126]: *"Te has levantado sobre el país, durante su cansancio —habiéndose incorporado él después— tú estando en tu figura de Tatenen, en tu existencia de «el que junta a los Dos Países»"*. Y también en el "Monumento de teología menfita", donde se dice que *"pesaroso Geb de que la porción de Horus fuese igual a la de Seth* (después que hubo partido el Egipto dando el Alto Egipto a Seth y el Bajo Egipto a Horus), *habló a la Enneada (diciendo): «He resuelto, Horus, que tú seas el sucesor al trono, tú solo, el heredero...». Y Horus se levantó (como rey) sobre el país. El es el unificador de este país con el nombre protocolar* (= grande) *de Ta-tenen, el que está al Sur de su muro, el señor de la eternidad"*[127].

Kees ha resumido bien estas cuestiones sobre el papel fundamental de Menfis y de Ptah-Tatenen, su dios como patrón de la coronación del rey y de las fiestas de jubileo, tanto en su obra *Das Alte Ägypten. Ein kleine Landeskunde*, 1958, como en su *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, 1956. En la primera[128] dice: "La vuelta a los muros pertenecía a la fiesta de la coronación... también a la fiesta agrícola del subterráneo Sokar... que hacía «la vuelta a los muros» al comienzo de la roturación. Lo mismo hacía el toro sagrado en la «carrera del Apis» cuando era conducido a la solemne procesión, suceso del que dan cuenta regular los Anales tinitas. En Menfis tenía lugar también la erección del pilar dyed, rito que aseguraba la duración del señorío. La significación mítica de la

---

[123] *AR*, IV, 335.
[124] Juego de palabras con el nombre Tatenen.
[125] *LÄR*, s. v. *"Tatenen"*.
[126] Wolf, *Der Berliner Ptah-Hymnen*, en *ZÄS* 64 (1929), p. 23, l. 16-19.
[127] Junker, *Die politische Lehre von Memphis*, 1941, p. 34 (*APAW*, 6).
[128] P. 81.

erección traducía simbólicamente la suerte de Osiris: su muerte y su resurrección en el hijo, el rey dios. La ceremonia fue trasladada por eso al día anterior a la coronación conforme al dogma de los reyes Horus (primer mes del invierno), esto es, al día 30 del cuarto mes de la inundación, que era también el final de la fiesta de Sokar".

"Menfis supo valerse del favor de la historia. Su mito anudaba todos los acontecimientos decisivos del rey dios con su suelo y sus dioses... En el templo menfita se conciliaron los dos dioses Horus y Seth, cuyas fuerzas en pugna reunían los reyes tinitas, recibiendo Horus, en la figura del dios primordial Tatenen, el señorío sobre los Dos Países, y Seth, en cambio, el del cielo... Menfis llegó a ser la *«balanza de los Dos Países»* o *«La vida de los Dos Países» (ankh-tawy)* como se llamó uno de sus barrios. La dualidad estaba, según las creencias egipcias, en la formación del mundo, cuando el «Señor uno» (es decir, Geb) separó el cielo y la tierra y los sexos. Pero la realeza divina es el espejo de la ordenación del mundo, de ahí que la doctrina política se exprese en formas duales".

"En Menfis reposaba también el dios Osiris —imagen del rey muerto. Por eso Menfis es el «almacén de granos» del Egipto, pues allí duerme el gran dios de la fructificación, que encontró la muerte en las aguas nuevas de la inundación...".

En la segunda obra arriba mencionada [129], Kees afirma lo siguiente: "Pero Menfis tenía sobre Heliópolis la ventaja de haber crecido, desde la unión de los Dos Países, en el papel de la verdadera capital del reino. De Menfis arrancaba el recuerdo del histórico triunfo de Menes sobre el Bajo Egipto... De ahí que las fiestas capitales del reino divino estuviesen ligadas a Menfis. Y fiestas menfitas de los dioses fueron en ella incorporadas. La «Vuelta alrededor de los muros» llegó a ser parte esencial de los ritos de coronación, ceremonia cuyo carácter histórico tenía la designación oficial de «Reunión de los Dos Países» ".

"El día de la coronación y el jubileo gubernamental de los 30 años —la llamada fiesta sed— reciben la calidad de festividades de fundación del reino, en las que todos los dioses y todos los grandes del país toman parte. También, en la fiesta sed se repite la vuelta a los muros, y seguramente no fueron los ramésidas los que especialmente pusieron esta fiesta bajo el patrocinio de Ptah-Tatenen. Tal vez llevaba Ptah como señor de este trascendental día de fiesta (el primer día de la estación del invierno) el apodo de «señor del año»" [130]. La referencia del Texto de las Pirámides 1520 a: *"Alto es el Señor de la Rectitud en el día de la fiesta del comienzo del año"* —es decir, el Señor del Año— es, según Sethe, al dios Ptah. El título está vinculado —dice— con el papel desempeñado por el dios en la fiesta del jubileo *(ḥb-sd)* de los reyes egipcios".

---

[129] *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, p. 296.
[130] SETHE, *Dramatische Texte...*, p. 76.

"También la antigua costumbre menfita de la «carrera de Apis», en un tiempo una celebración para hacer fructificar los campos por el señor de los rebaños, encontró correspondencia con el ritual de fiesta de los reyes tinitas. Apis acompañaba al rey, con «rápido curso», en cuatro vueltas alrededor del campo que, como acto de consagración en la tradición del campo del templo al dios, ocupaba el lugar central de toda fiesta sed" [131].

No cabe duda de que Ramsés II vio en Ptah-Tatenen —el dios del origen del país y de la institución monárquica— la fuente de su destino en años y felicidad. Es difícil saber si descubrió ese sentido de su existencia con la celebración de su primer jubileo. El hecho cierto es que multiplicó desde entonces sus fiestas sed [132].

"La Bendición de Ptah" es del año siguiente a la segunda celebración, cuatro años después de la primera. La multiplicación de la fiesta

---

[131] La corrida de Apis correspondía al Bajo Egipto; para el Alto Egipto, el precursor del rey era el dios Wpwaut que en la "tradición (= transmisión) del campo" hacía las cuatro vueltas. La mayor parte de estas consideraciones están basadas en los trabajos de Sethe ,entre ellos los *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, 1905, y de éstos el capítulo 6: *Menes und die Gründung von Memphis*. De este trabajo paréceme significativo mencionar los siguientes pasajes —referentes a Heródoto II, 99: "Además de secar el terreno de Menfis, desviando con un dique el río, y la fundación de Menfis, Menes habría fundado —según relación de los sacerdotes menfitas— en la nueva ciudad, el santuario de Ptah (Hephaistos)". "Es una tradición cuyas huellas se prolongan, como ha señalado Erman (en *ZÄS* XXX, 1892, p. 43 y sig.), al Imperio Nuevo. Sobre el monumento (paleta) de un artista (grabador) —el que como tal adoraba a Ptah de Menfis, dios protector de su oficio— son invocados juntos un Ptah de Ramsés Miamun y un Ptah de *Mn-nꜣ*, esto es, un Ptah al que Ramsés II erigió un templo, y un Ptah al que *Mn-nꜣ* erigió un templo. En este fundador de un templo de Ptah, llamado *Mn-nꜣ*, no se puede dejar de reconocer al rey Menes, el que habría fundado el templo de Ptah de Menfis". Un vestigio más antiguo de la misma tradición es el título viejo de rey de los Dos Países (*nsw tꜣwy*) asignado a Ptah como unificador de los Dos Países. El templo menfita de Ptah fundado por Menes tiene desde muy antiguo el calificativo "*al Sur de su muro*" (*rsy inb.f*). El muro que estaba al N. del templo es el Muro Blanco, es decir, la antigua ciudad de Menfis, de ahí el título de "*Ptah, el que está al Sur del Muro Blanco*" (*Ptḥ rsy inb ḥḍ*).

[132] El 2º jubileo en el año 34, el 3º en el 37, el 4º en el 40, el 5º en el 43, el 6º en el 46, el 9º en el 54, el 10º en el 57, el 11º en el 60 (Borchardt, *Jahre und Tage der Krönungs-Jubiläen*, en *ZÄS* 72, 1935, p. 52 y sig., y R. Mond-O. Myers, *Temples of Armant*, 1940, lám. 93, 1, p. 163 para las tres últimas fechas). El fragmento que reproduce la lám. 93, 3 de la última obra mencionada, con su mención de "*Año 63, primer mes del invierno, día 1...*" y "*Año 6(5) o 6(6), primer mes del invierno...*" parece referirse a otros dos jubileos: el duodécimo y el décimo tercero. Se trata de inscripciones en las que el rey comisiona como era usual a un alto funcionario (el escriba real Yupa, en el año 54; el visir Neferronpet en los años 57 y 60) para que anuncie la celebración del jubileo próximo (9º, 10º y 11º), anuncio que se haría al final del año anterior de reinado según supone von Beckerath (*Das Thronbesteigungsdatum Ramses II*, en *ZÄS* 81, 1956, p. 1-5).

después con la celebración de cada tres años acusa claramente el beneficio que esperaba de Ptah-Tatenen. Podemos pensar que la actitud de Ramsés II influyó para que en los sucesores ramésidas domine una fuerte preocupación por la prolongación del reinado y de la existencia. Ramsés III se califica a sí mismo en su nombre *Nbty* (Dos Señoras) como "*grande de jubileos, como Tatenen*", y su nombre de Horus de Oro como "*señor de los años como Atum*" [133]. Y pide para su hijo "*un grande y prolongado reino, y jubileos grandes y fuertes, como Tatenen*" [134]; "*que permanezca sobre tu trono como rey de los Dos Países, como Horus el Toro fuerte amado de Maat*" [135]. "*Amón-Ra ha establecido a mi hijo sobre mi trono... él ha asumido la corona atef, como Tatenen... Amón ha decretado para él su reino sobre la tierra; ha doblado para él su tiempo de vida, más que a ningún otro rey*" [136]. Obsérvese cómo en todos los casos el modelo o patrón de jubileos y larga existencia es Tatenen.

El pedido de un reinado de doble duración que el de Ramsés II, aparece formulado por el mismo Ramsés IV en su estela de Abidos [137]: "*Y doblarás (se refiere a Osiris) para mí la larga duración, el prolongado reinado del rey Ramsés II, el Gran Dios, porque más son los grandes hechos y beneficios que hago para tu santuario... en estos cuatro años, que los que hizo para ti el rey Ramsés II, el Gran Dios, en sus sesenta y siete años. Y tú me darás una larga existencia con el prolongado reinado que le diste a él... porque tú eres el gran señor de Heliópolis, porque tú eres el gran señor de Tebas, porque tú eres el gran señor de Menfis*" [138]. En su protocolo, Ramsés IV se califica con su nombre de Horus "*señor de jubileos como su padre Ptah-Tatenen*" [139]. Todavía Ramsés VI construye su nombre de Horus de Oro con los calificativos de "*rico en años como Tatenen, soberano, señor de jubileos...*" [140]. La decadencia de los ramésidas condujo al fin de la dinastía con la usurpación del gran sacerdote Herihor. Bajo el reinado del último de los ramésidas, Ramses XI, Herihor aparece delante del dios Khonsu con una petición por cierto no para Ramsés XI sino para sí mismo. Un oráculo prometió a Herihor 20 años más (de poder), "no se sabe si como rey o como gran sacerdote", dice Breasted [141].

---

133 GAUTHIER, *Le livres des rois d'Egypte*, III, p. 129.

134 Papiro Harris, 42. *AR*, IV, 304, Plegaria a Ra.

135 Papiro Harris, 56, b. *AR*, IV, 351, Plegaria a Ptah.

136 Papiro Harris, 79. *AR*, IV, 411 y 412. Este texto es, en realidad, obra de Ramsés IV, pues en este final del papiro se hace hablar a Ramsés III como ya muerto: "*Mira, he ido a descansar al Mundo Inferior, como mi padre Ra, me he mezclado con los grandes dioses en el cielo, la tierra y el Mundo Inferior*" (*AR*, IV, 411).

137 *AR*, IV, 471.

138 Aquí Osiris es identificado con Ptah-Tatenen y Sokar.

139 GAUTHIER, op. cit., III, p. 179 y sig.

140 *AR*, IV, 473.

141 *AR*, IV, 613-618.

Si se hubiesen conservado las construcciones que hizo Ramsés II en Menfis, probablemente sabríamos cosas más precisas acerca del favor especial que ese faraón atribuía a Ptah-Tatenen en su vida y reinado. En "la Bendición de Ptah", Ramsés menciona *"haber agrandado el templo de Ptah en Menfis, haberlo protegido con obras imperecederas, con excelente obra de piedra, labrado con oro y piedras finas"* (l. 32). Describe allí el atrio, las puertas, el templo mismo (sala hipóstila ?) y la capilla secreta (santuario) con la estatua del dios. Desgraciadamente, nada ha quedado en sus trabajos que perecieron con la ciudad misma. En la "Gran inscripción de Abidos" menciona que erigió una estatua de su padre Seti I, en Menfis, en el templo que construyó allí. Sobre las construcciones de Ramsés II en Menfis, Breasted [342] dice: "Ramsés II construyó con largueza en Menfis, y un templo situado al sur del lago sagrado era principalmente su obra. Uno de sus templos allí se llamaba «*La-casa-de-Millones-de-Años-del-Rey-Usermare-Setepenre-en-la-Casa-de-Amón-en-Menfis*». Pero las obras de Ramsés II en Menfis han perecido con la ciudad...". "Referencias al templo de Ptah de Ramsés II son raras...".

A continuación Breasted comenta y traduce la inscripción encontrada en las ruinas del templo menfita de Ptah, probablemente obra de Ramsés II, publicada por Daressy en *ASAE* III (1903), p. 27-28. Estaba sobre una gran estela [343] que marcaba la "Estación del rey" o estación ceremonial ocupada por el faraón durante las ceremonias oficiales rituales. La coronación misma figura a cargo de Amón —como era usual en el Imperio aunque originariamente era un atributo de Ra a cumplirse en Heliópolis— pero la inscripción señala que la "Estación del Rey" y el templo en que fue erigida estaban dedicados a Ptah al Sur de su Muro: *"Lo hizo como su monumento para su padre Ptah al Sur de su Muro, haciendo para él una «Estación del Gobernante», de piedra arenisca contra (el muro del santo de los santos)... sus puertas de cedro verdadero, para hacer espléndida la Casa de Ramsés, para purificar el camino que pisa su padre Ptah... Le dio de nuevo una casa... de toda piedra preciosa; las astas de sus banderas son de cedro verdadero... Una sala grande fue hecha...".*

A pesar de que en la inscripción figura que Amón ciñó la corona de Ramsés II, pienso —por lo expuesto más arriba y por esta referencia del texto a Ptah al Sur de su Muro— que buena parte del ritual de coronación debe de haberse cumplido en Menfis. Además, en la "Bendición de Ptah" (l. 17) dice Ptah-Tatenen: *"Puse firme tu corona con mis propias manos, cuando apareciste sobre el doble gran baldaqui-*

---

[342] *AR*, III, 530.
[343] Alta de 3 m por 0,78 de ancho.

no"[144]. No está claro si la referencia de la "Bendición de Ptah" es a la fiesta inicial de coronación o a alguna de sus renovaciones anuales. En la estela descubierta por Daressy, la mención de la "Estación del Rey" alude al oráculo que solía señalar al rey elegido por la decisión del dios. "Como en las coronaciones de Tuthmosis III y Horemheb, Amón apareció en público, emitió un oráculo proclamándolo rey y procedió al palacio para coronarlo"[145].

No es difícil que parte de las ceremonias descriptas en los textos tuviesen lugar en el cielo[146]. Además, conocemos casos de doble coronación. La reina Hatshepswt figura coronada por Atum (con palabras de Thot) y después delante de Amón[147].

Una inscripción y relieves de un bloque de piedra que guarda el Museum of the Royal Literary and Scientific Institute de Bath (Gran Bretaña) se refieren a la coronación de Ramsés II en Heliópolis (A. W. SHORTER, *Reliefs showing the Coronation of Ramesses II*, en *JEA* XX, 1934, p. 18 y sig.). Pero Gardiner, refiriéndose a este hecho dice: "...hay indicaciones de que Menfis ha sido muy a los comienzos —como estaba destinada a llegar a ser más tarde— el lugar ortodoxo para esta gran celebración nacional. ¿Qué otra interpretación puede inferirse del hecho de que el Papiro Wilbour tiene tanto que decir respecto de una institución propietaria de tierras menfita llamada «*Gran Asiento de Ramsésmery-Amón en la casa de Ptah*»? Es sabido que Menfis era mirada como el lugar normal para la fiesta Sed y que ésta era en esencia sólo una renovación de la coronación. De hecho, Ramsés II aparece haber sido coronado en Heliópolis, si hemos de prestar crédito al interesante bloque con relieves publicado por Shorter. Heliópolis podría parecer el lugar más adecuado, puesto que el dios Atum era el rey *por excelencia*, en tanto que Ptah, aunque a menudo calificado con el epíteto *Rey de los Dos Países*, nunca es representado con las insignias de la realeza (SANDMAN-HOLMBERG, *The God Ptah*, cap. III). Quizás fuese la memoria de Menes lo que conectó tan profundamente a Menfis con la coronación. Por supuesto, se puede conjeturar que las ceremonias fueron cumplidas separadamente en cada una de las tres grandes capitales" (*The Coronation of King Haremhab*, en *JEA* 39, 1953, p. 22-23).

P. Montet[148] nos dice respecto de Menfis: "Menfis ha sido explorada por Caviglia y Sloane (*Description de l'Egypte, Antiquités, Des-*

---

[144] Referencia a la ceremonia de la aparición (*ḫc*) del rey sucesivamente en el trono del Alto y Bajo Egipto, en el ritual de coronación.

[145] *AR*, IV, p. 225. Sobre la Estación del Rey (*ḫrw n nb*) véase BREASTED, *A new chapter in the life of Thutmose III*, en *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde*, II, p. 5 y sig.

[146] Véase *LÄR*, s. v. "*Krönung*".

[147] *AR*, II, 226-7 y 228 ± NAVILLE, *Deir el-Bahari*, III, 4 (citado por Breasted).

[148] *Géographie de l'Egypte ancienne*, I, 1957, p. 29 y sig.

criptions, II, cap. XVIII), por Flinders Petrie (*Memphis*, I-III, 1909-1910) y sobre todo por los sabios del Service des Antiquités de l'Egypte, Mariette, Grébaut, Daressy, Ahmed Badawy (MARIETTE, *Monuments divers*, lám. 30-35; MÁSPERO, *Le Musée Egyptien*, I, 9-13; *Ann. du Service* III, 139-150, 23-7; II, 241-2; XXVII, 211-27; XXIII, 47-8; VIII, 120-1). Esas excavaciones han hecho descubrir un gran número de estatuas, estelas y bajorrelieves (PORTER-MOSS, *Topogr. Bibl.*, III, 217-28), pero de los edificios sólo quedan pocas cosas. Los vestigios del templo de Ptah que consisten esencialmente en dos muros construidos por Ramsés II están comprendidos entre las aldeas de Mit-Rahineh, el Kom el-Nawa (el texto dice erróneamente el-Hawa), el Kom el-Qala y el Kom el-Fakhry (Fig. 7 = plano de Menfis tomado de PORTER-MOSS, III, 216, a su vez adaptación del que figura en PETRIE, *Memphis*, I, lám. I) [149].

"El coloso de Ramsés II de calcáreo fino fue encontrado delante de la puerta meridional del templo. No lejos del edículo que lo abrigaba se ha puesto al descubierto una capilla de Seti I agrandada en la Epoca Tardía [150]. Se ha reconocido al norte del templo el circuito de un lago sagrado y más al norte los vestigios de un palacio de Apries en el que han sido reemplazados los bloques de un pilono de Sesostris I [151]. Un templo del tiempo de Merneptah existe en el Kom el-Qala, al este del templo de Ptah [152] y otro de Siamon al sur [153]. Los textos egipcios y griegos agregan algunas informaciones a estas modestas referencias".

Las excavaciones hechas en Mit-Rahineh en 1955 y 1956 por la Universidad de Pennsylvania han proveído algunas novedades respecto de las construcciones de Ramsés II en Menfis. Los muros del templo de Ptah atribuidos a Ramsés II serían de época tardía, ptolemaica, no antes del siglo I a.C.: "el recinto del gran templo de Ptah como aparece en los mapas de Petrie y Dimick [154] está atestado que es sólo el del período romano, en su sección del S.O. y tal vez en toda su extensión" [155]. "Los hallazgos en nuestro sitio [156] —dice Anthes— han probado que el muro actual del muro de recinto no existía allí en el período ramésida y probablemente no antes del período romano". "La opinión asumida por Petrie de que el Muro de Recinto actual era «probablemente ramésida» (*Tarkhan*, I, lám. I y *Memphis*, V, p. 32), aparece estar basada ex-

---

[149] En el plano de Montet (Fig. 7) no ha sido señalado el Kom el-Qala ni el Kom el-Fakhry, a pesar de su mención en la descripción de los muros del templo de Ptah. El Kom el-Qala está situado al E. adonde está señalado el templo de Merneptah; el Kom el-Fakhry está al S. O. del muro del templo de Ptah.

[150] LECLANT, en *Orientalia* 10 (1951), p. 345-346.

[151] PETRIE, *Memphis*, II, lám. I, X-XIII, VI.

[152] PETRIE, *op. cit.*, I, p. 11-12.

[153] *Ibidem*, lám. XXX-XXXI, II, XIX-XXIV.

[154] Arquitectos de la expedición de la Universidad de Pennsylvania.

[155] ANTHES, *Mit Rahineh*, 1956, publicado en 1965, p. 32.

[156] Es decir, en el lugar de la excavación, al S. O.

clusivamente sobre la prueba suministrada por la «Sala occidental» («Western Hall») (junto al pilono oeste), la gran construcción de Ramsés II (*Memphis*, I, lám. I-II p. 5 y sig.), pero no pasa lo mismo en su largo, pues un extremo meridional, la esquina S.O. del recinto, no estaba en el lugar actual cuando Ramsés erigió el pequeño templo en el sitio que ocupa actualmente, y no hay indicación alguna de que estuviese ubicado donde está ahora . . . antes del siglo I a. C. [157]".

El descubrimiento de un pequeño santuario de Ptah, obra de Ramsés II, fuera del muro de recinto del templo de Ptah, en paralelo al ángulo S.O. del mismo —aunque dentro del recinto de la ciudad— ha llevado a Anthes [158] a sostener que se trata del templo que había fundado Ramsés II como parte de la conmemoración de su segundo jubileo en el año 34 y que a él se refiere la "Bendición de Ptah" cuando dice: "*he hecho para ti un templo augusto en medio del recinto divino* [*inbw ntr(y)*]..." y tras mencionar las ofrendas divinas con que lo ha equipado, añade "*he celebrado tu gran fiesta de jubileo real como que eres tú que me ordenaste que la hiciera*". Anthes entiende que los muros (*inbw*) del recinto se refieren a Menfis y no al temenos de Ptah. Que se trata de una construcción con motivo de un jubileo real resulta de los relieves del templo con los símbolos de la fiesta sed; que se trata del segundo jubileo resultaría del calificativo de "*señor de jubileos*" al nombre de Horus de Ramses en el pilono, calificativo que según Gauthier [159] no ocurre en los monumentos de Ramsés datados antes del año 34. Evidentemente, aunque no lo dice, para Anthes la afirmación anterior de Ramsés en la misma "Bendición de Ptah": "*he agrandado tu casa en Menfis, la he construido con obra eterna, con excelente labor de piedra...*" es independiente de la construcción del santuario para la fiesta sed mencionada más arriba. Probablemente interpreta que la referencia allí es a construcciones en el gran templo de Ptah. El pequeño templo todavía habría estado en uso en tiempo de Seti II, puesto que sus nombres han sido grabados en los muros del mismo.

---

157 P. 41 y 40.
158 *Op. cit.*, p. 7.
159 *Le livre des rois*, III, p. 33-42.

LA ESTELA DEL AÑO 400

por A. ROSENVASSER

Dos trabajos recientemente aparecidos (STADELMANN, *Die 400-Jahr-Stele*, en *Chronique d'Egypte* 40, 1965, pág. 40-65, y GOEDICKE, *Some Remarks on the 400-Year-Stela*, en *Chronique d'Egypte* 41, 1966, pág. 23-39) demuestran que la verdadera significación histórica de esta estela, descubierta hace más de un siglo (1863) por Mariette, es todavía controvertida. Mariette encontró la estela en las ruinas del templo de Tanis (junto a la aldea actual de San el Hagar) y allí la dejó hasta que en 1933 fue encontrada nuevamente por Montet, "bajo tres metros de tierra y arena", en las excavaciones que venía haciendo en San el Hagar desde 1929. Montet ha hecho la historia del descubrimiento y del redescubrimiento de la estela en su artículo *La stèle de l'an 400 retrouvée*, publicado en *Kemi* IV, 1933, pág. 191 y sig. Al publicarse las excavaciones de 1929-1932 *(Les nouvelles fouilles de Tanis, 1929-1932*, en 1933) todavía se quejaba Montet de que no se pudiera determinar adónde había ido a parar la estela. Había corrido el rumor de que Mariette la había ocultado, aunque en verdad no había sido movida del sitio en que fue encontrada originariamente. "Una pieza importante —decía Montet— faltaba y falta siempre a la colección: es la estela del año 400, perdida tan pronto como había sido encontrada" (pág. 18). Mariette hizo sólo un dibujo del original que reprodujo en la *Revue Archéologique* (XI, 1865, lám. IV, pág. 169-190) con su artículo *La stèle de l'an 400*. Fotografías del original y nuevos dibujos han sido publicados por Montet en el artículo arriba mencionado aparecido en *Kemi*, lám. XI, XII, XIII, XIV y XV. La estela misma ha pasado al Museo del Cairo.

La estela (Fig. 1) tiene doce líneas de inscripción en su recto, aunque originariamente debía tener por lo menos dos líneas más, a juzgar por el largo de las inscripciones de los costados laterales que contienen los nombres protocolares de Ramsés II. Arriba, en la cimbra de la estela, bajo el disco alado (del cual quedan solamente las huellas), se ve al dios *"Seth de Ramsés-amado-de-Amón, que da toda vida"*, con vestido y tocado asiáticos y la figura también asiática, aunque con la barba postiza y en las manos el signo de vida *(ʿnḫ)* y el cetro *(w3s)* egipcios, y frente a él Ramsés II ofreciéndole dos vasos de vino. Detrás del faraón un funcionario con las manos levantadas en actitud de adoración o plegaria.

Delante del faraón la presentación de la ofrenda reza así: *"Dar vino a su padre (1) que él haga que la vida sea dada"*. Delante del funcionario que acompaña al rey corre la siguiente plegaria: *"¡A tu ka, Seth, hijo de Nwt! Ojalá que des una existencia perfecta al servicio de tu ka*[1], *al ka del príncipe hereditario, visir, escriba real, maestre de caballería*[2], *director de los países extranjeros, director de la fortaleza de Sile (Tyaru), Seti, justificado"*. Las dos inscripciones están en pequeña parte obliteradas, pero Montet ha podido restituir su texto original sin lugar a dudas.

El texto de la inscripción principal es como sigue: *"Vive Horus, «toro poderoso amado de Maat», señor de jubileos como su padre Ptah Tatenen; Rey del Alto y Bajo Egipto «User-maat-Ra Setep-en-Ra»; Hijo de Ra, «Ramessw-mery-Amón», a quien es dado vida; Dos Señoras, «el que protege al Egipto, el que doblega a los países extranjeros, Ra*[3 bis], *el que crea a los dioses, el que establece a los Dos Países»; Horus de Oro «rico en años, grande de victorias»; Rey del Alto y Bajo Egipto «User-maat-Ra Setep-en-Ra»; Hijo de Ra, «Ramessw-mery-Amón», el soberano que ha equipado a los Dos Países con monumentos con*[3] *su nombre, por el amor de quien Ra se levanta en el cielo, el Rey del Alto y Bajo Egipto «User-maat-Ra Setep-en-Ra», Hijo de Ra, «Ramessw-mery-Amón»".*

"Su Majestad ordenó hacer una gran estela de granito con[4] *el nombre grande*[5] *de sus padres, a fin de levantar el nombre del padre de sus padres* (y del)[6] *rey Men-maat-Ra, el Hijo de Ra, Sety-mer-en-Ptah, firme y duradero para la eternidad como (el de) Ra, diariamente*[7]*."*

---

[1] Lit.: *"siguiendo a tu ka"*.

[2] Es decir, de los carros de guerra.

[3] bis Ra, como epíteto de Ramsés II en el nombre protocolar de Dos Señoras o Nebty sólo figura en esta inscripción, en la Bendición de Ptah y en la estela del año 38 de Abu Simbel. En los demás documentos de Ramsés II reunidos por GAUTHIER en su *Le livre des rois*, Ra no figura en los nombres protocolares. Cabe, en consecuencia, inferir como probable que la estela del año 400 fue erigida por Ramsés II en alguno de los años 35 a 38 de su reinado.

[3] Lit.: *"sobre"*.

[4] Lit.: *"sobre"*.

[5] Nombre protocolar.

[6] El añadido de *"(y del)"* es de K. SETHE, *Der Denkstein mit dem Datum des Jahres 400 der Ära von Tanis*, en *ZAS* 65 (1930), p. 85 y sig. Como hace notar Sethe, el nombre de Seti I no estaba incluido en la expresión *"padre de sus padres"*.

[7] La expresión *"Sety-mer-en-Ptah, firme y duradero para siempre como Ra, diariamente"*, puede ser una referencia a Seti I, que estaba todavía vivo (SCHOTT, *Der Denkstein Sethos'I für die Kapelle Ramses'I in Abydos*, 1964, pág. 44). El supuesto de Schott es que el decreto se dio en tiempos de la corregencia, es decir, cuando Seti vivía todavía. Pero el hecho de que Ramsés en su nombre de Horus, se llame *"señor de jubileos"* (*nb hbw-sd*) hace pensar que el decreto fue dado después del año 30 (= 1er. jubileo) de su reinado, lo que excluye la corregencia.

Fig. 1

"(En) el año 400, mes cuarto del verano, día 4, del Rey del Alto y Bajo Egipto Seth-aa-pehty[8]*, el Hijo de Ra, su amado, Nwbty*[9]*, amado de Harakhte, que existirá eternamente, para siempre. Vino el príncipe hereditario, el visir, el flabelífero a la mano derecha del rey, el jefe de los arqueros (el jefe de los arqueros)*[10]*, el director de los países extranjeros, el director de la fortaleza de Sile (Tyaru), el principal*[11] *de los Medyau, el escriba real, el maestre de caballería*[12]*, el conductor de la fiesta de Ba-neb-dyedet*[13]*, el primer servidor de dios*[14] *de Seth, el oficiante de Wadyit «la que abre los Dos Países», el director de los profetas de todos los dioses, Seti, el bendito. Hijo del príncipe hereditario (—intendente de la ciudad, visir, comandante de las tropas*[15]*, director de los países extranjeros, director de la fortaleza de Sile (Tyaru), escriba real, maestre de caballería—), Paramses, el bendito, nacido de la señora, cantante de Pra, Tyw, la bendita. (Y) dijo: «Salud a ti, Seth, hijo de Nwt, el grande de poder en la Barca de Millones, que derriba a los enemigos en la proa de la barca de Ra, grande de rugidos. Ojalá me des una existencia perfecta al servicio de tu ka, estando yo establecido...».*"

La estela fue erigida en Tanis. Este es el nombre de la ciudad desde la dinastía XXI[16], aunque el lugar ya era conocido con anterioridad como *"campo ventoso" (sẖt ḏᶜ o ḏᶜn)*. Ramsés II fundó Pi-Ramsés como ciudad capital sobre los restos de lo que había sido Avaris *(ḥwt-wᶜrt, "castillo de la duna")*, la antigua capital de los hicsos. Avaris, Pi-Ramsés y Tanis son tres denominaciones diferentes del mismo lugar[17].

---

[8] Puede significar: *"Seth el grande de poder"*.
[9] De la ciudad de Ombos, en el Alto Egipto.
[10] El comandante de las tropas.
[11] Jefe de policía.
[12] Esto es, de los carros de guerra.
[13] El carnero, señor de Mendes.
[14] Gran sacerdote.
[15] Jefe de los arqueros.
[16] La primera mención figura en el "Viaje de Wenamon".
[17] Gardiner, que había sostenido para Pi-Ramsés la ubicación en Pelusium, basándose entre otras cosas en el hecho de que el Glosario Golénischeff de la dinastía XXI nombra separadamente a Pi-Ramsés y Tanis, ha venido a reconocer la razón que tenía Montet (GARDINER, *Tanis and Pi-Ramesses: A Retractation*, en *JEA* XIX, 1933, p. 122 y sig.).

Son los trabajos de excavación y los estudios de Montet los que han venido a demostrar que Ramsés II estableció su capital Pi-Ramsés en la antigua Avaris y que es el nombre de la zona *"Campo ventoso"* que prevaleció más tarde como designación de la ciudad (Tanis, *dyᶜant*): *Tanis, Avaris et Pi-Ramsés*, en *RB* XXXIX (1930), p. 5-28; *Les nouvelles fouilles de Tanis, 1929-1932*, 1933 y *Les dieux de Ramses-aimé d'Amon à Tanis*, en *Studies presented to Griffith*, 1932, p. 406-411. La tesis de Pi-Ramsés idéntica a Kantir, sostenida por Hamza, Hayes y Couroyer, que ha sido criticada y reducida a su justo alcance por pruebas, dice Gardiner, inclina la balanza a favor de Tanis, pero habría la posibilidad de que el dominio de Ramsés (Pi-Ramsés) fuese tan extenso que incluyese tanto a Tanis como a Kantir. "Alrededor de Tanis estaban esparcidas las residencias reales

No sabemos nada acerca del origen de la ciudad con anterioridad al período oscuro que comienza con el arribo de los hicsos. "Avaris ha de haber sido el nombre del núcleo de construcciones que encontraron los hicsos en el lugar por el año 1700 a.C. cuando se hicieron fuertes en Egipto... Era quizás un puerto aduanero y de guardia sobre una duna sobre el brazo tanita del Nilo. Difícilmente podía ser entonces un lugar de importancia. Los puertos egipcios estaban situados bien adentro sobre los brazos del Nilo porque las bocas del río eran poco profundas y las costas bajas y sin abrigo. Las naves de alta mar por razones técnicas navegaban con carga lo más posible tierra adentro" [18].

En la tradición de Manetón, los hicsos se instalaron en Avaris e hicieron de ella su campamento militar: *"Habiendo encontrado (Salitis) en el nomo saita* (sethroita) [19] *una ciudad favorablemente situada, asentada al E. del brazo bubastitu y llamada, según la tradición teológica, Avaris, la reconstruyó y la fortificó con muy sólidas murallas...". "Esta ciudad, según la tradición teológica, está consagrada desde los comienzos a Typhon"*, es decir a Seth [20].

En las fuentes egipcias aparece el nombre de Avaris desde la dinastía XIII. En un fragmento de "la estela de Edfu", que data presumiblemente del tiempo de los hicsos, Avaris es puesta en contraposición a Kush como lugar situado en el extremo norte de Egipto: *"uno que puso su norte en Avaris y su sur en Kush por el favor de Horus Behedety"* [21]. En vinculación con el culto de Seth aparece Avaris en "la inscripción dedicatoria de Nehesy", reyezuelo de la dinastía XIII. La inscripción figura sobre una estatua usurpada por Merneptah, encontrada en Tell Mokadam [22], en el Delta, y reza así: *"Hijo de Ra, Nehesy, amado*

---

como los palacios de verano de los modernos bajáes. Por las excavaciones sabemos de un palacio de esa clase construido al parecer ya en tiempo de Setí I, en Qantir, al norte de Fakus. En lugares así el rey habría pasado más tiempo que en Tanis mismo" (KEES, *Eine kleine Landeskunde*, 1958, pág. 112). Todos los argumentos sopesados demuestran una inclinación a favor de Tanis (Pi-Ramsés) como capital residencia de Ramsés II: GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, vol. II, 1947, Nº 410, p. 171 a 176, incluido el Postcript. Pero véase ahora *Egypt of the Pharaohs*, 1961, p. 258.

[18] KEES, *op. cit.*, p. 109.

[19] Montet ha sostenido que la corrección que hacen los editores del texto griego poniendo "*sethroita*" en vez de "*saita*" no es válida, que "saita" aquí debe entenderse por "tanita", como resulta de *Estrabón* XVII, I, 20 y de *Heródoto* II, 17. Pero el nombre "*sethroita*" figura en los extractos del *Epitome* y también en la versión armenia de Josefo (véase Fragm. 43, 47 y 48, en *Manethon*, por W. G. Waddell, p. 91, 95 y 96, y J. von BECKERATH, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, 1965, p. 154). El nomo sethroita está en el extremo E. del Delta, al lado del nomo tanita (MONTET, *Les nouvelles fouilles de Tanis*, p. 22-23).

[20] JOSEFO, *Contra Apion*, I, 76 y 237-238.

[21] Inscripción de un funcionario con asiento en Edfu. GARDINER, *The Defeat of the Hyksos by Kamose: The Carnarvon Tablet Nr. 1*, en *JEA* III (1916), p. 100.

[22] Leontópolis, nomo 11 del Bajo Egipto.

de [Seth, señor de] Avaris" [23]. Junto a esta inscripción se coloca la inscripción que figura sobre un obelisco muy arruinado encontrado en Tanis misma. Pertenece al *"príncipe (sꜣ nsw) Nehesy, amado de Seth, señor de R-ꜣht"* [24]. *"Roakhet"* significa *"borde de los terrenos cultivados"* [25]. Evidentemente, Roakhet debía quedar en el ámbito de Tanis.

Estas son las figuraciones más viejas de Seth como dios de Avaris y está en discusión si son anteriores a la presencia de los hicsos en el país o si suponen la dominación de los hicsos en el Delta que habían adoptado como dios de su reino a Seth. Otras inscripciones que mencionan a Avaris teniendo a Seth como dios son seguramente del tiempo de los hicsos o posteriores. Tales, por ejemplo:

a) la mesa de ofrendas del rey Aaqenenra Apofis II, de procedencia desconocida, actualmente en El Cairo: *"Horus, el que pacifica a los Dos Países, el dios bueno, ʿꜣknn-Rʿ, que viva, lo hizo como monumento a su padre Sth, señor de Avaris, cuando puso a todos los países bajo sus sandalias"* [26];

b) la tablilla de Carnarvon Nº 1 [27] y las estelas de Karnak [28];

c) la contienda entre Apofis y Seqenenra [29];

d) la inscripción de Ahmosis, hijo de Abana [30];

e) la inscripción de Hatshepsut en el templo de Pakhet [31].

Eduardo Meyer en su *Histoire de l'Antiquité*, interpretaba que los monumentos con inscripciones de Nehesy en los que éste se declara amado de Seth de Avaris, y de Seth señor de Ro-akhet, son indicatorios de que él y su padre fueron vasallos de los hicsos [32]; Mermesha y Sebekhotep IV, en las inscripciones sobre sus estatuas de Tanis, se declaran más bien "aliados de Ptah de Menfis"; Avaris es la capital de los hicsos, Seth de Avaris es su dios; Nehesy y su padre eran ya, pues,

---

[23] NAVILLE, *Ahnas el-Medineh*, 1894, lám. 4 E2.

[24] PETRIE, *Tanis*, vol. I, 1883-4, lám. 3, Nº 19 y NAVILLE, *Le roi Nehasi*, en *Rec. de trav.* XV (1893), p. 97-101.

[25] MONTET, *Le drame d'Avaris*, 1940, p. 30.

[26] Reproducida en MONTET, *Le drame d'Avaris*, p. 48 (fig. 21).

[27] GARDINER, *op. cit.*, en *JEA* III, p. 95-110.

[28] HABACHI, *Preliminar Report on Kamose Stela and Other Inscribed Blocks Found Reused in the Foundations of Two Statues at Karnak*, en *ASAE* LIII (1953), p. 95-202 y la bibliografía citada en p. 199.

[29] Papiro Sallier I (= British Museum 10185). Editado por GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, 1932 (*Bibliotheca Aegyptiaca*, I). Véase mi opúsculo *Torneos de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*, 1947, p. 19-22.

[30] *Urk*, IV, 3.

[31] *Urk.*, IV, 383 *y sig.*, líneas 37-38 y GARDINER, *The Great Speos Artemidos Inscription*, en *JEA* 32 (1946), p. 43-56.

[32] En Tanis no se ha encontrado ningún monumento de Seth anterior a los hicsos.

vasallos de los hicsos y la invasión de los hicsos se produjo antes del fin de la dinastía XIII. Quizás haya que atribuir a los hicsos los rápidos cambios del trono que se producen en ese momento [33].

Junker [34] se ha levantado contra esta hipótesis. Sostiene que el culto de Seth es de antigua data en el Delta oriental, pues uno de los títulos que ostenta Ṗhr-nfr, que fue funcionario en tiempos de Snefru, es el de *"sacerdote (ḥm ntr) de Seth, el jefe de los combatientes, el de Sethroe"*. Ṗhr-nfr es también sacerdote de Soped en el nomo de Arabia, que es vecino del de Sethroe. Sethroe correspondería a la ciudad del nomo sethroita que figura en Manetón como encontrada por los hicsos, donde ellos fundaron a Avaris. "Hasta ahora se creía, dice, que los hicsos lo introdujeron al identificarlo con su propio dios. Ahora sabemos que encontraron a Seth en el lugar en que instalaron la capital fortificada desde la cual rigieron el gran imperio que se extendía a todo Egipto y Palestina. Como la mayoría de los conquistadores del país del Nilo en la Antigüedad establecieron su vinculación con la religión egipcia: eligieron a Seth como señor protector de su nuevo imperio. Por razón de esta elección fue alegado el parentesco de naturaleza entre Seth y el dios de los conquistadores: Baal o Teshub. Ahora vemos que simplemente hicieron suyo en su nueva capital al viejo dios local". "Antes de la llegada de los hicsos Seth era adorado no sólo en Sethroe y en Avaris sino también en Ro-akhet" [35]. Para tener su asiento, en el Delta oriental, en la 4ª dinastía como resulta de las inscripciones de Ṗhr-nfr, hay que suponer —dice Junker, que Seth había inmigrado desde Ombos en época prehistórica, más precisamente cuando según el mito de Osiris se apoderó del reino de Osiris ʿnḏty, el príncipe de los nomos orientales del Delta o tal vez cuando los reyes del Alto Egipto, sometieron al Bajo Egipto, al comienzo de la primera dinastía. Junker prefiere contraponer a la colonización del Alto Egipto meridional durante la dominación de Heliópolis [36], una colonización similar del Bajo Egipto Oriental por los reyes de Ombos, aunque fuese de poca significación, ya que el nomo de Sethroe es el único asidero que poseemos [37].

Al punto de vista de Junker se ha adherido Stock, quien añade que ya en la dinastía II el rey Peribsen que usó en su protocolo un nombre de Seth en vez de Horus era un adorador de Seth de Sethroe, como resultaría de un cilindro-sello de este rey. Aunque la palabra escrita parece decir Sethet (*Sṯt*, Asia) y no Sethroe, el determinativo

---

[33] Meyer, *Geschichte des Altertums*, 3ª ed., trad. francesa de Moret, t. II, p. 339.

[34] *Ṗhrnfr*, en *ZAS* 75 (1939), p. 63-84.

[35] *Ibidem*, p. 82-83.

[36] Según la hipótesis de Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, 1930, p. 116 y sig.

[37] *Op. cit.*, p. 84.

de ciudad —y no de montaña— que lleva sería indicio de que se trata de Sethroe como en la inscripción de Phr-nfr [38]. Para von Beckerath [39] Seth era un viejo dios cósmico del Delta, como está probado por su incorporación a la Enneada heliopolitana que se fusionó con el Seth de Ombos *(Nwbty)*, dios que se llamaba en realidad Ash [40].

Stock, por su parte [41] sostiene que "hoy está bien establecido que Seth era un viejo dios del delta con derechos propios en el este en Tanis, mucho antes de la llegada de los hicsos". "Se puede conjeturar que Nehesy fue un príncipe de Tanis-Avaris y que la defendió sin éxito y que su padre habría erigido un santuario de Seth en el ámbito de Tanis-Avaris" [42].

Contra la interpretación de Junker del título de Phr-nfr como sacerdote de Seth se ha pronunciado Kees, quien dice: "Una cosa segura es que el nombre de Seth de Avaris aparece por primera vez en los monumentos egipcios por el tiempo de la invasión de los hicsos, y Seth sólo era, según la tradición, el dios que adoraban. Recientemente se ha intentado probar que el culto de Seth existió en tiempos mas antiguos en el Delta y se ha aducido como testimonio el título sacerdotal de un funcionario de los comienzos de la dinastía IV. No se trata allí, sin embargo, de un Seth de la ciudad que más tarde se llamó Sethroe en el delta noroeste, sino de un sacerdote de *"Seth presidente (de la localidad: el rey NN) vencedor de Asia"*, un nombre que a lo más nos dice algo de la temprana importancia de Seth como dios del país asiático extranjero (Sinaí). La tradición egipcia misma era diferente. La familia real ramésida estaba ciertamente en posesión de las mejores fuentes locales y al tiempo de la celebración del cuarto centenario de la fundación de la ciudad de Tanis ha de haber aceptado la fecha 1700 a.C. como aproximadamente la de la fundación de la ciudad y la introducción del culto de Seth; esto al tiempo de la invasión de los hicsos o poco antes. Un Seth egipcio de más antigua data no era conocido en esa zona" [43].

Kaplony [44] ha discutido también la lectura de Sethroe dada por Junker en Phr-nfr. La lectura sería más bien Sethet (Asia) con el sentido de ciudad-Asia, ciudad asiática, dado que el determinativo de la palabra es ciudad y no país extranjero como lo ha establecido Černý [45].

---

[38] Citado por von Beckerath, *Tanis und Theben*, 1951, p. 34-35.

[39] *Op. cit.*, p. 34-35.

[40] Hölscher, *Libyer und Ägypter*, 1937.

[41] *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens*, 1955.

[42] *Op. cit.*, p. 64.

[43] Kees, *op. cit.*, p. 110.

[44] *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, t. II, 1963, n. 673.

[45] *La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta*. Nota en Gardiner, *Notes d'épigraphie archaique*, V. *La fin de la Seconde Dynastie ou Periode Séthienne*, en *ASAE* 44 (1944), p. 295 y sig.

La traducción del título de sacerdote vinculado con *Stt* pues queda con contenido incierto hasta que se pueda establecer si el título (epíteto) de Seth es *ḫnty-ḫwy "jefe de los combatientes"* (Junker) o el nombre del lugar *ḫwy-Stt "el que batió el Asia"* (Kees).

Kaplony parece, sin embargo, preferir la traducción de Junker sólo que en vez de Sethroe lee *Stt: "Profeta de Seth, el jefe de los combatientes de Stt"*. *Stt* sería un lugar del Delta occidental a juzgar por los sellos de Peribsen y sus dominios en el Delta occidental y la presencia del dios Ash de Tehenu (Libia) o del Delta oriental, pero no se trataría de Sethroe.

De esta discusión puede inferirse claramente que algún culto de Seth existía antes del arribo de los hicsos [45 bis], pero no se trata evidentemente del Seth de Avaris que pusieron como dios de su imperio los hicsos. El supuesto de que no tenían dios propio nacional (porque eran un conglomerado de poblaciones y por eso se limitaron a adoptar el dios egipcio del lugar) no parece válido. Hay un hecho cierto que no hay Seth de figura humana anterior a los hicsos; no la hay en realidad hasta la dinastía XIX cuando la estela de Tanis nos da la interpretación de cuál era la representación figurada tradicional, es decir, la acuñada

---

[45 bis] La presencia de Seth en el Delta es según Sethe anterior a la constitución de la Enneada heliopolitana, hecho este que ubica en las postrimerías del 5º milenio a.C. (*Urgeschichte*, p. 87 y sig.). A su juicio mientras que la presencia de Ra, Shu y Tefnut, Geb y Nut provendría de su calidad de dioses cósmicos, la de Osiris e Isis, Seth y Neftis, obedece en lo principal a motivos políticos como está traducido en el Mito de Osiris, que supone el reinado de este héroe, un levantamiento del Alto Egipto bajo la conducción de la ciudad de Ombos que aseguró la sucesión a Seth y el triunfo final de Horus, campeón y vengador (*Urgeschichte*, p. 81, Nº 98).

Para VON BECKERATH (*Tanis und Theben*, p. 35) que sigue los puntos de vista sustentados por Stock (citado por von Beckerath como *Habilitationsvortrag*, 1947, aparecido en forma abreviada en *WO* I, p. 135) el Seth de Negada o de Ombos (Nubty) es un dios fetiche cuyo nombre era Ash y tiene su equivalente en una divinidad africana, mientras que el Seth del Delta que tiene por nombre verdadero Seth o Sutekh es un dios cósmico, de las tormentas de arena que azotan la vegetación en verano. Una combinación de ambas divinidades había hecho de Seth un dios nacional con el nombre Seth del Bajo Egipto y la figura del dios Nubty del Alto Egipto.

Es verdad que de los dioses cósmicos se dice que no reciben culto, pero hay pruebas de su tratamiento en cierta medida, como dioses locales hasta consagrarles verdaderos santuarios (J. VANDIER, *La religion égyptienne*, 1949, p. 17, 18 y nota 1 de esta página y BONNET, *LÄR*, bajo los nombres de los dioses de la Enneada heliopolitana).

Seth, así fuese un dios cósmico, algún culto tendría en el Delta en época muy temprana. De su presencia cierta allí tenemos una prueba monumental por lo menos desde la tercera dinastía. En *Urk.*, I, 2 (93), p. 153, 4, figura Seth junto a otros dioses de la Enneada heliopolitana (Shu y Geb) en una inscripción relativa a la fiesta Sed del tiempo de Zoser —es decir, de la tercera dinastía. Para la interpretación, véase SETHE, *Dramatische Texte*, 1928, p. 79.

400 años antes. Ningún monumento anterior a la dinastía XIX, a partir de la época de los hicsos, nos provee la imagen del dios Seth de Avaris [46], al que aluden los documentos históricos y literarios, obra naturalmente de los egipcios.

P. Montet ha hecho un estudio prolijo de Seth de "la estela del año 400" (*"Seth de Ramsés-amado-de-Amón"*) mostrándonos que lleva la barba postiza, el signo de vida y el cetro, collares y brazaletes egipcios, pero que en lo demás de su atuendo (la tiara con larga cinta ondulada sobre la espalda que termina en triángulo, los cuernos acerados y paralelos y el mandil adornado con discos y borlas) y en su aspecto físico es más bien un dios asiático y ha comparado el dios de Avaris con otros dioses asiáticos como Mikal, dios de Beisan, con el Baal de Sapuna, con el Baal de Ras Shamra. Se trata del Seth Baal, el dios de los hicsos. No se puede decir que no había dios local en Avaris, pero cuando vinieron los hicsos, el dios local [47] quedó refundido en el dios de los conquistadores.

La explicación de la "estela del año 400" dada por Sethe en 1930 [48] había encontrado general aceptación [49]. Se basaba, en primer término, en la opinión de Eduardo Meyer [50]: "Tenemos aquí realmente una era que debía estar en uso en Tanis, quizás solamente en casos particulares, tales como el culto de Seth. Y aquí debo hacer notar de nuevo que una era de Tanis aparece en el Antiguo Testamento [51] en el relato yahvista del descubrimiento de la tierra prometida, donde se dice que Hebrón fue fundada siete años antes de Zoan (Tanis) en Egipto [52]. Este Nubti, que al subir al trono toma un nombre formado del nombre y del epíteto ordinario de Seth, hace pensar inmediatamente en los hicsos adoradores de Seth. Tal es la explicación más antigua y más natural. Y no sé qué se podría objetar a esto: habría habido un rey de los hicsos, Nubti, el que inauguró una era que ha subsistido en Tanis. Pero si el rey debe absolutamente ser el dios Seth, la misma explicación nos puede bastar". "...si ella lleva el nombre del dios Seth, debemos admitir que es una era de templo, que se podría vincular con la introducción o por lo menos con la fundación del culto de Seth en Tanis por los hicsos y quizás

---

[46] En los monumentos de Nebesy aparece Seth en las inscripciones solamente en su figura animal.

[47] La tradición manetoniana nos dice que Avaris *"según la tradición teológica estaba consagrada desde los comienzos a Typhon"* (= Seth). Véase n. 20.

[48] *Op. cit.*, en *ZAS* 65, p. 85 y sig.

[49] Véase MONTET, *La stèle del an 400 retrouvée*, en *Kemi* IV p. 203-209; DRIOTON-VANDIER, *L'Egypte*, 4ª ed., 1962, p. 290-292 y 328; GARDINER, *Egypt of the Pharaohs*, 1961, p. 165; WILSON, en *ANET*, p. 252-253.

[50] *Chronologie égyptienne*, 1912, trad. de Moret, p. 95-96.

[51] *Números* XIII, 23.

[52] *"Hebron septem annos ante Tanim urbem Aegypti condita est."*

con la construcción del templo de ese dios"[53]. A pesar del protocolo real y los epítetos consiguientes que contiene se trata efectivamente del dios Seth y no de un rey humano de los hicsos, dice Sethe, despejando las dudas que sobre el particular tenía E. Meyer.

Añade Sethe que la celebración del jubileo del año 400 de Tanis fue conducida (con anterioridad al gobierno de Ramsés II) por el visir Seti que se menciona en la estela, el mismo que fue después el rey Seti I y a quien Ramsés quería recordar especialmente por lo que asume en el texto un papel dominante. También piensa que el Paramses, que figura allí como padre de Seti, no es otro que el que llegó a ser el rey Ramsés I[54]. Se confirma en esta opinión Sethe apoyándose en el descubrimiento de Legrain de dos estatuas de Paramses delante del 10º pilono del templo de Karnak, erigidas por el favor del rey Horemheb. Frente a los altos títulos que exhibía ese Paramses y el hecho de ser hijo de un Seti, comandante de arqueros, Legrain no vaciló en identificarlo con el que después fue Ramsés I, que tuvo un hijo también llamado Seti. Que se trata del mismo Paramses que el de la estela resulta de los títulos del personaje con los de las estatuas coincidentes en su mayoría con los que ostenta el Paramses de la estela.

Los títulos que ostentaba el Paramses, ministro de Horemheb, en las estatuas descubiertas por Legrain son las siguientes: *"jefe de arqueros" (= comandante de las tropas), "maestre de caballería", "comandante de la fortaleza", "caballerizo* (= auriga) *de Su Majestad", "enviado del rey a todos los países extranjeros", "escriba real", "intendente de la capital", "visir", "delegado de S.M. en el Alto y Bajo Egipto", "director de las bocas del Nilo", "director de las grandes casas"* (= cámaras de apelación), *"director de los profetas de todos los dioses", "juez superior y guardián de Nekhen"* (= Hierakonpolis), *"verdadero profeta", "príncipe hereditario" (rpʿ.t)*. Si se comparan con los de Paramses de la estela, se advierte lo siguiente: Paramses de Karnak tiene todos los títulos de Paramses de Tanis con excepción del de *"portaestandarte a la derecha del rey"*. El Paramses de Karnak tiene además los siguientes títulos que no tiene el Paramses de Tanis: *"director de las bocas del Nilo", "caballerizo de S.M.", "delegado de S.M. en el Alto y Bajo Egipto", "director de las grandes casas"* (= cámaras de apelación), *"director de los profetas de todos los dioses", "juez superior y guardián de Nekhen", "verdadero profeta"* (tal vez en el sentido de profeta de Seth), pero como observa Montet, la mayoría de los títulos de Paramses que se mencionan

---

[53] Meyer calculaba que el comienzo de esa era dataria de 1670, con el comienzo del tiempo de los hicsos.

[54] El artículo "pa" se solía hacer preceder entonces al nombre del dios sol Ra desde Amenofis IV y se usaba también en el lenguaje hablado.

en Tanis como los que sólo se leen en las inscripciones de Karnak, pasaron a su hijo Seti [55], donde en vez de "*verdadero profeta*" se lo llama "*primer profeta de Seth*".

La estela que mandó erigir Ramsés II "*con el nombre grande de sus padres*" incluía, sin duda, a Paramses, que para eso fue hecho figurar en ella, y "*a fin de levantar el nombre del padre de sus padres*", expresión que está justamente delante del nombre del rey Seti (= el de Seth), se refiere claramente al dios Seth, y calificado después como grande de poder (*'3 pḥty*) y el ombita (= *Nwbty*). "En verdad —dice Sethe— toda la atmósfera de nuestra estela apunta evidentemente a señalar que la familia de los ramésidas proveniente del NE del Delta, de la región de Tanis y allí arraigada, en la que el nombre Seti, el perteneciente a Seth, era hereditario, atribuía realmente su ascendencia al dios Seth, el dios de las ciudades de los hicsos —Tanis y Avaris" [56].

Conjetura Sethe que la celebración del jubileo cumplida por Seti cuando era sólo visir y comandante de las tropas y no rey todavía, debe de haber tenido lugar en tiempos de Horemheb, alrededor de 1330 a.C., de suerte que el comienzo de la era habría sido por el año 1730 a. C., en coincidencia con el comienzo de la dominación de los hicsos.

Hay un cierto anacronismo en la representación de los personajes de la cimbra de la estela. Por un lado, el dedicante de la estela Ramsés II, en atuendo real haciendo ofrenda al dios Seth, el Seth de Ramsés-amado-de-Amón [57]; por el otro, detrás de Ramsés, tal vez el padre de éste, Seti, antes de ser rey, pues figura con los títulos de "*príncipe hereditario, visir, escriba real, maestre de caballería, director de los países extranjeros, director de la fortaleza de Sile (Tyaru)*" [58].

Sethe ve en Tyw [59] que figura en la estela como madre de Seti, la esposa de Ramsés I. Piensa que la reina Sat-Ra que figura en monumentos de Seti I es más bien la esposa de éste y no de Ramsés I como sostienen algunos. Se apoya para eso en la convicción a que ha llegado Maspero, en su estudio *La reine Sitra* [60]. Hace notar Maspero que Champollion y Rosellini consideraban a Sat-Ra [61] esposa de Seti I, que los egiptólogos de la segunda generación aceptaron primero la opinión de Champollion —salvo Lesueur que declaró que Sit-Ra era la madre de Seti I y en

---

[55] Op. cit., en *Kemi* IV, p. 212-212.

[56] Op. cit., p. 88.

[57] Es decir, el Seth adorado en el templo de Ramsés o bien como piensa Montet, el Seth de la casa de Ramsés o Pi-Ramsés.

[58] Véase p. 66.

[59] Montet corrige así la lectura de Tya hecha por Mariette que usa Sethe.

[60] *Etudes de mythologie et archéologie égyptiennes*, t. IV, 1900, p. 327-332.

[61] Leían su nombre Tisre.

consecuencia la mujer de Ramsés I— la rechazaron más tarde y Lepsius colocó erróneamente por cierto la cartela de Sat-Ra entre los inciertos de la dinastía XX.

Maspero estudia los textos relativos a Sat-Ra: 1º) en su tumba en el Valle de las Reinas donde figura con los títulos de *"gran madre del rey" (mwt nsw wrt), "madre de dios" (mwt nṯr), "esposa de rey", "esposa de dios", "madre de dios" (ḥmt nsw; ḥmt nṯr; mwt nṯr)*, pero no hay indicio acerca de qué rey era la madre y de cuál la esposa, aunque el dibujo y los detalles técnicos recuerdan lo que se ve en la tumba de Seti I, lo que obliga a considerar esa tumba como del tiempo de ese faraón;

2º) en la tumba de Seti I, donde Sat-Ra figura mencionada una sola vez, pero largamente en medio del "Libro de la Apertura de la Boca", con los títulos entre otros de *"princesa" (rpʿtt), "favorita del Horus señor del palacio", "la gran esposa del rey quien la ama" (ḥmt nsw wrt mrt.f S3t-Rᵉ)*. Es por eso que Champollion y Rosellini hicieron de ella la esposa de Seti I;

3º) en el templo que erigió Seti I en Abidos, en la sala del rey donde figura bajo la barca en una especie de triada (de estatuas de pie) formada por Seti I *(Mn-mʒʿt-Rᵉ)*, Ramsés I *(Mn-pḥti-Rᵉ)* y Sat-Ra *(ḥmt nsw S3t-Rᵉ) ʿnḫ.ti, "la esposa real Sat-Ra viviente"*. La posición que ocupa aquí detrás de Ramsés I puede hacer pensar que se trataría de la esposa de Ramsés I. Esta figuración o posición no puede ser decisiva, ni puede serlo el título de madre real de la tumba del Valle de las Reinas [62], frente al hecho de que en la tumba de Seti I, Sat-Ra figura como *"esposa del rey que la ama"*. Además como piensa Sethe, de acuerdo con Lepsius, la Sat-Ra del Valle de las Reinas puede no tener nada que ver con la Reina del Valle de los Reyes y del templo de Abidos.

En Gauthier [63] figura la reina Sat-Ra como perteneciente a la familia de Ramsés I. La lista de los monumentos y las citas del texto que presenta son los mismos que figuran en Maspero (en la nota citada más arriba), como lo señala el mismo Gauthier [64], nota que termina con la recomendación de "ver el estado de la cuestión en Maspero".

Contra la minuciosa explicación de Sethe que logró la adhesión entre otros de Montet, Drioton-Vandier, Gardiner y Wilson, se ha levantado Schott [65] y los egiptólogos de la nueva generación que he mencio-

---

[62] Sabemos —dice Máspero— por ejemplos ciertos que las princesas de sangre real y las reinas recibieron a menudo desde su nacimiento un protocolo completo donde el título de *madre* real figuraba al lado de los de *hijo* real y *esposa real*.

[63] *Le livre des rois d'Egypte*, t. III, p. 9.

[64] En la n. 2 de la p. 9.

[65] *Der Denkstein Sethos I. für die Kapelle Ramses's I in Abydos*, 1965.

nado al comienzo de este estudio (Stadelmann y Goedicke). Para Schott la estela fue erigida con el nombre del dios Seth para levantar el nombre de un Setì "*padre de los padres*" de los reyes reinantes (es decir de Ramsés y de Setí I) (Schott supone que la estela fue erigida en la época de la corregencia de esos faraones). El mismo antepasado Seti sería el que formula la plegaria a Seth, hijo de Nwt, en la cimbra de la estela, detrás de Ramsés II [66]. Excluye la identificación del Seti de la estela con el rey Seti I antes de su ascensión al trono, pues arguye que la madre de Seti I, y esposa de Ramsés I, se llama Sat-Ra, en cambio el Seti de la estela figura como hijo de la cantatriz de Ra, Tyw. Asimismo afirma que el antepasado Seti que se quiere honrar difícilmente puede ser el Seti, comandante (= jefe de arqueros), padre de Paramses, que figura en las estatuas del 10º pilono de Karnak. El nombre del dios Seth de Tanis opera como dios protector de la familia [67]. Más que una demostración, lo que Schott ha hecho es expresar una convicción personal resultante del estudio del documento. En vez del visir Seti, futuro rey Seti I, postulado por Sethe, preconiza un visir Seti, antepasado más allá de Paramses y de su padre Seti, jefe de arqueros. Además, su afirmación de que "la madre de Seti I se llama Sat-Ra" se basa en la figuración de ésta después de Ramsés I en la sala del rey del templo de Seti I en Abidos y no tiene en cuenta la discusión hecha por Maspero sobre el punto, especialmente de que Sat-Ra figura como esposa de Seti I, en la tumba de éste en el Valle de los Reyes. Es verdad, como afirma Schott [68] que Twy es la esposa de Seti I, madre de Ramsés I, pero eso no excluye que Sat-Ra lo haya sido antes o después de aquélla, como están contestes los historiadores.

Stadelmann [69] sigue un tanto los argumentos de Schott en cuanto a que no es posible identificar al visir Seti con el rey Seti I, padre de Ramsés II, y que la estela se refiere a antepasados de Ramsés II, pero a su juicio, inmediatamente anteriores a Paramses (Ramsés I). "A decir verdad no veo —dice— ninguna razón de fondo que nos impida identificar al visir de nuestra estela con el «comandante» Seti, padre de Paramses. Con ello se mantiene la tradicional secuencia de nombres: Paramses-Seti-Paramses (= Ramsés I)-Seti I-Ramsés II." Conjetura que la esencia de la estela ha sido promulgar la ascendencia divina de la familia ramésida. Supone que el final de la estela —que falta— contenía la contestación del dios Seth a la plegaria de Seti en forma de una proclamación: "que él, el dios Seth, era el padre y antepasado de la familia y que él, Seth, a los descendientes de ese Seti concederá la realeza sobre

[66] Mencionada en p. 63-64.
[67] *Op. cit.*, p. 44-45 y 59.
[68] *Op. cit.*, p. 44.
[69] *Op. cit.*, en *C. d'E.* 40, p. 40-65.

Egipto, para que gobiernen en su nombre y que erijan muchos y bellos monumentos con su nombre". Se trataría en tal caso de la representación oficial de la elección de la familia de los ramésidas, no de una estela de jubileo. Con esa intervención personal del dios Seth, "toda duda sobre la legitimidad de los reyes de la casa ramésida quedaría eliminada".

Compara esa intervención divina con el cuento del papiro Westcar sobre el nacimiento de los reyes de la quinta dinastía cuyo linaje es derivado del dios sol Ra, reyes que conforme al deseo de su padre Ra debían erigirle santuarios en todo el país. Exaltación semejante habrían tomado a su cargo los ramésidas con relación al dios Seth.

En cuanto a los 400 años de la estela, Stadelmann no cree que se trate de una era de templo, es decir, de la fundación del templo de Seth-Baal en Avaris, sino más bien de un cómputo hecho en tiempo de Ramsés II de la antigüedad de la familia hasta alcanzar el más lejano antepasado que ejerció el sacerdocio del dios Seth —y que la datación señala la alta antigüedad del derecho de la familia a la dignidad real. Coloca esa antigüedad por el siglo XVIII a.C., después de la dinastía XII, pero no como vinculada con la dominación de los hicsos.

Para adecuar su interpretación Stadelmann ha imaginado supresiones y añadidos de su propia cosecha en los textos que de ningún modo coinciden con lo que es válido en la restitución de un texto. Así, para justificar que el "comandante" Seti (padre de Paramses, en el monumento de Karnak) sea según él el visir Seti de la estela, supone que a su título de "comandante" Ramsés II había añadido con posterioridad los otros títulos de alto rango (que lleva en la estela) para enaltecer el origen de la familia. De la misma clase meramente imaginativa es el supuesto que la estela originalmente se completaba con una proclamación del dios Seth sobre su carácter de "padre y antepasado de la familia" ramésida. Del texto de la estela tal como se conserva no surge tal proclamación que pudiera tener el carácter de una legitimación por elección del dios Seth: simplemente, está afirmada una sucesión que arranca en un lejano antepasado. El acto que se menciona es claramente un acto de celebración. No veo cómo la presencia del dios Seth y la erección de la estela en Tanis pueden desvincularse de la dominación de los hicsos, como pretende Stadelmann.

Mucho más complicado es el análisis de Goedicke. Su discusión parece no dejar nada en pie, ni siquiera la normal lectura e inteligencia de las palabras del texto.

Concluye Goedicke que "la estela misma, erigida por orden de Ramsés II, no parece tener que ver expresamente con el aniversario de la fundación de un lugar y una ciudad. El único propósito declarado es la

confirmación de la designación del rey por su predecesor Seti I. Sin embargo, una conexión con el culto de Seth está implicada, como sucede con toda la dinastía XIX, pero hasta ahora eso no ha sido explicado".

Esta conexión con el culto de Seth la ve en el nombre de Seth-grande-de-poder, que califica como "una forma teológica específica de este dios, conectada con un lugar particular como centro de culto". Entiende que tenemos aquí una afirmación acerca de una formulación teológica de una nueva forma de culto, que fue un desarrollo de un culto más viejo oriundo del Sur [70] antes de su ascensión a dios nacional o específico dios local. "El año 400 de la estela es la especificación del «reinado» del dios, esto es la duración de su culto como ya lo había entendido E. Meyer, que veía en ello una era de templo". De este modo se ve conducido también a admitir que la fecha se refiere no sólo a una era de culto sino "también a la posible conexión con la fundación de Avaris y el establecimiento del culto de Seth allí".

Goedicke ha hecho un complicado rodeo lingüístico para obtener un texto del que resulte que el propósito de la estela es la confirmación del rey (Ramsés II) por su predecesor Seti I. Así la frase *"con el nombre grande de sus padres"* se vuelve *"el nombre grande de su coronación"*, pues Goedicke vincula la palabra *"padres" (tfw)* con atef *(3tf) "ser coronado"* o *"corona"*. Por la misma razón la frase *"a fin de levantar el nombre del padre de sus padres" (tf tfw.f)* se vuelve en esta obra: *"por su deseo de establecer el nombre del padre de su coronación"*, el rey Seti I. Es verdaderamente una traducción increíble. Con este agravante: cree que con ella ha eliminado el punto de vista tradicional de que la estela fue erigida para glorificar al dios Seth y al rey Seti I; pero acerca de la significación del énfasis sobre el hecho de la coronación lo único que puede decir es que es oscuro. Si la estela data entre los años 34 y 40 del reinado de Ramsés II como Goedicke cree no se ve qué razón tenía en ese momento el soberano para erigir una confirmación de su designación de rey por su padre Seti I, es decir su designación como corregente, corregencia que de admitirse (es cosa discutida por los historiadores) no pasaría de una duración de 6 a 10 años en los comienzos de su reinado [71]. Goedicke no encuentra ninguna explicación al hecho: "lo que indujo a Ramsés II a promulgar el nombre de Seti I como promotor de su coronación como corregente —dice— queda oscuro. Parece que el rey estaba enfatizando su legalidad, lo que da la impresión de la debilidad de su posición".

---

[70] Se refiere a su origen de Ombos señalado por el título de *"Nwbty"* u "Ombita" del dios.

[71] Drioton-Vandier, op. cit., p. 387 in fine, es decir, por lo menos 24 años de la fecha postulada para la estela por Goedicke.

rido, en cambio, insistir en la suposición de que la "era de Seth" arranca en el presunto traslado del culto de Seth en Ombos (señalado por su título *"el de Ombos"*) a Avaris por obra del reyezuelo Nehesi, aunque por otra parte nos ha dicho que el nombre Seth-grande-de-poder *"Seth 'ꜣ phty)* es un nombre teológico, la telógica formulación de una nueva forma de culto". "Vinculado con un lugar particular como centro del culto". Y esto al parecer sería obra de los hicsos.

En suma, la serie de interpretaciones hechas por Goedicke pueden calificarse de caóticas, sino de arbitrarias. En vez de soluciones han creado nuevos problemas y sombras sobre el significado de la estela, sin haber despejado ninguno de los ya existentes. Pienso que la interpretación de Sethe tiene todos los visos de exactitud que corresponden a la realidad histórica y que contempla todas las articulaciones que le confieren unidad de significado. Pienso también que el punto tan controvertido acerca de Sat-Ra, esposa de Ramsés I o de Seti I, ha sido claramente solucionado por Maspero en el estudio arriba citado, de suerte que el visir Setí de la estela puede ser el futuro rey Seti I y eso explica bien su importancia pareja a la del rey Ramsés —en la estela—, importancia que Goedicke ha señalado como una injustificada emulación del rey. El problema más delicado que subsiste es el que hace a la cronología. Si el acto que conmemora la estela es una celebración hecha por Seti cuando era visir, presumiblemente en tiempo de Horemheb, el cómputo de los 400 años de la "era de Tanis" puede conducirnos a una fecha demasiado alta con relación al momento de la conquista de Egipto por los hicsos y la fundación de Avaris [80]. Sethe conjeturaba que la celebración tuvo lugar en 1550 a.C. y, en consecuencia, la era de Tanis había comenzado en 1730. Vandier [81] observa que si "la fundación de Tanis remonta a 1730 y cae así 58 años después del fin de la dinastía XII (1786), por cortos que hayan sido los reinados, durante el segundo Período Intermedio, es evidente que el intervalo que separa el reinado de la reina Sebeknefrura (última de la dinastía XII) del de Didumes (el Tutimaios de la tradición de Manethon en Josefo) es superior a 58 años y hay que suponer que los hicsos se han establecido primero en el Delta Oriental y que la conquista del Egipto propiamente dicho la han hecho más tarde".

El mismo Vandier ha propuesto rebajar la fecha de la estela del año 400, con la suposición de que el año 400 cae al final del gobierno de Horemheb. Como en su esquema cronológico el reinado de Horemheb concluye en 1314, la fundación de Tanis se colocaría hacia 1714. En el

---

[80] Según Manethon, Salitis es a la vez el fundador de Avaris y el conquistador de Egipto.

[81] DRIOTON-VANDIER, op. cit., p. 291.

esquema cronológico de Gardiner[82] el reinado de Horemheb termina en 1308, por lo tanto la fundación de Tanis se puede colocar en 1708. En el esquema cronológico de Hornung[83] esas fechas serían 1306 y 1706.

J. von Beckerath[84] ha estudiado minuciosamente cada uno de los problemas, especialmente los cronológicos, con el ánimo de establecer una cronología absoluta. En verdad, lo que ha logrado es una multiplicación de hipótesis que sólo sirven para varias tomas de posición. Por de pronto, al adoptar el criterio de Hornung[85] sobre que es preferible computar los datos sothíacos del "Papiro Ebers" como obtenidos en el horizonte de Tebas —y no de Menfis— ha alargado el Segundo Período Intermedio por lo menos en una veintena de años con relación a la cronología breve que sólo asignaba a ese período (el Segundo Intermedio) 208 años. El resultado ha sido para él colocar más tarde el comienzo de la dinastía XV de los hicsos, es decir, el comienzo de su reinado en Menfis y el supuesto de su fortificación de Avaris. A la dinastía XVI la pone prácticamente en paralelo con la XV y a ambas en paralelo con la dinastía XVII. Su cuadro es como sigue: Dinastía XVII (*ca.* 1650-1554) - Dinastía XV (Hicsos) (1652-1544) y Dinastía XVI (*ca.* 1650-1550). Estas dinastías paralelas enlazan con el gobierno de Ahmosis, dinastía XVIII, para cuyo comienzo adopta la fecha 1554. Prácticamente, lo que ha hecho es enlazar los 108 años que el "Papiro de Turín" asigna al gobierno de los hicsos con la fecha escrita de iniciación del reinado de Ahmosis. La duración de la dinastía XIII la estima en 133 años (1785-1652). Para eso ha calculado para los cincuenta reinados en que estima la lista de los reyes de la dinastía XIII una duración media de dos años y medio, lo que daría unos 125 años, cálculo que supone que no puede errar sino en un decenio El examen de los datos particulares que hace respecto de los diferentes reinados y su posible orden de duración es bastante ilustrativo que estamos, al fin, en un campo de acumulación de proposiciones puramente especulativas, sino arbitrarias.

Para el problema que aquí nos preocupa: la probable fijación de la Era de Tanis, es importante considerar que pese al hecho demostrado por Hayes[86] de que los reyes de la dinastía XIII tuvieron su asiento en It-towy, que era la Residencia (*ḥnw*) hasta que los hicsos con Salitis comenzaron a reinar en Menfis, hay que admitir que en el Norte, en el Delta, paralelamente a la dinastía XIII tuvo su asiento la dinastía XIV y que los hicsos antes de ser reconocidos oficialmente como reyes en Menfis, fundaron o fortificaron la ciudad de Avaris. Manethon no pro-

---

[82] *Egypt of the Pharaohs*, p. 443 y 422.

[83] *Op. cit.*, p. 108.

[84] *Untersuchungen.*

[85] *Untersuchungen zur Chronologie und Geschichte des Neuen Reiches.*

[86] *Notes on the Government of Egypt in the Late Middle Kingdom*, en *JEA* XII, 1953, p. 30-39.

vee nombres de los reyes de esta dinastía, pero nos dice que reinaron en Xois [87]. El texto de Manethon, pese a su redacción un tanto críptica, muestra bien que Avaris fue el lugar que fue ocupado primero [88]. Von Beckerath [89] asigna a la dinastía XIV los años 1715-1650 (aprox.) y entre los reyes ubica a Nehesi, a quien supone un introductor del culto de Seth en el Delta. Pero este punto de vista aparentemente novedoso no tiene asidero.

La mejor descripción de cómo los hicsos penetraron en el Delta y se instalaron en el país ha sido hecha por Vandier [90] y también por Drioton [91]. Como hace notar Drioton: "fue bajo el reinado de un cierto Tutimaios, según Manethon, que los hicsos comenzaron a conquistar el Egipto. Este nombre corresponde al de los dos Didumes con que termina la dinastía". Obsérvese, sin embargo, que ese orden —el final de la dinastía— no es nada seguro. En la lista de los 50 reyes elaborada por von Beckerath [92], los Didumes están "ordenados provisoriamente" bajo los números 32, I y 37, con un signo de interrogación.

Vandier ha dado confundidos en una sola lista los reyes que corresponderían a las dinastías XIII y XIV. Pero Drioton [93] ha hecho una pequeña lista de reyes de la dinastía XIV, en el supuesto de que se trata de reyes de los que se debe pensar que sólo reinaron en alguna parte del Norte. Entre ellos hace figurar al rey Nehesi, que hemos citado al comienzo de este trabajo, de quien dice "que habría hecho un acto de obediencia hacia los hicsos por la consagración de una estatua a Seth de Avaris". Pues piensa Drioton que ya los hicsos habían penetrado en el Delta Oriental e hicieron su centro en Avaris, aunque todavía no alcanzaron dominación en Menfis, la que habrían conseguido por el año 1690, si se tiene por buena la cifra de 108 años que el "Papiro de Turín" asigna al gobierno de los hicsos hasta su expulsión que marca el comienzo de la dinastía XVIII. Gardiner [94] piensa que en el espacio entre el final de la dinastía XII y el comienzo de la dinastía XVIII no hay lugar más que para los 6 reyes que menciona el "Papiro de Turín", que gobernaron 108 años y que la mención de Manethon de reyes hicsos de las dinastías XVI y XVII no tiene razón de ser.

Si colocamos el comienzo de la Era de Tanis (es decir, la fundación del templo de Seth en Avaris o Tanis) en el año 1708 o sea 400 años antes del último año de reinado de Horemheb (1308 según el esquema

---

87 Véase *Manetho*, frag. 41.
88 *Manetho*, frag. 42 y 43.
89 *Op. cit.*, p. 223.
90 DRIOTON-VANDIER, *op. cit.*, p. 288 y sig.
91 En su precioso librito titulado *L'Egypte pharaonique*, 1959, p. 123 y sig.
92 *Op. cit.*, p. 222-223.
93 En *L'Egypte pharaonique*, p. 122.
94 *Egypt of the Pharaohs*, p. 159.

cronológico de Gardiner, en su obra citada arriba), los hicsos habrían demorado desde entonces 18 años para adueñarse del país. Von Beckerath ha compuesto una lista de 75 reyes de la dinastía XIV, que ubica entre 1715 y 1650. La lista reproduce la columna VIII del "Papiro de Turín". Para él los reyes de la dinastía XIV aunque recubren en parte a los de la dinastía XIII, son anteriores a la presencia de los hicsos. Admite, sin embargo, que en ese entonces hubo una paulatina penetración extranjera, especialmente en el Delta oriental. "Se trata —dice refiriéndose a los reyes— de gobernantes con circunscripta esfera de dominación, que gobernaron en diversas ciudades del Delta, sea al mismo tiempo, sea sucesivamente. Tampoco cabe ninguna duda que, al igual que los faraones de la dinastía XIII, eran en su mayoría usurpadores. Y entre ellos han de haberse encontrado personajes de extracción extranjera", como que entre los nombres de los reyes de la segunda mitad de la dinastía XIV los hay claramente extranjeros. Von Beckerath admite que en el Delta oriental hubo desde temprano una población mixta egipto-semítica que condujo paulatinamente a la creación de una dominación asiática, lo que él llama la formación en Egipto de una "cabeza de puente asiática"[35]. Con todo sostiene que Seth ya antes del tiempo de los hicsos recibía culto en el Delta oriental. Aduce que la consagración de un monumento hecho a Seth en Ro-ahet y Avaris, por el reyezuelo Nehesi, importa que ese culto entró entonces en vigencia con anterioridad a la dominación de los hicsos. Sostiene asimismo que el "texto de la famosa Estela del año 400 de Tanis no puede ser más hoy vinculado con la dominación de los hicsos"; que la celebración a que alude la estela en las postrimerías del reinado de Horemheb, según la explicación de Sethe, "no es más que la celebración de los 400 años del señorío de Seth, es decir, de la fundación de su templo en ese lugar" por algún rey de la dinastía XIII o Nehesi de la dinastía XIV, pero no que la fundación fuese debida al establecimiento de los hicsos en el lugar. Aduce también que si los ramésidas proveen a Seth de los atributos de un dios asiático —y aparece transmitido en esa figura— es seguramente para mostrar la gran significación que tenía para ellos la posesión de Siria y Palestina. "El viejo dios egipcio Seth, por su calidad de dios del desierto y señor de los países extranjeros, pareció apropiado que recibiera en esa calidad la figura de un dios asiático" (p. 160). (Aquí invoca en su apoyo a *Bonnet, LÄR*, p. 704.)

Si se piensa en la importancia capital que tiene Avaris en la tradición manethoniana sobre los hicsos y en los documentos egipcios en los que Sutekh aparece como el dios principal de los asiáticos, los argumentos esgrimidos por von Beckerath aparecen como especiosos. Debe tenerse como indudable que presentes los hicsos en Avaris, el culto de

[35] *Op. cit.*, p. 124-125.

Seth sintió un impulso capital y no puede ser sino a ellos que fue debida la transformación de ese lugar en un nuevo centro cultual mediante un acto de fundación y la atribución de alguna significación teológica particular, como sostiene Goedicke. Cualquiera que sea la razón política arriba mencionada por von Beckerath, que movió a los ramésidas en proveer al Seth de la Estela del Año 400 de los atributos de un dios asiático, es claro que han querido referir su vinculación a ese dios que tuvo su auge en la época de los hicsos, aunque sus teólogos bien pudiera ser que explicaran —como lo hace von Beckerath— que se trataba en el fondo del dios Seth egipcio, señor de los países extranjeros y del desierto. Está claro que la Estela del Año 400 muestra que los ramésidas querían hacer resaltar su vinculación con el Seth de Avaris del tiempo de los hicsos y ellos tenían, sin duda, un buen conocimiento de que ese dios tenía los atributos de un dios asiático, Baal o Teshub, como se muestra en su figura y atuendo. Que ello estaba determinado seguramente por la vieja extracción de los ramésidas del Delta Oriental resulta manifiestamente de los títulos, tanto de Paramses como de Seti, visires de Horemheb. Desde el punto de vista religioso eran profetas de Seth. El nombre Seti (= Sethy, *"el de Seth"*) ya lo tiene el jefe de arqueros, padre de Paramses. Cuántas generaciones hacía que los ramésidas dominaban el lugar, no está señalado sino de un modo vago en el homenaje de la "estela del año 400", pero es evidente que querían extender su vínculo hasta el comienzo de la fundación o instalación del culto de Seth en Avaris. Hay en la estela aspectos teológicos cuya significación sólo puede ser objeto de especulación: tal por ejemplo la calificación del dios como *"Rey del Alto y Bajo Egipto, Seth-aa-pehty, el Hijo de Ra, su amado Nwbty, amado de Harakhte"*, o el que arriba en la cimbra de la estela, bajo el disco alado, se llame al dios *"Seth de Ramsés-amado-de Amón"* o que en la plegaria del funcionario que acompaña al rey se invoque a Seth simplemente como hijo de Nwt. Pero para más significaciones debemos conformarnos con lo que sabemos de los muchos problemas que ofrece la religión egipcia.

Al poner punto final a este artículo descubro que W. Helck, bajo el título genérico y poco indicativo de "Menudencias cronológicas" *(Chronologische Kleinigkeiten)* publica (en *C.d'E.* XLI, Nº 82, 1966, p. 233 y sig.) bajo el subtítulo de *Noch einmal zur 400-Jahrestele*, una interpretación confirmatoria de la de Sethe, en términos semejantes a los nuestros. En rigor, se trata de una crítica benevolente de los puntos de vista sostenidos sobre la cuestión por su discípulo Stadelmann a los que me he referido más arriba. La única diferencia que sustenta respecto de Sethe es que adhiere a la opinión de S. Schott *(Der Denkstein Sethos' I für die Kapelle Ramses' I in Abydos*, p. 44) de que la mención en la "estela del Año 400" del rey Men-maat-Ra (= Seti I) no debe ser conectada con el texto precedente sino que constituye una línea independiente. Schott considera la mención del rey Seti I como una firma añadida a los pro-

nósitos del homenaje del corregente Ramsés II ("vermutlich als Signatur des nach den seiner Titulatur nachgesetzten Segenswünschen damals noch lebenden Vater Ramses' II"). Aunque Helck dice que Schott ha mostrado claramente ("klar gezeigt") su aserto de que la línea 6 es independiente, no hay tal cosa, sino la mera afirmación de Schott y su supuesto de que Seti I vivía todavía, es decir, el supuesto de la corregencia, corregencia que Helck, por otra parte, no admite para la fecha del decreto de erección de la estela, pues pese a la fórmula añadida al nombre de Seti —y que Schott invocaba— *"que permanezca y dure para siempre como Ra diariamente"*, se trata de la mención de un rey muerto como está señalado con la sola palabra *nsw* que precede al nombre. Con este galimatías Helck, por cierto, no demuestra nada y no puede cambiar el punto de vista de Sethe de que el homenaje del decreto incluye al rey Seti I.

Hay otro supuesto más de Helck: que Ramsés ha renovado una estela que Seti habría erigido como particular ("Privatmann") cuando era visir de Horemheb y que no se trata sólo de la confirmación de un acto conmemorativo. Es un supuesto ingenioso pero difícil de probar.

En lo que concierne a Sat-Ra, piensa Helck que no es seguro que fuese la madre de Seti I y que más bien hay que considerarla su esposa. Utiliza aquí los argumentos de Maspero —como lo hace Sethe— pero sin citarlo, y añade alguno más: como que en la tumba de Abidos para que fuese considerada como esposa de Men-pehty-Ra debería estar antes del nombre del rey y no después. Cita en apoyo de su aserción el caso paralelo que figura en un bloque de Karnak donde la esposa (cierta) de Thutmosis III está delante del rey y después del protocolo del padre del rey.

En contra de Stadelmann, dice que el punto de partida del cómputo de la estela no es el dato egipcio acerca de la penetración primera de los semitas en el Delta, como lo piensa aquel (con apoyo equivocado en una opinión de HELCK expresada en sus *Beziehungen* [86]), sino la fundación del templo de Seth en Tanis, esto es, por "la legitimación del culto de Baal introducido por los inmigrantes semitas conforme a la Interpretation aegyptiaca del dios".

Respecto de la actitud de Seti en las postrimerías del reinado de Horemheb, piensa que había reemplazado a sus padres Paramses como "bastón de la ancianidad" en las funciones oficiales con el título de Regente, sin que aquél dejase de ser nominalmente el funcionario titular y que a la muerte de Horemheb no ascendió al trono, sino que invistió en el cargo a su anciano padre (en *C.d'E.* XLI, p. 234-241).

---

[86] *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 1962, p. 107, n. 39 y p. 102.

Estatuas y Ushebtis

+p.90 +p.96 Tabla funer.

LAS PIEZAS EGIPCIAS DEL MUSEO ETNOGRAFICO DE BUENOS AIRES

(Ultima parte)

VIII. *ESTATUILLAS Y ANIMALES MOMIFICADOS*

por PERLA FUSCALDO

Los egipcios representaban a sus dioses con forma antropomorfa o con forma híbrida (cuerpo humano y cabeza de animal). En la Baja Epoca se manifiesta un nuevo aspecto de la religión: la adoración de los dioses con forma de animal y la adoración de los animales mismos, especialmente en el ámbito popular.

La adoración de los dioses con forma de animal se remonta a la prehistoria, época en que cada animal era considerado un ser divino. Este tipo de representación no desapareció completamente a lo largo de la historia de Egipto ya que se mantuvo en la forma híbrida de la figuración de los dioses. No sabemos con certeza cuáles han sido las causas del gran desarrollo del culto a los animales en la Baja Epoca [1], pero evidentemente ese desarrollo fue favorecido por la decadencia del estado

[1] Hay vestigios del culto funerario a los animales antes de la Baja Epoca. Ejemplo de ello son, entre otros, los fragmentos de un pequeño ataúd de un perro del Imperio Medio, donde el animal figura como "*imakh(t) junto al dios grande*", a quien el rey otorga una ofrenda para que "*Osiris, Señor de Busiris,* (dé) *una invocación de ofrenda consistente en pan, cerveza, bueyes, aves y vestimentas*" (CAPART, *Un recueil de chien du Moyen Empire*, en *ZÄS* 44, 1907-1908, p. 131); el ataúd de un gato, dedicado por el príncipe Tuthmosis de la dinastía XVIII, donde este animal aparece sentado ante una mesa de ofrendas (BORCHARDT, *Ein Katzensarg aus dem Neuen Reich*, en *ZÄS* 44, 1907-1908, p. 97). En ambos casos, tanto las inscripciones como las representaciones han sido tomadas de los enterramientos humanos contemporáneos. Y una pequeña estela de la dinastía XIX, proveniente de Deir el Medina, donde un hombre y su mujer formulan una plegaria para dos gatos representados en el registro superior sentados ante una mesa de ofrendas (Ashmolean Museum Nº 1961. 232).

egipcio desde fines de la dinastía XX, por el resurgimiento de los viejos cultos locales y de formas más primitivas de religión y por la desaparición de las grandes corrientes de pensamiento.

Entre las divinidades veneradas en la Baja Epoca encontramos a Bastet, la gata, Thot, el ibis, Anubis, el chacal, Sekhmet, la leona, Horus, el halcón. Las estatuillas de los dioses así representados eran adoradas por los devotos en pequeños nichos que se construían en las casas [2]. Además del culto a los dioses con forma de animal, encontramos el culto a los animales que les eran sagrados. Heródoto hace referencia a estos animales [3] y conserva varios relatos sobre su culto entre la población egipcia del siglo V a. C. [4]. Los animales considerados sagrados así, lo eran porque compartían el respeto debido a los dioses con los cuales estaban vinculados; no eran la encarnación del dios que se veneraba bajo su forma. Los animales sagrados se criaban en parques junto a los templos [5] y, después de muertos, recibían culto funerario, es decir, eran momificados, colocados en ataúdes de madera o de bronce —de forma rectangular o con forma que reproducía la del animal cuyo cuerpo encerraba, o en jarras de cerámica— y se los enterraba en las necrópolis de su especie con ushebti y estelas funerarias [6]. Esta devoción a los animales también está patente en una inscripción donde el muerto enumera sus acciones: *"He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestimentas al desnudo. He cuidado a los ibis, halcones, gatos y perros divinos, los he inhumado en forma ritual, untado con aceite y envuelto con* (bandas de) *tela"* [7].

Un lugar aparte ocupan los toros Apis de Menfis, Mnevis de Heliópolis, Bukhis de Hermontis, los carneros Khnum de Elefantina y el de Mendes y el cocodrilo Sobekh del Fayum, quienes eran adorados en vida

---

[2] WIEDEMANN, *Der Tierkult der alten Ägypten*, en *Der Alten Orient* 14, fasc. 1 (1912), p. 6.

[3] *Heródoto* II, 67: *"Los gatos muertos son llevados a los lugares sagrados donde reciben sepultura después de ser embalsamados, en Bubastis. A los perros, cada uno lo sepulta en su ciudad, en ataúdes sagrados; los ikhneumones son enterrados de la misma manera que los perros; las musarañas y los halcones son llevados a Buto; los ibis a Hermópolis..."* (Ed. Les Belles Lettres).

[4] *Heródoto* II, *passim*.

[5] Entre los parques destinados a la cría de animales sagrados estaban el de ibis y monos de Hermópolis.

[6] El culto funerario a los animales no sólo se conoce por el relato de Heródoto, sino también por las necrópolis encontradas en diversas partes de Egipto: de gatos en Bubastis y Beni Hasan, de perros y chacales en Cinópolis y Licópolis, de ibis en Abidos, Saqqara y Hermópolis.

[7] POSENER, *Dictionaire de la civilisation égyptienne*, 1959, s.v. *"Animaux sacrés"* por Yoyotte, p. 13.

Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires

Bastet

a

b

Lám. I

Basset

Lám. II

Lám. III

Lám. IV

Lám. V

Lám. VI

en el santuario, recibiendo culto como un dios en el templo local, y después de muertos eran enterrados en un lugar especial.

Bastet es una divinidad felina que aparece representada como una figura femenina con cabeza de gata [8] o bien con forma de gata [9]. Su principal lugar de culto estaba localizado en el nomo XVII del Bajo Egipto, en Bubastis (*Pr-Bast*), donde figura como "*Bastet, la grande, señora de Bubastis*" [10]. Es una diosa de la alegría, la música y la danza y como tal suele llevar un sistro [11]; también es una diosa de la fertilidad, en cuyo caso aparece representada con sus crías [12].

Bastet fue en su origen una diosa leona, y por su aspecto felino aparece asimilada a otras divinidades semejantes, como Sekhmet, Uret-Hekau, Pakhet, Mut [13].

De época tardía datan numerosas estatuillas de Bastet, en gran parte provenientes de Bubastis, con forma de gata sentada o acostada, sola o con sus crías, o bien apoyada sobre un pedestal o columna [14]. Estas estatuillas eran amuletos que se usaban colgados del cuello o ex-votos que se depositaban en su santuario, dejados allí por los devotos que concurrían

---

[8] Museo de Berlín Nº 11354. ERMAN, *La religion des égyptiens*, 1937, fig. 20.

[9] Así aparece en un bronce del Museo del Louvre (MASPERO, *Essais sur l'art égyptien*, [s.f.], fig. 102), en una estatua del Museo de Hildesheim Nº 2031 (ROEDER, *Ägyptische Bronzefiguren*, 1956, fig. 472) o en una pieza del Museo de Turín (LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, vol. II, lám. LXXXII 1 y 2).

[10] Bastet tomó en Bubastis el carácter de una divinidad nacional por su vinculación con los reyes de la dinastía XXII.

[11] El sistro es un instrumento musical. Hay dos tipos de sistro: uno con marco rectangular (Rahmensistrum) y otro en forma de estribo (Bügelsistrum) (KLEBS, *Die verschiedenen Formen des Sistrums*, en *ZÄS* 67, 1931, p. 60-63). El sistro solía llevar una pequeña representación de Bastet como gata (BJÖRKMAN, *A Selection of Objects in the Smith Collection of Egyptian Antiquities at the Linköping Museum, Sweden*, 1971, lám. 21, 5).

[12] ROEDER, *op. cit.*, lám. 488.

[13] Ya en el Imperio Antiguo aparece en la región menfita con forma femenina y cabeza de leona como "*Bastet, señora de Ankhtawy, Sekhmet-Sekhesemtet*" (Templo funerario de Niusera. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Niuser-ra*, 1907, lám. 72); como "*Sekhmet-Bastet*" (*MIO* 37, lám. 14, citado por ROEDER, en ROSCHER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1909-1915, col. 590, s.v. "*Sechmet*"); como "*Sekhmet-Bastet-Rat*" (capítulo 164 del "Libro de los Muertos". Versión publicada por BARGUET, *Le Livre des morts des ancien égyptiens*, 1967); como "*Sekhmet-Bastet-Uret-Hekau, señora del cielo, señora de todos los dioses*" (Medinet Habu. *LD*, III, 210 b) o como "*Mut-Sekhmet-Bastet-Menhit*" (Karnak. *LD*, III, 220 f).

[14] LANGTON, *Notes on Some Small Egyptian Figurines of Cats*, en *JEA* XXII (1936), lám. V, 9 y 10; ROEDER, *op. cit.*, fig. 479, 486; *JEA* XXII, lám. VII, 1-16; ROEDER, fig. 489, 491; *JEA* XXII, lám. V, 1-8.

al lugar, especialmente en ocasión de la celebración de la Bubasteia [15], con el objeto de obtener algún beneficio de la diosa [16].

El Museo Etnográfico posee dos estatuillas de bronce de Bastet. Una de ellas (Lám. I a) es una gata sentada sobre sus cuartos traseros, de 5 cm. de altura. La otra, Nº 35-490 (Lám. II a), es una gata sentada sobre un pedestal rematado en forma circular, usado como mango de algún objeto, de 5 cm de altura. Ninguna de las dos estatuillas tiene inscripciones.

Por ser Bubastis el principal lugar de culto de Bastet, allí se encontró el cementerio de gatos más importante, con gran cantidad de sarcófagos de bronce con la forma de una gata sentada y restos de animales [17]. Otro cementerio se localizó en Beni Hasan, cerca del Speos Artemidos, el templo dedicado al culto de Pakhet; y en Saqqara numerosas momias de gatos se colocaron en las tumbas de época tardía [18].

Gaillard y Daressy estudiaron la técnica de momificación de los animales en Egipto, que publicaron en 1905 con el título de *La faune momifiée de l'ancien Egypte*. El proceso de embalsamiento de los gatos consistía en hacer macerar el cuerpo en un baño de natrón; luego se lo envolvía con bandas de tela embebida en resina que se cruzaban hasta el cuello

---

[15] CASSIRER, *Two Amulets of Cats*, en *JEA* 44 (1958), fig. 2 y 3. Otros son escarabeoides con representación de la cara de un gato (BJÖRKMAN, *op. cit.*, p. 78 y lám. 22, 4; HAYES, *The Scepter of Egypt*, II, 1959, p. 400; GREENFELL, *Amuletic Scarabs, etc., for the deceased*, en *Rec. de trav.* XXX, 1908, p. 105, lám. I, 2 y p. 107, lám. I, 14). En algunas de estas piezas encontramos las siguientes inscripciones: "*Palabras dichas por Bastet, señora de Bubastis*" (LANGTON, en *JEA* XXII, p. 115); "*Que Bastet dé un feliz Año Nuevo*"; "*Que Bastet dé poder de aletear* (fluttering) (a este muerto)" (GREENFELL, en *Rec. de trav.* XXX, p. 105 y 107). Los amuletos eran de metal, fayance, piedras preciosas (H. DE MORANT, *Le chat dans l'art égyptien*, en *C. d'E.* 23, 1937, fig. 5).

[16] Los ex-votos eran dejados en el templo y acumulados en grandes depósitos que fueron encontrados por Naville durante la excavación del lugar. Algunas de las estatuillas de Bastet tienen inscripciones: "*Que Bastet, la grande, señora de Bubastis, haga que Horemheb viva* [...]"; "*Que Bastet dé* (lit.: abra) *un feliz año para Pedibastet*" (LANGTON, en *JEA* XXII, p. 116); otros objetos son vasijas de cerámica con representación de Bastet y pendientes de oro con el aegis de esta divinidad (HAYES, *op. cit.*, II, p. 360 y 401 respectivamente).

[17] Naville encontró restos de la necrópolis de los gatos que data de la dinastía XXII, con grandes pozos subterráneos conteniendo huesos de gatos, y cerca de los mismos el lugar donde —según él— los cuerpos eran cremados, a diferencia de la necrópolis de Beni Hasan, donde estaban momificados (NAVILLE, *Bubastis*, 2ª ed., 1891, p. 52-54). La posición de Naville referente a la cremación de los gatos en Bubastis es insostenible, ya que en la religión funeraria egipcia la conservación del cuerpo tiene importancia primordial para la supervivencia del alma en el otro mundo.

[18] BONNET, *Reallexikon*, s.v. "*Katze*", p. 81. No es extraño encontrar momias de gatos en la zona de Saqqara, ya que Bastet se identificó con Sekhmet, la diosa local.

para obtener una superficie exterior regular, y finalmente se figuraban los ojos, la boca, la nariz y las orejas [19].

El Museo Etnográfico posee un ejemplar de gato momificado (Lám. III), de 0,28 m de largo, con el cuerpo cubierto por bandeletas de tela de color arena y marrón, que cubren también la cabeza; los ojos, de los que se conserva sólo el derecho, la nariz y las orejas son artificiales.

Sekhmet, representada siempre en forma híbrida —cuerpo de mujer y cabeza de leona—, es otra divinidad felina cuyo culto se difundió a todo lo largo de la historia de Egipto. Por este aspecto se identificó con otras divinidades similares, como Bastet, Tefnut, Pakhet, Uret-Hekau, Sekhesemtet [20]. Su principal lugar de culto fue la región de Menfis, ya desde el Imperio Antiguo, donde figura como *"Sekhmet, la grande, amada de Ptah"* [21] junto a Ptah y Nefertum formando la tríada local.

En el ámbito popular su auge se debió a su carácter de diosa vinculada con la enfermedad y la pestilencia, la magia y la medicina. Las armas que usa para destruir a sus enemigos son el fuego y la llama [22], y ese poder con el que expulsa los males, animales tifónicos y demás seres dañinos está documentado en los textos mágicos [23] y en las inscripciones sobre amuletos [24]. Los sacerdotes de Sekhmet formaban una corporación de médicos en el Imperio Antiguo [24 bis] y su relación con la magia y la medicina la convirtieron en la madre de Imhotep cuando éste fue divinizado en época tardía por sus cualidades curativas.

Especial veneración ha tenido desde el Imperio Nuevo, y sobre todo en la Baja Epoca, una representación de Sekhmet en el templo

---

[19] GAILLARD-DARESSY, *op. cit.*, p. 94.

[20] Además de las identificaciones mencionadas en la nota 13, Bastet se asimiló a Tefnut en la "Leyenda de la diosa lejana" y a Mut, especialmente en Tebas desde la dinastía XVIII. Del templo de Mut en Karnak provienen alrededor de 500 estatuas de Sekhmet como una forma local de Mut, representada de pie o sentada, con el disco solar y el uræus sobre la frente, y el cetro papiriforme en la mano (GAUTHIER: *Les statues thebaines de la déesse Sekhmet*, en *ASAE* 19, 1920, p. 177-207, especialmente p. 175 y p. 182 y sig.).

[21] "Papiro Harris", en SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, 1946, texto Nº 141.

[22] Figura como *"señora de la llama en Bige"* (*LD*, IV, 24) y con ella se compara Sesostris III, quien es *"el que dispara la flecha como lo hace Sekhmet cuando bate a millares que ignoran su Poder"* ("Himno en honor de Sesostris III". ROSENVASSER, *Introducción a la literatura egipcia*, en *RIHAO* 3, 1976). En la literatura religiosa Sekhmet es el poder de Hathor, enviada por Ra para destruir a los hombres ("Destrucción de los hombres", BRESCIANI, *Litteratura e poesia dell'antico Egitto* 1969, p. 227-229).

[23] "Papiro Leiden". ROEDER, en ROSCHER, *op. cit.*, s.v. *"Sechmet"*.

[24] La *"flecha de Sekhmet"* es invocada en un amuleto contra los males de ojo. SCHOTT, *Ein Amulett gegen den bösen Blick*, en *ZAS* 67 (1931), p. 103.

[24 bis] Dos médicos del Imperio Antiguo llevan el título de *"sacerdotes de Sekhmet"*. RANKE, *Ishtar als Heilgöttin in Aegypten*, en *Studies presented to Griffith*, 1932, p. 417.

funerario de Sahura, en Abusir. Allí, en torno a este relieve, se adoró a la diosa invocada como "*Sekhmet de Sahura*" y desde la dinastía XVIII se construyó un pequeño templo de ladrillos [25]. El templo de "Sekhmet de Sahura", con un clero local [26], fue un sitio de peregrinaje muy frecuentado en época tardía, tanto por la gente del lugar como por funcionarios civiles y militares que por sus tareas se desplazaban de una parte a otra del país, los que dejaron estatuillas, estelas y grafitos que documentan las características de su culto [27]. Otros dos lugares de la zona menfita donde recibía culto Sekhmet en la Epoca Tardía son "Rehsui" y un pequeño wadi en Saqqara [28].

De época tardía datan numerosas estatuillas de Sekhmet, de pie [29] o sentada sobre un trono [30]. El Museo Etnográfico posee una estatuilla de Sekhmet, de piedra esmaltada, rota en la parte inferior, con la representación de la diosa sentada sobre un trono, sosteniendo el sistro (Lám. II b). Mide 3,50 cm en la parte conservada y por el orificio que tiene en la nuca se usaba como colgante.

Entre las divinidades caninas adoradas en Egipto encontramos a *Anubis*, representado como un chacal echado, de color negro, orejas puntiagudas y paradas, trompa fina y aire salvaje [31]. Su principal lugar de

---

[25] El templo fue publicado por BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sa-hu-re*.

[26] Por una genealogía de sacerdotes menfitas del siglo II a.C., sabemos que una misma familia había ejercido el culto de Sekhmet en varios lugares. Así se menciona a los sacerdotes de "*Sekhmet en el templo de Sekhmet de Sahura*". OTTO, E., *Ein memphitische Priesterfamilie des 2. Jhr. v. Chr.*, en *ZÄS* 81 (1956) p. 109 y sig. Texto Nº 5.

[27] YOYOTTE *(Les pelerinages dans l'Egypt ancienne*, en *Sources Orientales*, III, 1960, p. 40 y sig.) analiza cómo se desarrolló el culto popular a varias divinidades egipcias en torno a los pequeños santuarios como los de Hathor en Deir el Bahari, de Amenofis I y de Amón en Deir el Medina, la veneración de antiguos monumentos, como la Esfinge de Giza bajo el nombre de Hauron, los conjuntos funerarios de reyes del Imperio Antiguo (Zoser y Teti) y la tumba de Imhotep en Saqqara, y los colosos de Ramsés II en Qantir.

[28] En la genealogía de sacerdotes menfitas mencionada en la nota 26, figuran sacerdotes de "*Sekhmet de Rehsui*" y de "*Sekhmet en lo alto del wadi*". Rehsui está relacionado con Letópolis, capital del nomo II del Bajo Egipto, donde había un templo dedicado a la diosa leona (GAUTHIER, en *ASAE* 19, p. 197-198); el wadi, mencionado también en el "Papiro Sallier" IV, verso 1, 9 (*Bibliotheca Aegyptiaca*, VII) sería wadi el-Rayyan (CAMINOS, *Late-egyptian Miscellanies*, 1954, p. 341).

[29] ROEDER, op. cit., fig. 337, de 14 cm de altura, con la inscripción que dice "*Sekhmet, la grande, amada de Ptah; que tu protección sea junto con Penu*".

[30] Museo del Cairo Nº 39015, 39022 y 39030, en DARESSY, op. cit.

[31] Otra divinidad canina es Upuaut, representado de pie pero con las mismas características. Ambos aparecen en los emblemas de los nomos XVII y XIII del Alto Egipto, respectivamente.

culto fue Cinópolis [32], capital del nomo XVII del Alto Egipto, y allí se encontró un cementerio de perros, el animal sagrado de Anubis [33].

Anubis es el dios de la momificación. A él se le atribuía la invención del proceso de embalsamamiento del cuerpo [34] que había llevado a cabo por primera vez sobre Osiris [35]; y en diversas representaciones en la decoración de las tumbas, viñetas del "Libro de los Muertos" y estelas, figura momificando al muerto [36]. Los sacerdotes de Anubis llevan una máscara del dios en las ceremonias de inhumación con el objeto de proteger al muerto en el momento de ser colocado en su tumba [37].

En su carácter de dios de la momificación y protector de los muertos está representado en los amuletos de Época Tardía. En ellos aparece con forma humana y cabeza de chacal, de pie o sentado en un trono [38]. El Museo Etnográfico posee una estatuilla de Anubis para ser usada como colgante (Lám. II c), de piedra esmaltada, de 4,2 cm de alto. El dios está de pie, apoyado sobre un pilar dorsal, con la pierna izquierda hacia adelante.

Thot, representado como un hombre con cabeza de ibis o como un ibis, su animal sagrado, era el dios de la sabiduría e inventor de la escritura y del calendario, y tuvo en Hermópolis [39], en el nomo XV del Alto Egipto, su principal lugar de culto. Fue el protector de los archivos y bibliotecas [40], y los artesanos [41] y los escribas [42] lo veneraron como su patrono.

---

[32] Hardai, la moderna Shekh-Fadl. *Onomastica*, II, p. 98.

[33] MEYER, *Die Entwickelung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, en *ZAS* 41 (1904), p. 98-99. En Licópolis —la moderna Assiut (*Onomastica*, II, p. 74)— se adoraba a Upuaut y allí se encontró otro cementerio de perros (GAILLARD, *Les animaux consagrés à la divinité de l'ancienne Lycopolis*, en *ASAE* 27, 1927, p. 33).

[34] El proceso de embalsamamiento se conoce por los datos que aporta Heródoto (II, 85-90).

[35] El episodio del embalsamamiento de Osiris por Anubis, que realiza a pedido de Ra, figura sobre el ataúd de Sekh-o, del Imperio Medio, ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, 1923, p. 222-223.

[36] Pintura en la tumba de Sennedyem, en Deir el Medina (LHOTE, *Les chefs d'oeuvre de la peinture égyptienne*, 1954, lám. 11); relieve de una estela de época ptolemaica (KOEFOED-PETERSEN, *Les stèles égyptiennes*, 1948, lám. 71 y p. 54-55).

[37] Anubis fue el dios de los muertos hasta fines del Imperio Antiguo, época en que es desplazado por Osiris. Desde entonces conserva el carácter de dios de la momificación. En cambio, otras divinidades funerarias protectoras del muerto como Khentiamenty, Upuaut y Sokar, fueron absorbidas por Osiris.

[38] Museo del Cairo Nº 38548. DARESSY, op. cit., lám. XXXI y p. 145.

[39] Khemenu, actualmente El Ashmunen. *Onomastica*, II, p. 79-80.

[40] Thot figura como *"el señor de las leyes"* en el capítulo 182 del "Libro de los muertos".

[41] Estos forman *"la cofradía de los artesanos de Thot, el equipo que pertenece al ibis"*. SCHARFF, *Ein Texte der Römischenkaiserzeit aus Achmim*, en *ZAS* 62 (1927), p. 105.

[42] Los escribas le consagran diariamente una ofrenda antes de comenzar las tareas. En una inscripción de época tardía figura *"el agua de la escudilla de todo escriba para tu ka ¡oh Imhotep!"* (equiparado aquí con Thot). GARDINER, *Imhotep and the scribe's libation*, en *ZAS* 40 (1902-1903), p. 146.

En el ámbito popular, Thot tiene gran fuerza por su poder mágico, especialmente contra las enfermedades por haber curado a Horus niño en los pantanos de Khemis de la mordedura de una serpiente[43]. Thot es una divinidad sanadora y a él se asimiló un personaje divinizado en época tardía, Teephibis (Teos el ibis), quien fue adorado en Kasr el ᶜAguz, Tebas, junto con Amenofis hijo de Hapu e Imhotep. Estos dos últimos, personajes divinizados en la Baja Epoca, son también divinidades sanadoras y por este carácter Imhotep toma de Thot el título de "el ibis"[44].

De época tardía datan numerosas estatuillas de Thot como un ibis[45], de pie o echado. El Museo Etnográfico posee una cabeza de ibis de bronce (Lám. I b), de 5 cm de largo, que originariamente llevaba incrustaciones en los ojos y en las partes laterales del pico.

Otro animal sagrado de Thot y considerado como su corporización fue el babuino. La relación entre Thot, el ibis y el babuino está patente, a modo de ejemplo, en dos estatutillas: una es la estatuilla de un sacerdote de Thot que lleva sobre sus hombros a un mono[46], y la otra es la de un babuino que tiene sobre la cabeza el disco lunar y el cuarto creciente —emblemas del dios— y sobre el pecho una placa a modo de colgante con la figura del ibis[47].

En Hermópolis, en un parque junto al templo de Thot se criaban sus animales sagrados y en la necrópolis local de Turna el Gebel se los enterraba. Después de ser momificados[48], se los depositaba en galerías subterráneas[49], los ibis dentro de jarras de cerámica apiladas en el suelo y los babuinos en nichos hechos en la pared[50]. Se encontró otra necrópolis en Abidos, de época romana[51], y las excavaciones en Saqqara pu-

---

[43] En las inscripciones mágicas de "las estelas de Horus sobre los cocodrilos", figura Thot, que cura a Horus niño, junto a otras divinidades sanadoras. VANDIER, *La religion égyptienne*, 1949, p. 230.

[44] ROSENVASSER, *El culto a los héroes*, apéndice de *La religión egipcia en Heródoto*, en *RIHAO* 2 (1973-1974), p. 19 y sig., especialmente p. 83-85.

[45] ROEDER, *op. cit.*, lám. 57.

[46] Ashmolean Museum Nº 1961. 536, de la dinastía XIX. MOOREY, *Ancient Egypt*, 1970, lám. 26.

[47] KOEFOED-PETERSEN, *Catalogue des statues et statuettes égyptiens*, 1950, lám. 24.

[48] Se encontró en el lugar el taller de momificación de los animales sagrados. GABRA, *Fouilles de l'Université "Fouad el Awal" à Touna el Gebel*, en *ASAE* 39 (1939), p. 490-491.

[49] A la entrada de cada galería se construyó una capilla para el culto funerario. GABRA, en *ASAE* 39, p. 490-491.

[50] LEGRAIN, *Renseignements sur Tournah et notes sur l'emplacement probable de Tebti ou Tanis superieur et de sa nécropole*, en *ASAE* 1, fasc. 1 (1909), p. 74-75.

[51] PEET, *The year's work at Abydos*, en *JEA* 1 (1914), p. 37 y lám. IV; PEET-LOAT, *The cemeteries of Abydos*, III, 1912-1913, lám. XVI.

sieron al descubierto un vasto complejo de galerías subterráneas cerca de donde estaría la tumba de Imhotep y su templo, el Asclepieion [53].

El Museo Etnográfico posee un halcón momificado (Lám. IV), que mide 20 cm de largo, embalsamado con la cabeza hacia afuera y envuelto con anchas bandas de tela de color marrón. Según Gaillard y Daressy [54], los halcones podían embalsamarse en grupo [54] o individualmente (como es el caso del ejemplar del Museo); se los sumergía en betún líquido y se los envolvía con bandas anchas de tela, con las alas plegadas sobre el cuerpo y los ojos figurados con dos pequeños discos de tela [55]. En los casos en que se doblaba la cabeza sobre el torso antes de momificarlos, se colocaba una cabeza de metal [56].

En época tardía el muerto está representado como un halcón e identificado con él [57], tanto en las estelas funerarias [58] como en los ataúdes antropomorfos [59] y en las fórmulas de ofrenda [60]. Sin duda el halcón representa el alma del muerto y como tal aparece en una estela de época tardía [61] y en pequeños objetos usados como amuletos [62].

---

[52] Muchas de las momias de ibis llevan la representación de Thot, Isis, Nefertum e Imhotep. EMERY, *Preliminary report on the excavations at North Saqqâra 1964-1965*, en *JEA* 51 (1965), y *1965-1966*, en *JEA* 52 (1966).

[53] *Op. cit.*, p. 33.

[54] Museo Británico Nº 15980.

[55] GAILLARD-DARESSY, *op. cit.*, lám. XXX, 3.

[56] Museo Británico Nº 27388.

[57] SPIEGELBERG, *Die Falkenbezeichung des Verstorbenen in der Spätzeit*, en *ZÄS* 62 (1926), p. 27-32.

[58] *Ibidem*, lám. 1. El muerto aparece representado como un halcón acostado sobre el lecho, mientras es sometido por Anubis al proceso de momificación.

[59] La máscara de cartón es la cabeza de un halcón. *Ibidem*, lám. 2.

[60] El muerto es invocado como "*el halcón NN*".

[61] *Ibidem*, lám. 3.

[62] BONNET, *op. cit.*, s. v. "*Falke*".

IX. - *LA TABLA FUNERARIA DEL ATAUD DE AMENARDIS*

por PERLA FUSCALDO

El Museo Etnográfico posee una tabla funeraria de madera, en muy mal estado de conservación, que forma parte del ataúd de Amenardis [63], de la dinastía XXI; mide en su estado actual 1,05 m de largo por 0,40 m de ancho. A ella pertenece la máscara de la lám. VI.

Nada se ha conservado de la decoración exterior ni de las manos en relieve cruzadas sobre el pecho que llevan estas tablas funerarias (Lám. V). La parte interior, que se coloca sobre el cuerpo momificado, tiene escenas de carácter funerario y unos pocos jeroglíficos, pintados ambos en amarillo sobre fondo de betún (fig. 1).

Las escenas se dividen en cuatro registros horizontales. En el primer registro (de arriba abajo), el dios Geb sostiene el cielo con sus brazos levantados, sobre el que se apoya la barca solar con la estera en la proa y los remos propulsores. A la derecha de Geb hay dos divinidades: un cocodrilo sobre un pedestal y, detrás, el halcón Horus tocado con la doble corona. A la izquierda de Geb, un babuino y una diosa, con una planta de loto sobre su cabeza, saludan al sol con los brazos en alto; detrás de esta escena aparece la siguiente inscripción, conservada en parte:

A ambos lados del sol, el ojo *wḏ3t*.

En el segundo registro, la diosa Nut representa la bóveda celeste cubierta de estrellas; el cuerpo femenino tiene forma de arco, y los pies y las manos son las extremidades del mismo. Sobre ella el sol alado en dos momentos de su viaje: al anochecer, cuando es tragado por Nut; al

---

[63] Esta pieza fue publicada en *RIHAO* 1 (1972), p. 65 y sig., en el trabajo titulado: *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires (Segunda parte). IV. - El ataúd de Amenardis*, por P. FUSCALDO.

Fig. 1

amanecer, cuando nace del cuerpo de Nut. Una serpiente enroscada está debajo de Nut y entre ambas la representación de dos cabezas de carnero y cinco coronas: la corona doble, la corona blanca del Alto Egipto, la corona roja del Bajo Egipto, el tocado "nemes" y la corona "atef".

En el tercer registro está la diosa Nut nuevamente, pero aquí bajo la forma de Tuerís, es decir, de un hipopótamo que apoya sus manos sobre el signo *sꜣḫ*; un dios cocodrilo representado en forma vertical, un dios carnero, sentado, del que se conservó sólo la cabeza y los cuartos traseros, y un dios del mundo inferior, con ꜣ sobre la cabeza, y la inscripción:

Del cuarto registro tenemos sólo la mitad izquierda de la escena, con las alas del sol y el friso de cobras tocadas con el disco solar.

Las tablas funerarias [64] que se empezaron a usar a partir de la dinastía XXI [65], se colocaban sobre el cuerpo momificado del muerto a modo de mortaja, y tenían como finalidad la protección mágica del mismo [66].

La hermosa máscara que formaba parte de esta tabla funeraria está separada de la misma (Lám. VI); los ojos y las cejas incrustados han desaparecido, y sólo ha quedado el hueco; la peluca está muy destruida y la punta de la nariz rota.

---

[64] Varias tablas funerarias de este tipo han sido publicadas por DARESSY, *Cercueil des cachettes royales*, 1909.

[65] En la época ptolemaica cada parte del cuerpo del muerto está cubierta. Así se encuentra una máscara sobre el rostro, un peto en forma de collar sobre el pecho junto con una tabla con la figura de Nut alada o bien con la de un escarabajo, y un cubrepié.

[66] Otros elementos mágicos que servían para proteger al muerto en el otro mundo eran el escarabajo del corazón, el ojo *wḏꜣt*, el escarabajo alado, las Dos Señoras aladas, los cuatro hijos de Horus, todos ellos pequeños amuletos que se colocaban entre las bandeletas de la momia. Tanto los amuletos relacionados con las creencias funerarias como los objetos reales colocados con el muerto en su tumba —y sin ninguna significación simbólica en su origen, es decir, amuletos en forma de armas, cetros, herramientas, etc.— figuran sobre las momias de la época saita. Con el tiempo el tamaño de estos amuletos fue disminuyendo y luego, en lugar de ser colocados como parte del ajuar del muerto, solamente se los representaba en los papiros funerarios. CAPART, *Une liste d'amulettes*, en *ZAS* 45 (1909), p. 14 y sig.

EL «TOFET». SU SIGNIFICACION EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES SEMITICAS

por ANA FUND PATRÓN DE SMITH

"*Tofet*" es el nombre que se da en la Biblia a un lugar donde se realizaban holocaustos de niños.

Los autores clásicos —Plutarco, Diodoro, Tertuliano, etc.— mencionan la práctica de esos sacrificios en el área de colonización fenicia y cartaginesa, y la persistencia de dicha costumbre en esas áreas aun en plena época romana.

Estos datos han hecho pensar que el área de difusión correspondería a la de la civilización cananea: Siria y Palestina. Sin embargo, hay quienes (por ejemplo, Albright) hacen hincapié en que se citan esos sacrificios en la Biblia a partir de la época de Ahaz, rey de Judá (siglo VIII a.C.), época en que este reino estaba sufriendo una profunda influencia de la cultura aramea en la que convergían elementos cananeos y neoasirios con predominio de estos últimos.

Por otro lado, hay que tener en cuenta a los investigadores (entre ellos Frazer, Dussaud. etc.) que han llegado a la conclusión de que dichos sacrificios formaron parte del bagaje ritual primitivo de las religiones semíticas en general, lo cual no necesariamente contraría las hipótesis anteriores.

Sea cual fuere el origen de esas prácticas, es importante desentrañar la significación que puedan haber tenido, ya sea para sus más antiguos cultores como para sus más tardíos herederos. Para ello, vamos a basarnos en el estudio de las fuentes, epigráficas y arqueológicas, y en los datos aportados por la Biblia y los autores clásicos.

I. — *Los datos de la Biblia* [1]

Según A. Rosenvasser [2] el sacrificio de niños, en su aspecto de ofrenda del primogénito, además de ser una vieja práctica cananea, también era patrimonio de los hebreos. Estos crearon tempranamente un sistema de sustitución o "redención" del primogénito humano, pero en épocas difíciles (ante el avance asirio, por ejemplo) volvieron a la práctica real del sacrificio, buscando con ella una eficacia que, creían, se había perdido con la sustitución.

Los datos históricos que nos ofrece la Biblia sobre la práctica del holocausto de niños entre los hebreos datan ya de esas épocas difíciles en que se retomó la vieja costumbre (siglos VIII y VII a.C.). Así, en 2 *Reyes* XVI, 3, se lee que el rey Ahaz de Judá "*...hizo pasar por fuego a su hijo...*". Lo mismo se dice más adelante de Manasés (siglo VII a.C.) en 2 *Reyes* XXI, 6: "*Y pasó a su hijo por fuego...*".

Este "pasaje por fuego" se cumplía en un sitio que sólo aparece nombrado en conexión con este tipo de sacrificios: el "tofet" de Jerusalem. Su única descripción figura en *Isaías* (XXX, 33): "*...tofet... profundo y ancho, cuya pira es de fuego y mucha leña; el soplo de Yahvé, como torrente de azufre, lo enciende*".

La etimología de la palabra "*tofet*" no es muy segura. Según Robertson Smith [3] la palabra bien puede ser aramea, teniendo en cuenta lo siguiente:

— el nombre de las piedras sobre las que se apoya un caldero y, por lo tanto, de cualquier soporte o trípode puesto sobre el fuego es, en árabe *Ȯthfīyā* o en siríaco [4] *Tfāyā*, del que podemos tener la variante *tfāth*. La palabra correspondiente en hebreo es *'ashfoth* "*hoyo de cenizas*" o "*estercolero*", pero primitivamente debe haber designado al fogón, puesto que en la vida nómade el fogón o el lugar de la hoguera de un día es el montón de cenizas del día siguiente.

— en la época en que la palabra *tfth̄* apareció por primera vez en hebreo, la principal influencia religiosa extranjera en Judá era la de Damasco [5].

---

[1] En las citas bíblicas se ha utilizado la edición francesa de 1956 de la "Biblia de Jerusalén" y la versión castellana de Cipriano de Valera editada en 1895, y se ha cotejado con el texto hebreo editado por Kittel y con el texto griego ("Septuaginta") editado por A. Rahlfs.

[2] *Jeremías y su época*, 1953, p. 39.

[3] *The Religion of the Semites*, 3ª ed., 1927, p. 377, Nº 2.

[4] Dialecto arameo oriental del norte de la Mesopotamia.

[5] En este punto, Robertson Smith nos remite a 2 *Reyes* XVI, donde además de mencionarse que Ahaz "*hizo pasar por fuego a su hijo*", se destaca el impacto que causó en el rey Ahaz la vista del "*altar que estaba en Damasco*", a tal punto que mandó construir uno igual en Jerusalem.

Con estos antecedentes, concluye Robertson Smith, no es improbable que "*tofet*" sea una palabra aramea para designar el fogón o para el armazón que sostenía a la víctima sobre el fuego. La descripción de Isaías correspondería, en parte, a los contenidos de la palabra según la citada etimología. Aunque el profeta no mencione soporte o plataforma alguna, creo que en su descripción hay elementos suficientes como para caracterizar un "enorme fogón".

No se han encontrado restos arqueológicos del tofet de Jerusalem ni de ninguno que corresponda a esta época en Siria o Palestina. Rosenvasser cita los hallazgos de Macalister y Sellin de dos necrópolis de niños que datan del S. XIV a.C. [6], o sea que serían restos cananeos, preisraelitas. En ninguno de los dos casos sabemos si los niños eran sacrificados en estos mismos sitios, es decir, si se trata en cada caso de un santuario o si eran sólo las necrópolis donde se enterraba a las víctimas sacrificadas. Para algunos investigadores cabe la posibilidad de que sean simples enterramientos de niños muertos temprana y naturalmente [7] pero no creo demasiado en esta posibilidad ya que, dadas las parejas edades de las víctimas, se puede pensar que han sido seleccionadas, antes de su muerte. En el sitio de Gezer, excavado por Macalister, la mayoría de los niños habían muerto por asfixia y ninguno había vivido más de una semana. Sólo dos niños, mayores, mostraban rastros de incineración. En el caso de tratarse de niños sacrificados, me parece que los más pequeños bien pueden haber sido víctimas de sacrificios regulares, más o menos periódicos ("ofrendas de primogénitos") y quizás los niños mayores habían sido víctimas de sacrificios extraordinarios. Pero, aunque el sacrificio fuera formalmente diferente, su significación puede haber sido semejante, en algún aspecto, a la de los sacrificios bíblicos objeto de nuestra investigación.

El dios en cuyo honor se realizaban estos últimos aparece citado en la Biblia hebrea como Molech y en la versión de los Setenta como Mo-

---

[6] *Op. cit.*, p. 40, n. 21. Macalister encontró en Gezer una necrópolis de niños del siglo XIV a.C. La mayoría de los cadáveres no pasaban de la semana de edad, y dos eran de niños de seis años. Los recién nacidos habían muerto por sofocación; los dos más grandes mostraban huellas de calcinación. Junto a los restos había vasijas, jarras, platos para contener alimentos. El sitio estaba señalado con betilos (*massebot*). Sellin encontró otra necrópolis similar, de la misma época, en Taanak, en el valle de Meggido, con restos de recién nacidos y menores de dos años.

[7] HAEBELSON (s. v. "*Molech, Moloch*", en GRANT-ROWLEY, ed., *Dictionary of the Bible*, 2ª ed., 1963, p. 669) dice que esos restos no deben tomarse necesariamente como evidencia de la ofrenda de niños a los dioses cananeos ya que la tasa de mortalidad infantil era muy alta en el mundo antiguo, y la mayoría pueden ser probablemente casos de simples enterramientos de niños.

loch. Otto Eissfeldt [8] cita al respecto la opinión de Abraham Geiger [9] acerca de que la vocalización Molech de la versión hebrea correspondió a la intención de la escuela masorética de acercar la pronunciación del nombre del dios, a la pronunciación de la palabra *boshet*, "abominación", calificativo que siempre acompaña en la Biblia a la mención de este culto. Los Setenta habrían vocalizado Moloch por asimilación de la vocal de la segunda sílaba a la vocal de la primera [10].

Eissfeldt marcó un hito fundamental en la investigación de nuestro tema, influído por una publicación de J. Carcopino [11] que retomaba un estudio comenzado por S. Gsell [12]. En 1931 Gsell había presentado su interpretación de las "*inscripciones latinas de N' gaus*" (Argelia), en las que figuraba la expresión *molchomor*: era la misma que figuraba como *mlk' mr* en inscripciones púnicas, por lo cual *molchomor* debía ser la versión latina de la expresión púnica. En las "estelas de N' gaus", dicha expresión, traducida por Gsell como "promesa" u "ofrenda de cordero" [13] estaba referida a un sacrificio en que un cordero sustituía a una víctima humana: la víctima, según Gsell, era quien dedicaba el sacrificio al dios (Saturno = Baal-Hammon) a cambio de la conservación de su propia salud. Carcopino fue más allá: reconoció que en el *molchomor* el animal no sustituía a quienes lo ofrecían, sino a un tercero, un niño prometido previamente por aquéllos, sus padres, a la divinidad [14]. De aquí su más importante aporte, retomado por Eissfeldt, fue el conectar el *molchomor* con los sacrificios púnicos de niños. Eissfeldt [15] identificó la primera parte de esa expresión púnica con el término bíblico *Moloch* y demostró que éste no era el nombre de un dios, sino un término técnico

---

[8] *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, 1935. Debo a A. Rosenvasser la adecuada interpretación de la tesis de este autor.

[9] *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, 1857. Citado por EISSFELDT, *op. cit.*, p. 33.

[10] EISSFELDT, *op. cit.*, p. 35, n. 3.

[11] *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l' Afrique romaine*, en *RHR* 106 (1932), p. 592-599. He consultado este trabajo en una publicación posterior, bajo el título de *Rome et les immolations d'enfants*, título con que fue incluída por CARCOPINO en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 1942, p. 39-48.

[12] En *CRAI*, 1931, p. 21-27 (citado por CARCOPINO, *Aspects mystiques...*).

[13] Es una expresión formada por dos términos púnicos. El segundo término, *3mr*, aparece en la línea 9 de la "tarifa cartaginesa de Marsella" (*CIS* I, 165) y en el párrafo 5 de la "gran tarifa de Cartago" (*CIS* I, 167) con el significado de "*cordero*" u "*oveja*" (DUSSAUD, *Les origines cananéens du sacrifice israelite*, 1941, Apéndice, p. 321-322). En acadio existía la palabra "*immeru*", de la misma raíz, para designar a los ovinos. *The Assyrian Dictionary*, vol. 7, 1960, p. 129, s. v. "*immeru*".

[14] Véase más adelante, p. 17.

[15] *Molk als...*, partes I y II.

para designar el sacrificio de niños. Dada la trascendencia de su teoría, analizaremos sus principales argumentaciones.

Esta teoría se basa en el análisis de ocho casos en la Biblia, en que aparece la palabra Molech. Deja de lado uno de ellos, el de 1 *Reyes* XI, 7, considerando que allí aparece Molech por error, en vez de Milcom.

Los siete casos restantes tienen una característica significativa: se refieren a sacrificios de niños a un dios llamado Moloc. En seis casos (*Levítico* XVIII, 21; XX, 2, 3, 4; 2 *Reyes* XXIII, 10 y *Jeremías* XXXII, 35) aparece la expresión *la-Molech*, «*a*» o «*para Molech*» en la versión masorética y, en *Levítico* XX, 5, *ha-Molech* en la misma versión. Es decir que para los masoretas en estos siete casos la palabra *Molech* era precedida por el artículo *ha (la-molech = le + ha-molech)*.

En La Septuaginta cuatro de estos casos (*Levítico* XVIII, 21; XX, 2, 3 y 4) fueron traducidos por los griegos sin artículo, o sea que ellos leían en el original *le-molech* (preposición *le* (dativo) + *Molech*), resultando así la traducción de *archonti*: un participio presente, «*gobernante*» o «*que gobierna*», en dativo.

En *Levítico* XX, 5 los griegos tradujeron con artículo: *tous archontas*, o sea que leyeron *ha molech*. En 2 *Reyes* XXIII, 10 y *Jeremías* XXXII, 35 (= XXXIX, 35 en Los Setenta), leyeron *la-molech*: antecedieron el nombre, sin traducirlo, con el artículo en dativo y al nombre lo transcribieron *Moloch* resultando así *to Moloch* (en *Jeremías* agregaron a esta expresión la palabra *basilei*, «*rey*» (en dativo) que no figura en la versión hebrea).

Los Setenta trataron de respetar al máximo el original. ¿Por qué en cinco casos traducen *archon* y en dos dejan *Moloch* sin traducir? Según Eissfeldt, en el Molech hebreo pueden haber visto un participio presente que, consecuentemente, fue traducido por el participio *archon*; Eissfeldt no cree que el Molech bíblico pueda haberse leído originalmente *melech*, «*rey*» [16] y demuestra que cada vez que Los Setenta encontraron la palabra

---

[16] J. Gray (*I & II Kings. A Commentary*, 1970, 2ª ed. revisada, p. 275-279, y en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, editado por Buttrick, vol. 3, s. v. "*Molech, Moloch*", p. 422-3) afirma que Moloc es el título, o el epíteto de una divinidad, y que significa "el rey". Según él, aparece en 1 *Reyes* XI, 7 ("...*Molech, abominación de los hijos de Ammon*") identificado con el dios Milcom de los ammonitas, y sería idéntico al Kemosh de Moab que, en *Jueces* XI, 24, aparece como dios de Ammon En la "Estela del rey Mesha de Moab" aparece el nombre compuesto del dios: Athtar-Kemosh; Gray piensa que el nombre propio sería Athtar (divinidad astral = Venus), y Kemosh y Milcom sus títulos locales en Moab y Ammon. También entonces Moloc sería un título.

Gray no descarta la posición de Eissfeldt, ya que en las otras referencias bíblicas Moloc no aparece asociado con Ammon, sino con sacrificios humanos. De todos modos, también Kemosh aparece vinculado a sacrificios humanos, si confrontamos 2 *Reyes* III, 27 con la "Estela de Mesha". Por más oscura que aparezca la situación, algo es indudable: el rey de Moab ofrendó su hijo en holo-

melech (= rey), la tradujeron por el griego *Basileus*. En el texto hebreo que conocieron Los Setenta, la preposición *le* que precedía a Molech no tenía sentido de dativo: Eissfeldt compara la construcción semejante de, por ejemplo, *Levítico* V, 18, *le-asham*, «*en expiación*» o «como (sacrificio) *expiatorio*» y concluye que la expresión *le-molech* sería también una expresión ritual, donde *le* indicaría el modo del acto ofertorio expresado por *molech*, pudiendo entonces traducirse la expresión por «*en*» o «*como* (sacrificio) *molech*». Esta interpretación se vería reforzada por el hecho de que en otros dos casos Los Setenta vertieron directamente Moloch sin traducir.

De todo ello concluye Eissfeldt que en el siglo III a.C., quienes tradujeron la Biblia al griego no veían claro el sentido de esa expresión. ¿De dónde proviene la confusión?

En *Jeremías* XIX, 5 y XXXII, 35 aparece Yahvé negando haber ordenado a los hebreos que realizasen sacrificios de niños; en *Ezequiel* XXIII, 37-39 Yahvé se queja de que con esos sacrificios se contaminara su santuario; y finalmente, en *Ezequiel* XX, 25 y 26 el propio Yahvé se refiere a ellos como «*ordenanzas y costumbres que no eran buenas*». Dice Eissfeldt que tanto el énfasis puesto por Yahvé sobre el hecho de no haber ordenado esos sacrificios, como la aparente contradicción de *Ezequiel* XX, 25, apuntan a una realidad: el sacrificio de niños no había sido totalmente eliminado entre los hebreos hasta el movimiento profético del siglo VIII a. C. En este momento se lo anatematiza por oponerse al yahvismo profético cristalizado en la reforma de Josías y en el Deuteronomio: había que distanciar en lo posible a Yahvé, de los sacrificios de niños y un buen

---

causto a su dios, es decir, al Athtar-Kemosh de la estela. A esto agrega Gray el dato de los de Sefarvaim que quemaban sus hijos en honor a Adrammelech y Anammelech: el primero podría significar "*el señorío de Malik = Molek*" y Anammelech sería un caso de sincretismo de Molec con el dios mesopotámico de los cielos, Anu. Concluye Gray que Moloc habría sido, originariamente, el título de una divinidad astral. No es posible aceptar esta interpretación por varias razones. Como dice MONTGOMERY (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, 1951, p. 232-3, ICC) en el texto hebreo de 1 *Reyes* XI, 7, figura Molech por error, en vez de Milcom; en el manuscrito griego de Luciano aparece Milcom y en la Septuaginta, "*su rey*" (o sea que leyeron *malkam*). No puede haber duda, ya que dos versículos antes, en el 5, figura Milcom como dios de los ammonitas y lo mismo ocurre en el versículo 33 (aquí también los griegos leyeron *malkam*). Montgomery (op. cit., p. 231-234 y 533-534) al comentar 1 *Reyes* XI, 5 y 7, también opta por la lectura Milcom y hace notar la semejanza de esos pasajes con el de 2 *Reyes*, XXIII, 13. Ya vimos que la misma lectura había adoptado Eissfeldt. Por otra parte, no hay ningún dato sobre la adoración de un dios Athtar-Milcom ni de un Athtar-Molec, por lo que no podemos afirmar su existencia con tal nombre, ni el carácter astral de Molec. En cuanto a la identidad entre Kemosh y Milcom, según *Jueces* XI, 24, donde se nombra a Kemosh en vez de Milcom, G. F. MOORE (*A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, 1895, p. 295, ICC) dice que el contexto precedente y siguiente se refiere a Moab y que el error o la confusión está en todo el pasaje.

recurso era el de adjudicárselos a otro dios. Ahí se habría originado el Moloc bíblico, no casualmente, sino teniendo como base el sentido de dominio, señorío, posesión, latente en la raíz *m.lch*: hasta ese momento el sacrificio se llamaba *molech*, con el significado de «*promesa*»; desde entonces *molech* fue convertido en el nombre del dios al que se dedicaba el sacrificio. En púnico se mantuvo como el nombre del sacrificio.

En 1944 recomienzan las excavaciones del tofet de Cartago: allí Cintas encuentra estelas con inscripciones púnicas donde aparece el término *mlk*; por primera vez se asociaba en el terreno, con restos de sacrificios de niños [17].

En 1946 Dussaud [18], plegado a la interpretación de Eissfeldt en lo referente a la no existencia de un dios Moloch, propuso otra acepción para la palabra *mlk:* comparando con el árabe *mulk* que significa *"poder, potencia, posesión exclusiva"*, pensó que esta última acepción correspondía más al significado de base de *malak*, *"poseer"*; además, agregaba la idea de Carcopino acerca de la significación del nombre de los niños en las "inscripciones de N'gaus" [19]. Por todo esto, sugería traducir *molk* por "(sacrificio de) *posesión"*, en vez de *"promesa"* y así, cuando en la Biblia se tradujo *"a Moloch"* él interpretaba *"en* (sacrificio de) *posesión"* o *"en posesión"*. Además, en los textos ugaríticos de Ras Shamra figura la expresión *zebah molk*, *"sacrificio molk"*, lo cual es para Dussaud una prueba de que el *molk* es un tipo de sacrificio [20]. Con respecto a las inscripciones encontradas por Cintas en Cartago, con la fórmula "...*mlk B'l*...", dice que ésa es la fórmula más antigua [21] con que se designaba el sacrificio *real* de un niño.

En 1953, W. F. Albright [22] expresó sus dudas acerca de la explicación de Eissfeldt. Le parecía que la concepción original que se escondía tras la frase bíblica era mucho más compleja; se basaba en la evidencia, proveniente de Mari y aportada por Dossin en 1938, de la adoración, alrededor del 1800 a. C. en el Eufrates medio, de un dios Muluk, que también aparece, a veces, como Malik: sería la palabra *"rey"* usada como el nombre de una divinidad protectora de los votos y promesas solemnes. Con el tiempo, del nombre de la divinidad habría derivado la significación de *"promesa"* o *"voto"* de una palabra con la misma raíz (*mulkânâ* significa *"promesa"* en siríaco). Albright no niega a Eissfeldt, pero afirma que el

---

[17] Véase Parte III de este trabajo.

[18] *Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d' enfants*, en *CRAI*, 1946.

[19] Dussaud (*op. cit.*, en *CRAI*, 1946, p. 372) se refiere a los nombres de los niños, Donatus y Concessus, es decir, "Ofrendado", "Entregado" (a Saturno), o sea, "Posesión de Saturno" (véase p. 122 de este trabajo).

[20] "...*molk* es la abreviatura de la fórmula *zebah molk*...". *Ibidem*, p. 372.

[21] Las inscripciones son del siglo VI a.C.

[22] *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, cap. V, p. 161-2.

mlk púnico y el *molc* latino derivan del nombre de un dios; a ese dios, los primeros habitantes semíticos del norte de Mesopotamia y de Siria, sacrificarían los niños como prenda de santidad de una promesa; piensa que esta conclusión es la correcta, apoyándose en el testimonio aportado por 2 *Reyes* XVII, 31, sobre los hombres de Sefarvaim, de Siria central, que hasta fines del S. VIII a. C. "... *quemaban sus hijos en el fuego para adorar a Adrammelech y Anammelech dioses de Sefarvaim*". Por lo menos en el caso de Adrammelech, parece posible identificarlo con Adad-milki, una forma del dios sirio Hadad, asociado con la divinidad *Malik* (de donde derivó *milki*). Se trata de un caso, en Siria, de sacrificios de niños por cremación, asociados al culto de divinidades identificadas con el dios Malik (o Muluk). En definitiva, para Albrigth, el Molec bíblico correspondería efectivamente al nombre de un dios.

También en 1953, J.-G. Février [23] revisó el concepto de *Molchomor* y *Molk*, considerando definitivamente establecida la equivalencia del *molchomor* de inscripciones latinas con el *mlk'mr* púnico, y su significado de "*sacrificio*" u "*ofrenda de oveja*" o "*cordero*". Sobre todo es seguro el segundo término. En cuanto al primero, acepta como importantes las conclusiones de Dussaud sobre la aparición de un sacrificio *mlk* o *mlkt* en los textos ugaríticos [24], pero da otro sentido a *mlk*. El verbo hebreo *HLK*, "*ir, venir*", aparece en *Números* XVII, 11, en *hiphil*, con el sentido de "*entregar*", "*aportar*", "*dar*" y de igual modo, en fenicio, el *ifil* de *HLK*, que es *YLK*, aparece como "*ofrecer*" [25]. Entonces, dice Février, el término *MLK* podría ser un sustantivo verbal que significaría "*ofrenda*", y sólo eso, sin especificación de si se trata de la ofrenda correspondiente a un sacrificio real de un ser humano o a uno con sustitución de la víctima humana. Ese primer término puede ir seguido de un segundo término que especifica el tipo de víctima o la modalidad del acto sacrificial [26]. Por otra parte, la fórmula que Dussaud había considerado como correspondiente al sacrificio humano, "*mlk bʿl*", no se ajusta sintácticamente al significado que Dussaud quiso atribuirle: si el sacrificio era "*en honor*"

---

[23] *Molchomor*, en *RHR* 143 (enero-marzo de 1953), p. 8-18.

[24] Véase más arriba, p. 7.

[25] En la "inscripción B de Karatepe", col. II, l. 17-19 y col. III, l. 1 (Donner-Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, vol. I, 1966, p. 5-6, y vol. II, 1968, p. 35-43).

[26] Así, por ejemplo, traduce la expresión *mlk 'dm* por "*ofrenda*" ó "*sacrificio (de) sangre*" (en este caso se insiste en la modalidad del sacrificio) y la expresión *mlk bšr'* por "*ofrenda*" o "*sacrificio a cambio de carne*" (insistiéndose aquí en el tipo de víctima). Février interpreta que la palabra "*carne*" es equivalente a "*niño*".

o *"para"* Baal, faltaría un *lamed* dativo [27]. Février propone para tal fórmula la traducción *"ofrenda en lugar de lactante"*: *b* = preposición "por", *"en lugar de"*, *"como"* y *ʿl* = *"lactante"* (existe en hebreo la palabra de raíz similar *ʿûl*).

En 1968, Donner y Röllig [28] publican textos, traducción y comentario de inscripciones púnicas, entre las que figuran varias referidas a sacrificios *mlk*. Por las traducciones adoptadas y el comentario se nota que se tuvieron en cuenta, a veces, las consideraciones vertidas en 1953 por Février en el artículo arriba analizado. *Mlk* es siempre traducido por *ofrenda*. Pero el comentarista aclara que respecto de la fórmula *"mlk bʿl"* no se puede arriesgar por el momento ninguna conclusión definitiva.

II. - *Las fuentes clásicas y la epigrafía.*

También los autores clásicos aportan datos sobre la práctica de sacrificios de niños en Siria y en el Mediterráneo púnico y cartaginés, y hasta romano.

Con respecto a la región siria, dichas fuentes, aunque muy tardías, muestran la supervivencia allí de aquel viejo culto hasta la época romana, pese a su prohibición por las autoridades romanas. En el año 135 d.C. luego de su victoria final sobre los judíos, Adriano reorganiza Siria y Palestina y de entonces debe datar su prohibición, que se extendía a todo el Imperio [29]. En el S. II d.C. describía Luciano (en *De Dea Syria*, 58 [30]) sacrificios efectuados en Hierápolis, al norte de Siria, de la siguiente manera: "*...Adornan a sus víctimas con guirnaldas y las arrojan, vivas, por las escalinatas del portal, y al caer, ellas mueren. Y algunos arrojan a sus propios hijos, pero no del mismo modo que a los animales. Los ponen en una bolsa y los lanzan al vacío... y se burlan... diciendo que no son niños sino bueyes*". El ocultamiento de las víctimas humanas puede vincularse con la prohibición de Adriano, o bien este texto refiere directamente casos de sustitución de la víctima humana por animales. Estos datos coinciden con uno de Filón de Biblos (S. I d. C.), recogido por *Eusebio* en el S. IV d. C. (en su *Praeparatio Evangelica*, IV, 16,

---

[27] Debemos aclarar aquí que Dussaud no traduce *"para Baal"* sino que ésa es su interpretación del sentido de la fórmula: la traducción literal es, para Dussaud, *"posesión (de) Baal"* y en ese caso no es necesario un *lamed*. Sin embargo, en otras inscripciones púnicas donde aparece bien clara la dedicatoria a Baal-Hammon o a Tanit, el nombre de la divinidad va siempre precedido de un *lamed* dativo, directamente o a través del epíteto *"Señor"* = *l + ʾdn*.

[28] *Op. cit.*, 3 vols., 1962-1968.

[29] CUMONT, F., *The Frontier Provinces of the East*, en *CAH*, vol. XI, p. 647.

[30] *The Loeb Classical Library*.

6 [31]), según el cual, "... *los fenicios, en ocasión de los grandes infortunios de las guerras, las pestes y las sequías, sacrificaban a Cronos a algunos de los más queridos...*". Ambas citas son retomadas por Ph. Derchain [32] como prueba de que ciertas representaciones egipcias nos ilustran sobre la práctica de esos sacrificios en momentos en que los egipcios están sitiando ciudades cananeas. El Prof. Rosenvasser me facilitó un artículo de Othmar Keel [33] en el cual se pone en duda la posibilidad de utilizar directamente a Luciano y Eusebio para explicar representaciones anteriores en más de mil años.

Pero las fuentes clásicas más importantes, a mi juicio, no se vinculan con Canaán sino con la principal heredera en Occidente de la civilización fenicia: Cartago. Me refiero a los datos que aportan *Diodoro de Sicilia* (en *Biblioteca Histórica*, XX, 14 [34]), *Plutarco* (en *De Superstitione*, 13 [35]) y *Tertuliano* (en *Apologeticum*, IX, 2-4 [36]).

El sacrificio de niños, por su misma naturaleza, era un acto tratado con bastante reserva en la literatura y en las propias inscripciones con él vinculadas. Gracias a las fuentes de que dispusieron, o al contacto directo con el hecho, los autores que acabo de citar describen aspectos del ritual que no se conocen por otras fuentes. Posiblemente la circunstancia de no estar comprometidos con las creencias religiosas en que se encuadraban esos sacrificios les permitió referirse a ellos con menor reserva. Sus datos se han visto actualmente respaldados por la arqueología y la epigrafía.

En el siglo I a.C. Diodoro de Sicilia, al emprender su síntesis de la historia universal, recopiló para el período pertinente, la *Historia de Agatocles* (tirano de Siracusa) de *Douris de Samos* (fines del S. IV a.C.) y la *Historia de Sicilia* de *Timeo de Tauromenium* (mediados del S. IV a mediados del S. III a.C.) [37]. De fuentes tan directas, pues, proviene su descripción de la práctica y significación del culto que nos ocupa, en la Cartago del S. IV a.C. (corroborada ahora por restos arqueológicos, incluyendo material epigráfico, *in situ*). Dice Diodoro que la inmolación de niños en honor a Saturno (Baal-Hammon) era costumbre en Cartago, de tal manera que los cartagineses atribuyeron ciertas catástrofes a la cólera del dios por el momentáneo abandono de dicha práctica o por la sustitución (rescate) de las víctimas: "...*habían renunciado más tarde*

---

[31] E. de Karl Mras, 1954, p. 191-2. Traducción de Lucila Gibaja.

[32] *Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les sémites occidentaux*, en *VT* XX (1970), Nº 3, p. 351 y sig.

[33] *Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs*, en *VT* XXV (1975), Nº 2a, p. 413-469.

[34] Ed. de F. Hoefer, 1865.

[35] *The Loeb Classical Library*.

[36] *Les Belles Lettres*.

[37] Croiset, *Histoire de la littérature grécque*, 1899, t. V, p. 340 y sig.

a esta costumbre comprando secretamente los niños y criándolos para ser inmolados a este dios. Llegó a establecerse que muchos ... eran hijos supuestos...". Sigue Diodoro con el relato del "temor supersticioso" que se apoderó de los cartagineses al ver a los enemigos que se acercaban a sitiar la ciudad y la consiguiente decisión de celebrar un gran sacrificio: "*...algunos ciudadanos ... ofrecieron voluntariamente a sus propios hijos...*". Luego, un detalle sobre el culto: la estatua en bronce de Saturno, desde cuyas manos inclinadas "*...el niño que allí estaba colocado, rodaba e iba a caer en un abismo lleno de fuego*" (véase parte III y n. 57).

En el S. I d.C., Plutarco encuentra en esta costumbre de los cartagineses un tema para fundamentar su ideal de moderación, contrario a todos los extremismos que llevan al fanatismo, entre los que ubica a la superstición, generadora de violencia [38]: el miedo de los cartagineses a Cronos, los lleva a degradarse con el sacrificio de niños. Narra entonces cómo "*... ofrendaban, con pleno conocimiento y conciencia, sus propios hijos y quienes no tenían hijos, los compraban a gente pobre y los degollaban como si fueran ovejas o pajaritos; mientras tanto la madre resistía sin una lágrima o queja; pero si profería un simple gemido o derramaba una simple lágrima, debía pagar el dinero, y de todas maneras su hijo era sacrificado; y toda el área delante de la estatua se colmaba de un fuerte ruido de flautas y tambores para que los gritos de lamentación no llegaran a los oídos de la gente*". El dato de la "compra" de hijos ajenos coincide con el de Diodoro. Me llama la atención la comparación, aquí, con ovejas, por ser éste el típico animal de rescate en el sacrificio con sustitución, al cual también, supongo, puede que se refiera Diodoro al hablar de "*hijos supuestos*". Y quizás también la simulación a que alude Luciano (ver más arriba, p. 9) escondiera a veces un sacrificio con sustitución. Plutarco agrega detalles sobre la ceremonia: el hecho de que no se llorara, para no comprometer la eficacia del acto, y el ruido ensordecedor que colmaba el lugar del sacrificio. Son cosas todas que nos hacen pensar que Plutarco vivió en el corazón de esa Grecia de los cultos órficos, dionisíacos y de los misterios [39]. En cierto modo nos recuerdan también los últimos versículos del capítulo XXX de *Isaías* [40].

Cuando Diodoro y Plutarco mencionan este culto lo sitúan en el pasado, en épocas relativamente remotas para ellos. Pero disponemos de otra fuente clásica que, al valor que le da el hecho de que su autor debe de haber presenciado sacrificios, agrega el testimonio de la supervivencia

---

[38] Croiset, *op. cit.*, t. V, p. 484 y sig.

[39] Son cultos vinculados a creencias sobre la eterna renovación del ciclo vital y sobre la inmortalidad del alma y cuyas celebraciones llegaban a alcanzar caracteres orgiásticos.

[40] Véase parte IV de este trabajo, p. 28.

de los mismos en época romana (también respaldado ahora por la arqueología y la epigrafía). Me refiero a *Tertuliano*, que vivió en Cartago en la segunda mitad del siglo II de nuestra era. Dice en su *Apologeticum*, IX, 2-4: *"En Africa hasta el proconsulado de Tiberio se inmolaban públicamente niños a Saturno. Fue Tiberio el que hizo exponer a los propios sacerdotes de este dios atados vivos a los mismos árboles de su templo (árboles) que cubrían esos crímenes con su sombra...; pongo como testigos a los soldados de mi padre que ejecutaron esa orden del procónsul"*.

Esta orden bien pudo haber formado parte de la política de Adriano quien, como ya dijimos, en la primera mitad del siglo II d.C. prohibió esos sacrificios; a dicha prohibición debe de vincularse el dato de Tertuliano [41]. Luego sigue diciendo Tertuliano: *"...aún hoy, este execrable sacrificio continúa en secreto...; pero eran sus propios padres quienes venían a ofrecerlos (a Saturno). Ellos mismos eran quienes se comprometían voluntariamente (libentes respondebant) y acariciaban a sus hijos para que no lloraran en el momento de ser inmolados"*. Coincidiendo con los datos de Diodoro y Plutarco, vemos aquí que Tertuliano también destaca el carácter voluntario de la ofrenda y la intención de evitar el llanto, en este caso de la víctima.

Los datos de estos autores se tornaron más importantes para los historiadores en la medida en que fueron siendo confirmados por la epigrafía y la arqueología; este proceso se aceleró con las excavaciones de Cintas en el *"tofet"* de Cartago, reemprendidas en 1944 [42].

Ya antes, Eissfeldt [43] había reconocido las fórmulas púnicas más antiguas conectadas con el sacrificio de niños, en inscripciones de estelas provenientes de Cartago [44] y de Malta [45], esta última del siglo VII o VI a.C. En estas inscripciones el sacrificio se menciona como *mlk bʿl*, que debe leerse, según Dussaud, *molk Baal* y traducirse por *"(sacrificio de) posesión de Baal"* [46]. Esta fórmula figuraba en uno de los cipos encontrados por Cintas en 1944 en el *tofet* y, por lo tanto, era ésa la primera vez que aparecía directamente relacionada con los sacrificios de niños, en el terreno mismo donde estaban enterradas sus cenizas. En otro cipo aparecía una variante *mlkt Bʿl* (leer *melukat*), siendo *melukat* la forma abstracta

---

[41] LAST, H., *Rome and the Empire*, en *CAH*, vol. XI, cap. XI, p. 439, n. 1.

[42] Comenta PICARD (*Le monde de Carthage*, 1956, p. 188-9) que es muy importante el esfuerzo emprendido por Cintas para renovar los estudios púnicos sirviéndose, casi exclusivamente, de la arqueología con métodos científicos, muy rigurosos, que él adaptó especialmente a la búsqueda de monumentos púnicos.

[43] *Molk als Opferbegriff...*, parte I.

[44] *CIS* I, 194 y 380.

[45] *CIS* I, 123 a.

[46] Hemos visto (en la parte I de este trabajo) que DONNER y RÖLLIG (*op. cit.*, I, p. 14 y II, p. 76-78) no adoptan la lectura ni la traducción propuestas por DUSSAUD (*op. cit.*, en *CRAI*, 1946, p. 371 y sig.) para la estela 123 a.

femenina de *molk* y significando igualmente *"posesión"* o *"poder"*. Esto, según Dussaud, alejaba definitivamente la posibilidad de admitir la existencia de un dios Moloch.

Ya no se duda de la vinculación de estas fórmulas con los sacrificios de niños, pero sigue en discusión su interpretación: así, en 1953 Février [47] traducía la misma expresión como *"ofrenda en lugar de (= «por») (un) lactante"*. De todos modos, se trate de un sacrificio real (Dussaud) o de uno con sustitución del niño (Février), en ambos casos está latente el sacrificio de niños.

Se han hallado "tarifas sacrificiales" cartaginesas que fijan la tasa para los sacerdotes y, a veces, la parte de la víctima (generalmente animales) que corresponde a quien ofrece el sacrificio: "la tarifa de Marsella" [48] y la de "Cartago" [49]; mencionan distintos tipos de sacrificios [50], pero no sacrificios humanos: no podíamos esperar que figuraran debido a la reserva y al misterio con que fieles y sacerdotes rodeaban esos ritos.

III. — *Los datos arqueológicos y las fuentes escritas*

Podemos dividir las fuentes escritas analizadas hasta ahora en este trabajo, en tres grupos: —las aportadas por la Biblia (cubren desde el siglo XI o X hasta el VII a.C. o VI a.C.); —las inscripciones púnicas (del S. VI al S. II a.C.); —las fuentes clásicas (desde el S. IV a.C. hasta el S. III de nuestra era).

Hasta el momento, no se ha encontrado ningún resto arqueológico que corresponda a los datos bíblicos que analizamos. Pero debemos tener en cuenta aquí las necrópolis del S. XIV a.C. excavadas a principios de este siglo por Macalister en Gezer y por Sellin en Taanak (Meggido) [51]: bien podría tratarse en ambos casos, de los "antecesores" cananeos del "...*tofet del valle de Ben Hinnom en Jerusalem*...".

Tampoco se encontró ningún *tofet* en Fenicia propiamente dicha: sí, en cambio, en sus colonias de Occidente que tantas inscripciones aportaron documentando la práctica de los sacrificios de niños. Hay, efectivamente restos de santuarios o *"tofet"* cartagineses, y hasta de época romana, con inscripciones alusivas que confirman también los datos de los autores clásicos. Por la calidad y cantidad del material epigráfico extraído y por la corroboración que prestó a los datos de los clásicos,

---

[47] *Op. cit.*, en *RHR* 143, p. 8-18.
[48] *CIS* I, 165.
[49] *CIS* I, 167.
[50] *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, cap. II y Apéndice II. Ver también DONNER y RÖLLIG, *op. cit.*, I, p. 15 y 16, y II, p. 83 y 92.
[51] Véase n. 6.

el más interesante de los excavados hasta hoy es el "*tofet*" de Cartago, en especial desde los hallazgos de Cintas, director de las excavaciones luego de 1944 [52].

Sabemos por las inscripciones y los restos enterrados, que allí eran sacrificados niños y animales en honor al dios Baal-Hammon y a la diosa Tanit. El "*tofet*" se extendía a lo largo de la orilla del mar (característica de todas las instalaciones fenicias). Los restos más antiguos pueden datar del S. VIII a. C., al menos en la parte excavada hasta ahora [53].

El área de enterramiento de urnas, tenía un ancho de 50m; estaba limitada hacia el O. por un muro y hacia el E. por la antigua orilla: esta restricción tuvo como consecuencia una gran superposición de restos. Se presenta a la vista como un gran número de montículos coronados por monumentos votivos y conmemorativos (cipos y estelas). Cuando faltaba lugar, se procedía a una nueva nivelación del área y se formaba un nuevo túmulo.

En el subsuelo se encontraron urnas enterradas en diferentes estratos. Los estratos que nos interesan son los llamados Tanit I y II por Cintas: Tanit I se utilizó durante todo el S. VIII, hasta el primer cuarto del S. VII a.C.; Tanit II, a partir del segundo cuarto del S. VII a.C.

El estrato más profundo (Tanit I) es de tierra negra apoyada directamente sobre la roca. En él se encontraron urnas con ofrendas encerradas en una especie de dólmenes de piedras, coronados a veces con un betilo; otras veces las urnas se encuentran en cavidades de la roca, tapadas por piedras chatas. Una de esas cavidades fue considerada en un primer momento por Cintas como un "santo de los santos" y se llegó a llamarla "capilla Cintas". Pero al proseguir las excavaciones, se dio cuenta de que era una de las muchas que se encontraban en el santuario. Por lo tanto y, según se desprende del estado actual de las excavaciones, no parece hasta ahora que el tofet haya tenido un núcleo que pueda interpretarse como "sancta sanctorum", o, si lo tuvo, aún no ha sido hallado. En este sentido, es interesante destacar que tampoco en el tofet de Mozia (que describo más adelante) se encontró una construcción que pueda haber constituido un "sancta sanctorum". La cerámica de este primer nivel es de tipo egeo.

Sobre esa tierra negra se esparció una capa de arena, con la evidente intención —según piensa Cintas— de separar el estrato más profundo

---

[52] La publicación más reciente que he consultado respecto al "*tofet*" de Cartago es, precisamente, el *Manuel d'archéologie punique*, de P. CINTAS, cuyo tomo I se publicó en 1970. No me ha sido posible consultar aun el tomo II.

[53] Con respecto al problema de la antigüedad de la instalación, son muy interesantes los conceptos generales expuestos por Cintas en la obra arriba citada, p. 209 y sig. y dignos de ser tenidos en cuenta en el análisis de otros tipos de instalaciones o asentamientos.

Fig. 1

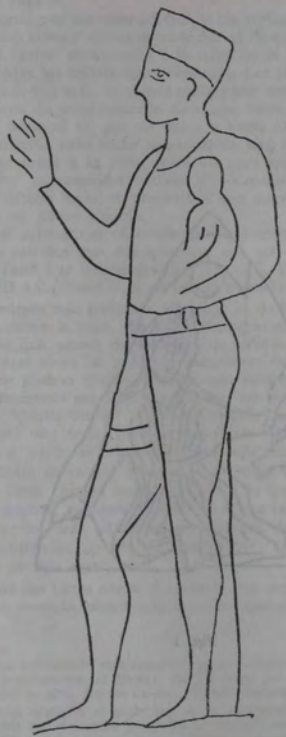


Fig.2

del siguiente. Esta separación habrá tenido lugar alrededor del 677 a. C [54].

Sobre la capa de arena, en el nivel de Tanit II, desaparece la cerámica de tipo egeo y aparecen manufacturas del viejo tipo cananeo [55]. En este nivel se encuentran muretes que forman pequeñas cámaras conteniendo ofrendas votivas, sin urnas. Esas ofrendas consisten en betilos, cipos u objetos votivos que podían representar el apoyo de una plegaria, o el agradecimiento por una gracia concedida. Es en uno de estos cipos donde se encontró la inscripción púnica más antigua (S. VI a.C.) en que figura el término "*molk*".

Ciertas losas de piedra parecen haber sido mesas de libaciones, ya que presentan unos orificios por donde debían verterse las ofrendas líquidas. Precisamente, una de las estelas encontradas en el "*tofet*" (Fig. 1) representa a una mujer arrodillada junto a un túmulo, en actitud de hacer una libación. Seguramente en ese lugar debía hallarse enterrada la urna con los restos de un sacrificio ofrecido anteriormente por esa mujer. Otra estela (Fig. 2) muy interesante es la que muestra a un sacerdote llevando un niño en su brazo izquierdo, probablemente hacia el lugar del sacrificio. Estas estelas, unidas a los restos de niños encontrados en el lugar, y a los relatos de los autores clásicos, no dejan lugar a dudas acerca del tipo de sacrificios allí realizados [56]. Nada ha llegado a nosotros de la estatua de bronce de Saturno (Baal-Hammon) que menciona *Diodoro* (XX, 14), desde cuyos brazos se arrojaba a los niños a "*un abismo lleno de fuego*" [57].

El "*tofet*" de Mozia [58] según podemos apreciar en base a recientes excavaciones [59], tiene algunas características que nos recuerdan al de Cartago y pueden complementar las referencias de la Biblia y de los clásicos.

---

[54] De modo similar se procedió en el "*tofet*" de Mozia (que describo más adelante), para separar la primera fase de las fases superiores (fines del S. VI y la primera mitad del S. V a.C.), pero utilizando cal, en vez de arena. Esto fue observado por Cintas en el exiguo sector que excavó.

[55] Cintas (*op. cit.*, p. 371) relaciona esa separación y la vuelta a las técnicas ancestrales en las manufacturas, con los sucesos en Fenicia y Mesopotamia: la presión asiria sobre Sidón (que es destruida) y Tiro (que está sitiada) debe de haber obligado a muchos fenicios a emigrar hacia el oeste, a sus colonias. Los emigrados volvieron, en sus refugios occidentales, a viejas técnicas y prácticas cananeas.

[56] La libación representada en la Fig. 1 constituía uno de los ritos típicos del culto de los muertos.

[57] ROBERTSON SMITH (*op. cit.*, p. 377, n. 2) se la imagina, no como una estatua sino "como un pilar o como con una rústica cabeza y brazos, algo parecido al símbolo divino representado con tanta frecuencia en los cipos dedicados a la Tanit cartaginesa".

[58] Mozia es una isla frente a la costa occidental de Sicilia.

[59] Me refiero a las realizadas en la isla, bajo la dirección del Prof. V. Tusa, y específicamente en el *tofet*, con la conducción de A. Ciasca y G. Narbini en 1964 y 1965 y publicadas por el "Centro de Estudios Semíticos" de la Universidad de Roma bajo el título de *Mozia I* (1964) y *Mozia II* (1966).

Sin entrar a discutir si las instalaciones de Mozia son el resultado de una fundación fenicia o cartaginesa [60], lo cierto es que los restos púnicos que nos ocupan, es decir los del *tofet*, no son anteriores al S. VI a.C.

El "*tofet*" ocupaba una franja sobre una elevación del banco rocoso de la costa N. Las excavaciones se efectuaron en un área de 57 m. por 25 m. El aspecto que presenta es el de una serie de muros escalonados que delimitan terrazas. Hacia el S., un muro limita el área a todo lo largo. Se encontraron allí urnas con cenizas, huesos de animales pequeños, dientes de niños y cipos votivos. Hay tres inscripciones púnicas muy fragmentarias sobre estelas: en una de ellas parece leerse el nombre de Baal-Hammon. Desde el punto de vista arqueológico, la fase más rica y que indica el período floreciente de la ciudad de Mozia corresponde al S. V a.C. Hacia fines de ese período se efectuó una reestructuración.

Como en el "*tofet*" de Cartago, no hay aquí tampoco ningún resto de construcción que se pueda pensar haya sido el centro, o altar, o "sancta sanctorum".

Ya nos hemos referido en las partes I y II de este trabajo a las inscripciones púnicas, y a su trascendencia como consecuencia de haberse leído en ellas la palabra *mlk*. Pero no debemos olvidar que dichas inscripciones alcanzaron su real significación para los investigadores no sólo a la luz de los restos arqueológicos y de los autores clásicos sino muy particularmente porque inscripciones latinas posteriores les acercaron su "luz". Me refiero a las inscripciones estudiadas por Gsell en 1931 halladas en N'gaus (véase más arriba, parte I), entre las ruinas de un santuario dedicado a Saturno y que datan del S. III d.C. Son cinco y siguen todas el mismo modelo, como fórmulas litúrgicas. Dice una de ellas, la de la "estela nº III" [61]:

> "*que el sagrado, magno y nocturno molchomor*
> *sea realizado, auspicioso y fausto, para*
> (= en honor de) *el señor santo Saturno:*
> *alma por* (= a cambio de) *alma, sangre por sangre,*
> *vida por vida, ... por* (= a cambio de) *la*
> *salud de Concesse, un cordero por*
> (= a cambio de o como) *vicario* (= sustituto)."

En otra estela —la nº IV— la persona por cuya salud se implora también tiene el nombre de Concesse y en la nº II el de Donati. Pero las

---

[60] Según algunos investigadores, entre ellos Harden y Pareti, Mozia es una fundación cartaginesa de los S. VIII a VII a.C., cuya finalidad era limitar la influencia griega en el Mediterráneo. Según otros, es directamente un asentamiento fenicio del S. VIII a.C.

[61] CARCOPINO, *Aspects mystiques...*, p. 39-48. Agradezco a las profesoras Elena Huber y Amalia Nocito su colaboración en la traducción de estas inscripciones.

personas que ofrecen el sacrificio tienen otros nombres y son en casi todos los casos un hombre y una mujer. Carcopino [62] demostró que quienes ofrecían el sacrificio no se sustituían mediante el cordero, sino que con éste sustituían a la verdadera víctima, aquella cuya salud querían preservar. Tenía que tratarse de hijos, cuyos nombres en las estelas son simbólicos (porque se repiten y por su significado: "Dado", "Concedido", "Otorgado"). Esos nombres responden al carácter de "ofrenda" o "promesa" de quienes los llevan: éstos son niños "ofrecidos" o "prometidos" al dios por sus padres, quienes en lugar de sus hijos sacrifican un cordero, un sustituto.

Ya señalamos (pág. 112 y n. 26 de este trabajo) cómo Février demostró, con el análisis de varias inscripciones púnicas, que es difícil clasificarlas en fórmulas para un sacrificio real de niño y fórmulas para un sacrificio en que se sustituye al niño. Es lógico. ¿Por qué iban a ser más explícitas las inscripciones de estelas que, por ejemplo, las tarifas (como las de Cartago y Marsella) que regulaban los sacrificios? Lo cierto es que en las inscripciones de N'Gaus la sustitución está bien aclarada. El mismo caso pues, tendríamos con las inscripciones púnicas donde figura "*mlk'mr*".

Pero ¿hasta qué punto podemos estar seguros de que ésas u otras fórmulas que cita Février no escondían un sacrificio real? Ya señalamos (p. 8 de la parte I) que la que se consideraba fórmula de sacrificio real "*mlk B'l*", casi seguramente no lo es.

Ya antes del S. IV a.C. —según los datos de Diodoro— los cartagineses se habían acostumbrado a la sustitución. También sabemos que la fórmula "*mlk mr*" (CIS I, 123 b) se usaba por lo menos desde el S. VI a.C, en la zona de influencia cartaginesa y finalmente, en base a los enterramientos encontrados en el "*tofet*" de Cartago, Cintas llegó a la conclusión de que el número de ofrendas no aumentó a través del tiempo en relación con la población, sino hasta el S. V o IV a.C., y con respecto al número total de ofrendas, el porcentaje de sacrificios humanos en esa época estaba en franco retroceso [63].

Todo esto indica que la primitiva costumbre se suavizó no como consecuencia de la influencia de Roma, sino por una evolución natural en la sensibilidad de los cartagineses. Pero, a diferencia de lo que nos ocurre con los hebreos, no tenemos datos para seguir el cambio en las ideas morales de Cartago. No obstante, y por lo que sabemos, hasta el S. II d.C. (véase parte II de este trabajo) no hubo prohibición oficial para los sacrificios humanos que, aunque en menor escala, siguieron realizándose junto a los otros.

---

[62] *Aspects mystiques...*, p. 39-48.
[63] CINTAS, *op. cit.*, p. 386-7 y n. 449.

Hace poco se ha publicado la que es —hasta ahora— la inscripción más reciente que atestigua un sacrificio a Saturno. Me refiero a la "Inscripción de Chul", encontraba en Túnez y que data de fines del S. III de esta era [64]. Figura sobre una piedra encontrada en el que debe haber sido el santuario de Saturno (Baal-Hammon latinizado) en Medeïna, cerca de Beni Khalled, en Túnez. El nombre antiguo de la ciudad figura en la inscripción: Chul. Es muy interesante ya que presenta la fórmula votiva más explícita que tenemos. Un hombre, Manio, declara que Saturno le ha manifestado en sueños su voluntad: le ha conservado la salud y asegurado así su fe. A cambio de ello, Manio paga su promesa con un sacrificio: es un sacrificio de acción de gracias. Dice Beschaouch que, si bien en esta inscripción no se mencionan ni el *molk* ni el *molkomor*, debemos suponer que tiene vinculación con este último porque se trata de un sacrificio a Saturno en la región de Cartago y en una época en que "*...el molchomor representa el acto litúrgico por excelencia del culto a Saturno...*" [65]. No estoy totalmente de acuerdo con esta tajante afirmación. Esta inscripción muestra simplemente que el sacrificio de niños no era el único rito en honor a Saturno. De todas maneras, la fórmula empleada recuerda mucho a las de las inscripciones de N' Gaus.

Para los sacrificios con sustitución de la víctima humana, además de las inscripciones, la arqueología provee figuras de animales representados en cipos y restos de sacrificios de animales.

El interés que presentan las inscripciones latinas y los restos púnicos reside en que siendo más explícitos —dentro de lo explícita que puede ser una fórmula litúrgica— nos incitan a desentrañar, además de la significación histórica, el significado espiritual del sacrificio: ¿Qué se pretendía con la práctica de estos ritos?

El relato de Diodoro muestra que los cartagineses recurren al sacrificio real ante el peligro de un ejército enemigo acampado junto a la ciudad. También dice Diodoro que el holocausto real de niños había sido costumbre en Cartago hasta que comenzaron a sustituir las víctimas por "*hijos supuestos*" y eso les habría atraído la ira de los dioses. Es decir que —según esta fuente— los cartagineses realizaron los dos tipos de sacrificios, ambos con la intención general de conseguir la protección de los dioses (concretamente de Saturno = Baal Hammon), para toda la comunidad. Pero hay que tener en cuenta que los cartagineses también ofrecían sacrificios individualmente, no ya, por lo tanto, para obtener protección para el grupo social, sino por razones o intereses privados, como, por ejemplo, la salud de alguien.

---

[64] AZEDINE BESCHAOUCH, *A propos de récentes découvertes épigraphiques dans le pays de Carthage*, en *CRAI*, 1975, p. 111-118.

[65] M. LECLAY, *Saturne africain. Histoire*, 1966, p. 341, citado por BESCHAOUCH, *op. cit.*, p. 111.

Las estelas y cipos del santuario de Cartago contienen dedicatorias a Baal-Hammon y, a partir del siglo v a.C., también a la diosa Tanit, que antes figuraba como subordinada a Baal (supervivencia de esta primitiva subordinación es el epíteto de "*Pʿn-Bʿl*" = "Rostro de Baal" con que suele aparecer).

Hay distintos tipos de cipos y estelas:

a) Los que constituyen una ofrenda en sí mismos; no están vinculados directamente a ningún sacrificio inicial: apoyan una plegaria, un deseo para el futuro;

b) los que se erigen en agradecimiento por una gracia recibida;

c) los que marcan el lugar en que se depositaron los restos de un sacrificio o que están sobre la urna, tapándola.

A su vez, los diferentes tipos pueden interrelacionarse en torno a un "asunto" común: Cintas [66] cita el caso de la ofrenda de un recién nacido del cual se ha implorado el reemplazo; al nacer el próximo niño se agradece, y en ese caso, si se recordaba el lugar del sacrificio inicial, la estela o cipo de "acción de gracias" se colocaría dentro de muretes, lo más cerca posible de aquella urna.

Las inscripciones que aparecen dicen, más o menos, lo siguiente:

"*A la Señora Tanit, Rostro de Baal y al Señor Baal-Hammon, lo que ha ofrendado NN... porque él ha oído su voz...*" (se trata aquí de un agradecimiento) o "*... para que ellos lo bendigan...*" (aquí se pide algo, evidentemente). Ya hemos citado los dos cipos que contienen las más antiguas fórmulas sacrificiales púnicas conocidas hasta ahora: "*nešib molk Ba'al*" y "*nešib melukat Ba'al*", donde "*molk*" y en femenino "*molukat*" significan según Dussaud [67] "*posesión*" *(de Baal)*", según Février [68] "*ofrenda*" y según Eissfeldt [69] es directamente el término técnico que designa a este tipo de sacrificio.

Creo que es importante no dejar de lado a ninguno de los autores clásicos citados. Aunque la traducción de Dussaud parte de un verbo *mlk* y la de Février de *hlk*, hay una misma idea que ronda ambas interpretaciones. Lo que un oferente "*entrega*", "*da*", "*hace ir*", "*ofrenda*", es recibido por la divinidad, es decir, es "*posesión*" o es "*posesión*" de la divinidad. O sea que los conceptos de "*entrega*" y "*posesión*" se complementan entre sí. Tenemos que pensar en lo que significa sacrificar un

---

[66] *Op. cit.*, p. 320.

[67] *Op. cit.*, en *CRAI*, 1946. Véase también parte I de este trabajo, p. 6-7.

[68] *Op. cit.*, en *RHR* 143, p. 17. Véase parte I de este trabajo, p. 8.

[69] *Molk als...*, parte I. Véase parte I de este trabajo, p. 5.

hijo, es decir, una parte de uno mismo. Por eso, debemos buscar la explicación de semejante acto en una necesidad o en un sentimiento de la misma magnitud del acto y que lo justifique.

Esa explicación necesariamente va a trascender la mera circunstancia del peligro, por ejemplo, de una derrota en la guerra o, por lo menos, esa explicación echará raíces en sentimientos o miedos mucho más profundos vinculados a la posibilidad de supervivencia no sólo ya de un grupo social sino del propio individuo. Y si aceptamos esto, ¿se trataría de la supervivencia física solamente o también de la supervivencia espiritual, de la "salvación del alma"?

De los datos de la Biblia, se desprende que los sacrificios de niños se vinculan con la ofrenda de las primicias [70]. Ahí estaba presente la creencia de que la divinidad, como dueña de todo lo creado, todo lo teñía de su "santidad": no se podía hacer uso del grano ni de los animales sin antes "desacralizarlos" mediante los correspondientes ritos de ofrenda de las primicias. Tampoco los seres humanos podían gozar de su descendencia —que no era sólo suya sino principalmente de la divinidad— sin antes "desacralizarla" mediante el sacrificio del primogénito, reemplazado luego por el sacrificio con sustitución. Mediante el sacrificio la ofrenda se identificaba con la divinidad y por lo tanto, se consideraba sagrada. Se la cedía para evitar que la potencia vital de la divinidad desapareciera: su sangre revivificaba a la divinidad. Esto se nota en algunas de las fuentes citadas, en que se señala el carácter voluntario de la entrega de los niños por sus padres ("libentes respondebant" según Tertuliano). Es más, según Diodoro se prohibía llorar en el sacrificio, seguramente porque eso no correspondía a un acto que divinizaba a la víctima y le abría las puertas a una vida feliz.

Esa divinización de la víctima es lo único que nos puede explicar la aceptación de algo tan grave como el sacrificio de un hijo. Con el transcurso del tiempo se impuso la sustitución, el rescate de la víctima humana. Y pienso que fue también con el transcurso del tiempo que el primitivo sentido de "desacralización" de la descendencia humana cedió lugar a la idea de que, mediante esa identificación con lo divino que confería el sacrificio a la víctima, se podía conservar la salud en peligro; y un último desarrollo de esta idea habría vinculado la práctica de esos sacrificios con la obtención de un beneficio espiritual: la salvación del alma.

Otro camino se abre en el intento de interpretar estos ritos. Si corresponde buscar en ciertos mitos la justificación de ritos, en Cartago encontramos un mito de fundación que bien podría relacionarse con las prácticas que estamos analizando. Ese mito relata el holocausto volun-

---

[70] Véase parte IV de este trabajo.

tario de Elissa Dido, la fundadora de Cartago, al final de su reinado, para asegurar la prosperidad de su pueblo [71]. Este mito justificaba el culto que se rendía ante la tumba que —según las creencias de la época— guardaba sus restos. Los reyes cartagineses conservaron ese rito del holocausto para asegurar la prosperidad de su pueblo, pero podían también ser sustituidos por sus hijos. Estos serían —según Picard— sacrificios políticos que se efectuaban ante peligros que amenazaban a toda la comunidad; luego se extendió la obligación del sacrificio a todos los cartagineses para asegurar la buena voluntad divina, y luego se habría llegado a la significación individual ya fuera práctica (para la conservación de la salud) o moral (para la salvación del alma o para la vida después de la muerte).

IV. — *El sacrificio de niños entre los hebreos*

Los datos bíblicos realmente históricos sobre la realización de holocaustos de niños entre los hebreos, no se remontan más allá del S. VIII a.C. Todas las referencias a hechos anteriores son más o menos míticas o legendarias, pero demuestran que el sacrificio humano no era extraño a la tradición religiosa hebrea. En *Génesis* XXII, se narra cómo Abraham en el momento de sacrificar a su hijo Isaac en honor a Yahvé es detenido por el propio Yahvé que le proporciona un carnero. Abraham ofrecerá este carnero en holocausto en lugar de su hijo. Según Gunkel [72], este relato se originó en algún lugar en que, habiéndose realizado sacrificios de niños, fueron después abolidos, y los niños reemplazados por animales. Es pues para Gunkel una leyenda cultural de un lugar [73] que podía hallarse dentro de Palestina, o fuera (si esa tradición fuese muy antigua). Decíamos que el sacrificio humano no era extraño a los hebreos: en este sentido, es significativo que no haya, en *Génesis* XXII, ningún ataque a dichos sacrificios.

Jueces XI, 34-40 aporta otra fuente interesante: la leyenda del sacrificio de la hija de Jefté. Según Moore [74], se elaboró para explicar las lamentaciones anuales de las mujeres de Gilead. Esto recuerda los ritos agrarios con que se recreaba la vida, muerte y resurrección de un dios, ritos conectados a veces con sacrificios humanos. El relato que nos ocupa puede haber tenido también una base histórica. Pero, se trate de un mito, o de una leyenda, lo que nos interesa es que Jefté no haya dudado de hacer una promesa de sacrificio de un ser humano.

---

71. G. Ch. Picard, *Les Religions de l'Afrique Antique*, 1954.

72. Citado por Skinner, *Genesis*, 2ª ed., p. 327-332 *(ICC)*.

73. Según Gunkel, el nombre original del santuario era *Yru'l* en el v. 14 y lo identifica con un lugar de ese nombre cerca de Tekoa, mencionado en 2 *Crónicas* XX, 16 (citado por Skinner, op. cit., p. 332).

74. *Judges*, 1958, p. 282 y sig. *(ICC)*.

Una ley del Código de la Alianza sobre la ofrenda del primogénito humano a Yahvé constituye la fuente histórica más antigua sobre dichos sacrificios entre los hebreos. El Código data del siglo IX a.C., según A. Rosenvasser [75]. Dice la ley (*Exodo* XXII, 28 y 29 // 29 y 30): "...*el primogénito de tus hijos me darás. Así harás de tu buey y de tu oveja: siete días estará con su madre, y al octavo día me lo darás*". En las narraciones de *Exodo* aparece complementada con el agregado de la obligación de sustituir al primogénito humano y al del asno [76]: "*Harás pasar* [77] *a Yahvé todo lo que abriere la matriz...*"; "...*mas todo primogénito del asno redimirás con cordero... Asimismo redimirás todo humano primogénito de tus hijos*" (*Exodo* XIII, 12 y 13); "*Toda abertura de matriz es para mí; y todo tu ganado que sea macho, abertura de la vaca y de la oveja, será mío*"; "...*todo primogénito de tus hijos redimirás...*" (*Exodo*, XXXIV, 19 y 20).

Exodo XIII, 12-13 fue obra de la escuela reconocida por Eissfeldt [78] como L (laica). Se trataría de la corriente historiográfica más antigua de las que intervinieron en la redacción de las narraciones del Pentateuco; puede haber comenzado su obra ya al final del reinado de David (principios del S. X a.C.). *Exodo* XXXIV, 19-20 fue obra de la escuela yahvista (J), en una época muy cercana a la de la sanción del Código. Ambos textos nos permiten asegurar que, aunque en la ley de *Exodo* XXII, 28-29, no está explicitado, el Código de la Alianza sancionó la redención del primogénito humano, costumbre ésta que, teniendo en cuenta la antigüedad de la fuente Laica, había sido adoptada de hecho ya antes, incluso antes de ser recogida por la escuela Laica. No sabemos cuándo ni por qué comenzó a operarse en las ideas morales de los hebreos el cambio profundo que determinó que adoptaran la costumbre de sustituir o "redimir" a los niños en la ofrenda del primogénito. Podemos, sí, imaginar una evolución moral, una progresiva humanización de la conciencia religiosa. Este proceso es muy natural.

---

[75] *La fundamentación histórica del Código de la Alianza*, 1947. Rosenvasser ve en el Código un reflejo de la situación crítica que sus leyes pretenden solucionar; demuestra que el que rodea a Jehú —en la segunda mitad del S. IX a.C.— es el contexto histórico más adecuado para ubicar la sanción del Código de la Alianza.

[76] FRAZER (*The Golden Bough*, 3ª ed., 1935, parte III, p. 166 y sig.) comenta que los israelitas no sacrificaban los asnos pues no comían ese animal, y, por lo tanto, lo que no era apetecible para ellos tampoco lo sería para Dios; de ahí la redención.

[77] Me extraña que aparezca en una fuente tan antigua esta expresión que, en general, encontramos para el sacrificio a partir de la época de Ahaz. Tenemos que pensar, pues, que así se lo denominaba primitivamente o la escuela Laica conoció el nuevo nombre, o la denominación es, aquí, obra del editor deuteronomista.

[78] *The Old Testament. An Introduction*, 1965, p. 194 y sig.

Pero ¿por qué resucita la primitiva costumbre en el S. VIII a.C.? En el planteo de este problema es casi obligada la conexión con la situación política internacional, signada por el avance asirio hacia el Mediterráneo. Así lo han entendido diversos estudiosos aunque con diferentes enfoques de la interrelación.

Albright [79], al referirse al auge de los sacrificios de niños en el S. VIII a.C., se plantea el problema del origen de esta costumbre y ve el mismo como resultado de una influencia mesopotámica llegada por vía de la cultura aramea, en la cual predominaban en ese momento elementos neoasirios. Basándose en datos sobre la adoración de un dios Muluk en Mari, no acepta la eliminación de Moloch como dios pregonada por Eissfeldt. Deja un poco de lado el problema de la significación, o lo trata indirectamente, al especular sobre la evolución del significado de la raíz *mlk* de nombre propio a sustantivo común. Muluk es primero el nombre de un dios al que se sacrifican niños como ofrendas votivas y luego significa directamente *"ofrenda"* o *"promesa"*. Así ocurrió según Albright, con *mulkânâ*, *"promesa"* en siríaco, y así habría ocurrido también con el *mlk* púnico. Lo que no está muy claro es si la influencia mesopotámica que señala Albright se limita a la que se evidencia en el S. VIII a.C., o si su alusión a la adoración de un dios Muluk en Mari a principios del 2º milenio, implica que desde entonces puede haber comenzado a darse una influencia religiosa mesopotámica en Palestina. ¿Piensa Albright que el Molech bíblico es semejante al Muluk de Mari? Y si es así, ¿piensa que el culto de Molech bíblico con sus sacrificios humanos proviene del mesopotámico? ¿O simplemente deduce, de la comparación con los testimonios de Dossin, la misma posibilidad para Palestina? Personalmente, me inclinaría a entender esto último.

De todos modos, si para Palestina no tenemos datos directos de una influencia religiosa mesopotámica, sí los tenemos en cambio para Siria. Según 2 *Reyes* XVII, 24 y 31, cuando los asirios tomaron Samaria deportaron allí, entre otros, a los sirios de Sefarvaim, quienes *"... quemaban sus hijos en el fuego para adorar a Adrammelec y a Anammelec, dioses de Sefarvaim"*. En ambas divinidades aparece *"melek"*. El primero —Adrammelec— debe corregirse por Adad-melek que aparece como Adad-milki en una inscripción mesopotámica [80]; en Siria sería una forma del dios Hadad. Dice Albright que el nombre es paralelo en formación al Ilum-muluk de Mari. Concluye que en Siria aparecen sacrificios de niños por cremación, definitivamente asociados con el culto de dos divinidades identificadas con el Muluk mesopotámico. A esto podemos agregar

[79] *Op. cit.*, p. 161-3.
[80] ALBRIGHT, *op. cit.*, p. 162.

el comentario de Montgomery[81] sobre el segundo nombre, Anammelec: se trataría del dios súmero del cielo, Anu, con el epíteto de *melec*.

Volviendo al tema del auge de ese culto en el S. VIII a.C. en Palestina, analizaremos seguidamente la opinión de Montgomery, que figura en su comentario del Libro de Reyes[82]. Dice este autor que en la época de Ahaz (2 *Reyes* XVI) la vuelta a formas primitivas del ritual constituye un síntoma de la descomposición general religiosa (y moral) provocada por la presión militar asiria en Siria y Palestina. Pero da a entender que dicha vuelta —es decir, el holocausto efectivo de niños o "pasaje por el fuego", sin sustitución de la víctima— sólo se cumplía en ocasiones extraordinarias, desesperadas, como por ejemplo, un sitio, u otros signos de la inminencia de un ataque o una derrota. Precisamente compara esos sacrificios con la inmolación del hijo del rey de Moab que figura en 2 *Reyes* III, 27, un caso típico de recurso desesperado[83]. Esta interpretación coincide con lo expuesto por Rosenvasser[84] acerca de la utilización de estos sacrificios como medio más eficaz para hacer frente a una situación extrema que el sacrificio con sustitución de la víctima humana. Ambas opiniones me llevan a plantear como problema el de la significación histórica y específicamente religiosa de dicho rito, o sea la fundamentación del mismo. Esto es capital para explicar su resurgimiento en determinadas circunstancias, sea cual fuere el área de origen de la costumbre.

Desde el comienzo de la conquista los hebreos comenzaron a "cananeizarse", no sólo por el contacto con los cananeos sino también por tener nuevas necesidades materiales y espirituales determinadas por la paulatina sedentarización. La nueva sociedad hebrea, sedentaria, no sólo apeló a divinidades extranjeras, por ejemplo para proteger las cosechas, sino que comenzó a atribuirle a su dios Yahvé características que no tenía el dios del desierto y a adorarlo, por lo tanto, con formas rituales nuevas. Debemos pensar que tras el relato de Exodo sobre la matanza de primogénitos por Yahvé, se escondía una festividad en la que se vinculaban sacrificios de primogénitos humanos y del ganado y se ofrendaban "primicias" de la agricultura. Esa fiesta, la Pascua, se realizaba de noche y su objeto era permitir que el grupo social gozara —sin incurrir en la cólera divina— de todo lo que pertenecía legítimamente a la divinidad: hijos, ganado, cosechas.

---

[81] *Op. cit.*, p. 476.

[82] *Op. cit.*, p. 456-7.

[83] No cabe duda acerca del peligro que corrían entonces Siria y Palestina de ser incorporadas al Imperio asirio, como efectivamente ocurrió. En el 732 cae Damasco y en el 722 Samaria.

[84] *Jeremías y su época*, p. 40-1.

Frazer [85] destaca el hecho de que entre los hebreos sólo el primogénito era ofrendado, y el hecho de que se redimiera al primogénito humano mientras que el del ganado era efectivamente sacrificado es prueba de que en un principio también sacrificaban al humano. "... El rescate es una mitigación de la antigua costumbre", dice Frazer. Y le resulta extraño que la matanza de primogénitos egipcios, por Dios, a medianoche, forme parte de la tradición en que los hebreos fundamentan la Pascua. Frazer se pregunta por qué una matanza de primogénitos egipcios tenía que venir a justificar la consagración de los primogénitos hebreos y concluye que habría habido una versión original en la que habrían sido los hebreos los muertos. Pienso que hay una forma de explicar esta aparente contradicción, siguiendo la trayectoria de esta costumbre en la historia hebrea. Ya hablamos de la evolución moral y religiosa que culmina con la redención del primogénito humano. Quizás, si seguimos a Frazer, la versión original fue transformada para justificar la redención. O bien, y lo creo más factible, el relato, tal como lo conocemos, se elaboró para fundamentar una fiesta en la que ya figuraba el sacrificio con sustitución de la víctima humana. En la tradición sobre el origen quedó el recuerdo de algunos pasajes horribles de la fiesta. Lamentablemente, la única descripción (si es que realmente lo es) que guarda la Biblia sobre el sacrificio, no es muy clara: se trata del pasaje de *Isaías* XXX, 29-33, donde se describe el tofet, aparentemente en una noche de Pascua. Ciertos caracteres de la fiesta (que suponemos es Pascua)[86] recuerdan un dato de Plutarco sobre el sacrificio de niños en Cartago: "... *y toda el área* [donde se realizaba el sacrificio] *se colmaba de un fuerte ruido de flautas y panderetas* (= tamboriles) *para que los gritos de lamentación no llegaran a los oídos de la gente*". Isaías también menciona danzas y canciones al son de flautas, liras y panderetas y, finalmente, hace la descripción del tofet que mencionamos en la parte I de este trabajo. La fiesta aparece aquí con rasgos orgiásticos que bien pueden haber provenido de Mesopotamia o directamente de su contacto con los cananeos [87].

---

[85] Op. cit., parte III, p. 171 y sig.

[86] En la versión hebrea (ed. de Kittel) dice literalmente: "...*noche de ser consagrada fiesta*..." o sea, "...*noche en que se observa*" o "*se celebra fiesta*". La versión castellana de Cipriano de Valera dice directamente: "...*noche en la cual se celebra pascua*...". En la "Biblia de Jerusalem" se vierte: "...*noche de fiesta*..." y, en nota, se comenta que quizás se refiera a la pascua y se remite a *Exodo* XII, 1. En la edición de la *Bibliothèque de la Pléiade* (con traducción y notas de Dhorme y otros, vol. II, p. 105) se traduce: "...*la noche en que se celebra la fiesta*..." y en nota al pie de página se explica que los rasgos de dicha fiesta están inspirados ya sea en la de Pascua o en la de los Tabernáculos.

[87] Baste recordar el "baño de sangre" de Anat en el "Poema ugarítico de Baal y Anat" (frag. 'nt *II* de Gordon, *Ugaritic Handbook*).

Desde el S. IX a. C el panorama político internacional empieza a conmoverse con el avance asirio hacia el oeste. En Siria y Palestina, a factores internos de irritación, se agregó el temor a la dominación extranjera. En el 732 a. C cae bajo el poder asirio el reino arameo de Damasco y en 722 el de Israel. Un grupo de hebreos cree haber encontrado las causas profundas de la crisis y los denuncia: el problema es, para ellos, la corrupción moral que los ha alejado de Dios. Esas personalidades son los profetas misioneros y tienen también seguidores entre los hombres de estado y los intelectuales: Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Miqueas, el rey Josías, el editor deuteronomista del libro de Reyes, para ejemplificar cada uno de esos sectores.

Los profetas nos mencionan el resurgimiento de los sacrificios humanos desde la época de Ahaz de Judá, presentándolos como parte del "abominable culto de Moloch". Así nos indica *Jeremías: "...(los hijos de Judá)... construyeron los altos de Baal*[88], *los cuales están en el valle de Ben Hinnom, para hacer pasar sus hijos y sus hijas a Moloc; lo cual no les mandé, ni me vino al pensamiento que hiciesen esta abominación, para hacer pecar a Judá"* (XXXII, 35). Con el mismo tono se expresa *Jeremías* en VII, 31, y XIX, 4 y 5.

Inscripto en la corriente de pensamiento de los profetas misioneros, partícipe de una nueva sensibilidad religiosa y ética, el rey Josías de Judá (cc. 637-609 a.C.) puso en marcha en el 621 una reforma religiosa y promulgó el Código del Deuteronomio. Una de las medidas de este rey reformador fue la de hacer destruir el *tofet* de Jerusalén: "*...profanó a Tofet, que* (está) *en el valle de Ben Hinnom para que ninguno hiciese pasar su hijo o hija por fuego a Moloc*" (2 *Reyes* XXIII, 10). Es evidente la vinculación entre esta medida y la ley de *Deuteronomio* XVIII, 10: "*No sea hallado en ti quien haga pasar su hijo o su hija por el fuego...*" El contexto que rodea esta ley[89] nos demuestra que la visión de los legisladores con respecto a ese sacrificio tiene un matiz diferente de la de los profetas: los legisladores lo ven como una de las tantas formas supersticiosas de captar la voluntad divina. Esto entiende Driver[90], que piensa que se lo utilizaba para obtener un oráculo[91], o

---

[88] En la versión siriaca se agrega: "*...en Tofet*" (en el aparato crítico de la versión hebrea de Kittel).

[89] "*(No sea hallado en ti)... ni adivinador de adivinaciones; ni agorero, ni sortilego, ni hechicero...*".

[90] *Deuteronomy*, 3ª ed., p. 222 *(ICC)*. Cita a Ewald, *Lehrbuch der Hebräische Sprache*, 1870.

[91] Driver (*op. cit.*, p. 222-3) opina que estaría más acorde con la expresión "*hacer pasar*" el suponer que el rito consistía en una especie de ordalía o juicio en que se observaba como augurio si la víctima pasaba intacta, o no, por el fuego, o al cual se recurría para atraer a la buena suerte.

que se le atribuía eficacia para prevenir una calamidad, y compara aquí con el sacrificio del hijo del rey de Moab, y con los sacrificios de fenicios y cartagineses a Cronos. Tomando en cuenta el contexto histórico, esta última parece ser la significación de estos sacrificios en los siglos VIII y VII a.C. Se realizaban en un sitio especial, el tofet, y no recibían el nombre de *'olah*. Para referirse a ellos se utiliza el verbo "*hacer pasar*" o la expresión "*hacer pasar por el fuego*", en vez de "*sacrificar en 'olah*". Era visto pues como un culto "diferente". El problema reside en saber si se trata de un culto nuevo y de raíces extranjeras, o simplemente de la deformación, causada por la crisis, de un antiguo rito israelita. Creo que ambas posibilidades tuvieron cabida dentro de un marco histórico propicio: la influencia extranjera determinó el despertar de una antigua costumbre hebrea. Este hecho nos ha sido transmitido por hombres de una peculiar sensibilidad, los profetas misioneros. Ellos fueron quienes lo tiñeron de un matiz de idolatría, no tan probable si tenemos en cuenta las objeciones mencionadas respecto a la existencia de un dios Moloch. Pienso que el Moloch-dios podría ser una creación de los profetas, que no se atrevieron a admitir, o a quienes repugnaba admitir que el sacrificio se hacía en honor al propio Yahvé. Por supuesto que no se pretende aquí negar la evidencia aportada por Dossin acerca de la adoración de un dios Muluk en Mari. Pero en Palestina, estos pasajes por el fuego eran dedicados seguramente a Yahvé, y esto sería lo más urticante para los profetas. ¿Por qué, si no, la insistencia de Yahvé en que él no ha ordenado esos sacrificios[92], que aparece en *Jeremías* VII, 31; XIX, 5; XXXII, 35? ¿Era necesario acaso que Jeremías pusiera tanto énfasis en negar que Yahvé hubiera ordenado hacer sacrificios ¡a otros dioses!? ¿Acaso alguna vez lo había hecho? Por las dudas, para evitar malos entendidos, está la aclaración del propio Yahvé en *Ezequiel* XX, 25-26: "*Y llegué a darles leyes que no eran buenas y costumbres con las que no podrían vivir. Y contaminélos con sus ofrendas, haciendo pasar todo primogénito, para hacerles asolar, porque supiesen que yo soy Yahvé*".

Los profetas pensarían que adjudicando el sacrificio a otro dios, alejaban del mismo a Yahvé.

Creo finalmente que los hebreos, pese a haber abolido desde temprano el sacrificio humano, pueden haber reincidido en él, obligados por una confluencia de razones: la influencia de otros pueblos, el temor de ser dominados y la descomposición moral denunciada por los pro-

---

92 EISSFELDT, *Molk als*..., parte III.

fetas. Por otra parte, no hay que descartar que, pese a la ley de la sustitución, algunos grupos de hebreos hayan seguido fieles a la antigua costumbre.

El nuevo rito de época de Ahaz, tendría nuevas características orgiásticas [93] (quizás asirias, quizás cananeas), propias de ritos vinculados a la fertilidad y renovación de vida, y conservaría también el carácter de desacralización de las ofrendas de primogénitos. Así se conservó en el mundo púnico.

[93] Pienso en la descripción de *Isaías* XXX, 27-32.

APENDICE

En 1965 K. Deller [1], analizando documentos cuneiformes neoasirios —listas de nombres y textos legales— que datan de los S. IX a VII a. C., encuentra el nombre de una divinidad que él lee *Adad-Milki* asociada con sacrificios de niños. Reconoce cinco fórmulas de cláusulas penales pertenecientes a contratos y las penas consisten en que, si una de las partes rompe el contrato, deberá entregar su hijo en holocausto a la divinidad: se menciona, según leyó Deller, a Adad-milki, Adad y Beletṣeri (= Ishtar). Basándose en dos de las fórmulas, Deller llega a la conclusión de que se trataba de holocaustos simbólicos: se "entregaba" un hijo (o hija) para servir como sacerdote al dios, y se acompañaba este acto con un holocausto de animales o con una "ofrenda de presente". La pérdida del hijo conformaba el castigo.

En la misma línea de interpretación se encuadra M. Weinfeld [2]. El Adadmilki de los documentos neo-asirios lo lleva a corregir el *Adrammelek* de 2 *Reyes* XVII, 31 por *Adadmelek*. También en la Biblia los holocaustos de primogénitos humanos serían simbólicos: los "pasajes de hijos por el fuego" habrían significado "consagraciones" de dichos niños al rol sacerdotal. En todo caso, como sugería Deller, los profetas no habrían alzado sus voces contra una costumbre cruel e inhumana (inexistente para él) sino contra una pauta idolátrica.

Las conclusiones de Deller y Weinfeld no resisten el análisis de Morton Smith [3] quien opina respecto a la interpretación de las cláusulas penales que difícilmente un padre sintiera como castigo el hecho de tener que entregar su hijo como sacerdote al servicio de un dios. Para él, Morton Smith, esas cláusulas aluden a verdaderos holocaustos de niños, tal como se lee [4]. En cuanto al "pasar por el fuego" de la Biblia,

---

[1] Reseña de R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, *Orientalia N. S.* 34 (1965), p. 382-386.

[2] *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background*, *Ugarit Forschungen* 4 (1972), p. 133-154. No he consultado este trabajo sino el análisis del mismo hecho por Morton Smith, que cito más abajo en nota (3).

[3] *A note on Burning Babies* (reseña sobre el trabajo de Weinfeld arriba citado) en *JAOS* 95, 3º (1975), p. 477-479.

[4] M. Smith, *op. cit.*, p. 479.

sostiene que el contexto que los enmarca no deja lugar a dudas de que se trata de verdaderos holocaustos y no cabe duda tampoco de que los profetas estigmatizaron ese acto por inhumano. No hay por qué dudar, en este caso, de la relevancia de los comentarios de la escuela Deuteronomista [5]. Por otra parte, en los textos legales, la mención de la obligación de redimir a la víctima humana implica la pre-existencia de una costumbre que no contemplaba dicho rescate.

En este año de 1978 S. Kaufman [6] acaba de determinar no sólo la imposibilidad, desde el punto de vista *ortográfico*, de comparar el Adrammelek bíblico convertido en Adadmelek con el Adadmilki de documentos neo-asirios. También niega la lectura Adadmilki en todos los documentos cuneiformes (excepto uno [7]) donde se habría leído ese nombre: elimina así un dios, y un culto. Por último, concluye que el supuesto Adadmilki de las cláusulas penales de contratos neo-asirios, es *Sin:* tal es, según él, la lectura que corresponde.

(Este apéndice fue elaborado en base a las indicaciones y al nuevo material que me proporcionó el Dr. A. Rosenvasser.)

---

[5] M. Smith, *op. cit.*, p. 478: Critica Morton Smith la mención de comentarios rabínicos (muy tardíos) a que recurre Weinfeld para negar que se trate de *verdaderos holocaustos.* La literatura rabínica que cita Deller es netamente apologética.

[6] *The Enigmatic Adad-Milki* en *JNES* 37, n. 2 (1978), p. 101-109.

[7] En una inscripción podía leerse Adadmilki, pero de ser así esa lectura no correspondería a la del nombre vertido en la Biblia como Adrammelek y corregido Adadmelek.

LAS PIEZAS EGIPCIAS DEL MUSEO DE CIENCIAS NATURALES DE LA PLATA

(Primera parte)

por ALICIA DANERI DE RODRIGO

I. *Ushebti*

El Museo de la Universidad Nacional de La Plata posee una serie de piezas pequeñas —amuletos, escarabajos, estatuillas— pertenecientes a sus viejas colecciones. Estas piezas fueron examinadas en 1925 por Alejandro Moret, en ocasión de una visita al país, quien las identificó de la manera que aparecen en la guía del Museo de La Plata de 1927 [1]. Ningún otro estudio se ha hecho de ellas hasta el presente. Un fragmento de estela, perteneciente también a las colecciones del Museo ha sido estudiado por A. Rosenvasser en 1939 [2].

Ushebti: Estas estatuillas funerarias son conocidas en el Imperio Nuevo como *šwbty*, pero más tarde cambian su nombre por *wšbty* [3], de *wšb*, *"responder"*, sin duda porque éste era particularmente apropiado a la función de la figura: la de responder por su dueño. De ahí que en publicaciones modernas se las llame indistintamente *shawabti*, *shabti* o *ushebti*.

Aparecen acompañando al muerto, por primera vez en el Imperio Medio, en corto número, a veces sólo una estatuilla. Originalmente son imágenes del muerto mismo, momiforme, a veces colocado en un pequeño sarcófago. No llevan inscripción o sólo el nombre del dueño. Las manos cruzadas sobre el pecho no sostienen instrumento alguno.

Hasta comienzos del Imperio Nuevo son todavía pocos en número, pero luego aumentan hasta sumar una figura por cada día del año (es

---

[1] Nº 23-26: Epoca saita. D. XXVI. Estatuas.
Nº 23: Imhotep, hijo de Isisweret, canciller del Rey del Norte.
Nº 24: General Nebpehty, hijo de Tasheritenisis.
Nº 25: Profeta Ur.
Nº 26: Otro.
Nº 27-31: Ushebtis; época tebana; fragmentos que no se pueden reconocer.

[2] *Un ex-voto dedicado a Osiris (A propósito de una estela del Museo de La Plata)* en *Notas del Museo de La Plata*, IV, 1939 (separata).

[3] *Wört.*, I, p. 373; 4, p. 435. Véase Fig. 1, 2.

decir, 365) y desde la dinastía XIX, se les agregan las de los supervisores encargados de controlar a los trabajadores por grupos de a diez (en total, 401 figuras). En el caso de reyes el número podía ser mucho mayor (700 para Seti I). Aparecen ahora llevando en las manos los instrumentos de trabajo agrícola (azada, pico, bolsa). Los materiales son variados, el más común es faience, pero los hay de piedra, madera y bronce [4].

La función de los ushebti está definida por el texto clásico que, con variantes, aparece grabado sobre ellos a partir de la dinastía XIII y hasta fin de la época dinástica y que forma el capítulo VI del "Libro de los Muertos" [5]:

"*¡Oh ushebti!, si Osiris N. es censado y computado para cualquier trabajo que debe ser hecho en el otro mundo, cultivar los campos, regar las riberas, transportar arena de este a oeste. He aquí (que) obstáculos han sido puestos para él en el más allá, sin límite como un hombre a sus obligaciones: si N. es computado en cualquier momento, «yo lo haré», «aquí estoy», dirás tú*".

El papel del ushebti era entonces, según este texto, el de ejecutar en el otro mundo trabajos, a los que de otra manera el muerto estaba obligado. En el Imperio Nuevo, refiriéndose a ellos, se habla de *ḥm*, "*esclavo*", y se considera que el acto de adquirir estas figuras de quien las fabricaba era equivalente al de adquirir un esclavo a su propietario [6]. La compra da también al dueño del ushebti derecho sobre los servicios de éste [7].

Como lo señala Gardiner [8], los ushebti son, entonces, resultado de la fusión de dos ideas diferentes [9]:

1) las figuras son imágenes del muerto y están destinadas a sustituir a la momia en caso de destrucción;

2) las figuras no son el muerto, sino sus sirvientes, que adquiere como a servidores vivos.

Los ushebti están relacionados con las creencias de la religión funeraria osiriana. Comienzan a aparecer en las tumbas en la época en que se impone la religión de Osiris, a comienzos del Imperio Medio; en sus

---

[4] El bronce no es frecuente para ushebti de particulares, CLAYTON, P., *Royal Bronze Shawabti Figures*, en *JEA* 58 (1972), p. 167.

[5] ALLEN, T. G., *The Egyptian Book of the Dead*, 1960, p. 73. (*OIP*, LXXXII).

[6] ČERNÝ, J., *Le Caractère des oushebtis d'après les idées du Nouvel Empire*, en *BIFAO* XLI (1942), 2, p. 105-133.

[7] BAKIR, Abd-el Mohsen, *Slavery in Pharaonic Egypt*, en Suppl. a ASAE 18 (1952).

[8] GARDINER, en *ZÄS* 43 (1906) p. 57-59 (citado por Černý, *op. cit.* en *BIFAO* XLI, 2, p. 117).

[9] La idea original aparece, aun cuando a partir de la D. XVIII el ushebti es considerado como sirviente más que como sustituto. Ver CASSIMER, M., *A Ushebti with an Unusual Formula*, en *JEA* 42 (1956), p. 120.

inscripciones el muerto es identificado como "*el Osiris N*", porque este dios es el arquetipo de todos los muertos [10].

Los dominios de Osiris, como dios de los muertos, están situados tradicionalmente en Occidente, y si primero fueron subterráneos después incorporan territorios solares, como los Campos de las Ofrendas y de los Juncos [11], donde el muerto pasa a residir después de un viaje lleno de peligros, que sigue al juicio ante Osiris y su justificación o absolución por el tribunal; de ahí el calificativo de *m3ᶜ-ḫrw*, "*justificado*", que en adelante acompaña a su nombre.

El dominio de Osiris es un lugar de gran fertilidad, surcado por canales, "*donde el trigo alcanza 7 codos y las espigas 3*" [12]; allí el muerto puede arar, sembrar, cosechar y hacer todo lo que le sea agradable —así lo muestran las viñetas del "Libro de los Muertos" y la introducción al capítulo CX [13]—. Siendo Osiris el soberano de esas regiones, se pensó que debía actuar como el Faraón sobre la tierra, convocando a sus súbditos para las prestaciones en los campos, a las que estaban todos obligados, aun los sacerdotes. Si la idea de trabajar los campos, regar o transportar arena pudo resultar natural para el campesino, seguramente no lo fue para las clases altas que idearon buscar reemplazantes: los ushebti [14].

El Museo de La Plata posee cuatro ushebti completos (Nº 23-26) y cinco fragmentos (Nº 27-31).

Ushebti de Imhotep, hijo de Isisweret (MLP Nº 23. Lám. I).

De 15 cm. de alto, faience verde. Lleva en la mano derecha la azada y la cuerda de la bolsa que cae sobre la espalda; en la izquierda el pico. La barba ha desaparecido. La inscripción, incisa, está grabada exclusivamente sobre el frente, en una línea vertical. La figura está representada sobre una base y apoyada sobre un pilar dorsal. Por las

---

10 ERMAN, *La Religion des Egyptiens*, Cap. XIV, 1937; VANDIER, *La religion égyptienne*, 1949, Cap. III; BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1959, Cap. V, VIII.

11 WEILL, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funeraire et la religion générale*, 1936.

12 ALLEN, *op. cit.*, p. 184.

13 "*Comienzo de los capítulos del Campo de las Ofrendas... y de la llegada al Campo de los Juncos y de estar en paz en la gran ciudad donde hay brisas frescas; que tenga allí poder y fuerza para arar, que allí pueda cosechar, comer y beber y que pueda hacer todas estas cosas como son hechas en la tierra.*" BUDGE, *Book of the Dead*, 1967, p. 362.

14 ERMAN, *op. cit.*, p. 319; DRIOTON, E., *La religion égyptienne*, en Brillant-Aigrain, ed., *Histoire des Religions*, 1955, vol. 3, p. 111-112.

características de la figura, barba, base y pilar dorsal es de época saíta (663-525 a.C.). Existen otros ushebti del mismo individuo en el Musec de ʼCairo [15].

La inscripción (Fig. 1, b) dice: *"sḫd* [16] *Wsir sd3wty-bity Imḥtp ms.n 3stwrt* [17] *m3ʿ ḫrw". "Instrucciones del Osiris, canciller del Bajo Egipto, Imhotep, hijo de Isisweret, justificado".*

Ushebti de [Psamético] nebpehty (MLP Nº 24. Lám. II)

De 14 cm. de altura, de faience verde. Lleva en la mano derecha la azada y la cuerda de la bolsa que cae sobre la espalda. La barba trenzada característica de los dioses aparece en los ushebti en la D. XXVI [18]. La peluca lisa, deja al descubierto las orejas. La inscripción, incisa en una línea vertical se prolonga sobre el pilar dorsal. Por los nombres, la barba trenzada y el pilar dorsal es de época saíta.

La inscripción (Fig. 1, c) dice: *"sḫd Wsir imy-r mš3 [Psmtk] nb-pḥty* [19] *ms.n T3-šrit-n-3st* [20] *m3ʿ ḫrw r irt k3t nb m ḫrt-nṯr". "Instrucciones del Osiris, el general [Psamético]nebpehty, hijo de Tasheritenisis, justificado, para hacer todo trabajo en la necrópolis."*

Ushebti de Pashertaihet (MLP Nº 25. Lám. III, a)

De 12 cm. de altura, de faience verde. La figura de factura tosca, está apoyada sobre una base y un pilar dorsal. La inscripción se limita al frente. Lleva peluca lisa y barba. La mano derecha sostiene la azada y la izquierda el pico. Epoca saíta-persa (663-332 a. C.).

---

15 NEWBERRY, P., *Funerary statuettes and model sarcophagy*, I, 1930, p. 133-135 y 139-141. Los números 47.334 a 47.346 tienen la misma inscripción y características del ushebti del Museo de La Plata; los números 47.368 a 47.379 agregan el capítulo VI del Libro de los Muertos. La procedencia es Saqqara. Dinastía XXVI.

16 La fórmula clásica tal como figura en el cap. VI del Libro de los Muertos ha sido abreviada a solo una introducción; *sḫd* y el nombre del dueño del ushebti sobreentendiéndose el contenido de las instrucciones. Sobre el significado de *sḫd* en la fórmula de ushebti: *Wört.*, IV p. 226; HAYES (*The Scepter of Egypt*, 1950, II, p. 281) y ALLEN (*Op. cit.*, p. 72 y ss.) sugieren "*instruir*".

17 *PN*, I, p. 4, 1.

18 HALL, *Oriental Art of the Saite Period*, en *CAH*, III, 3ª ed., 1970, p. 323.

19 Después del título *imy-r mš3* sigue el nombre, pero de los primeros signos quedan sólo trazos; es posible que deba leerse *Psmṯk-nb-pḥty* (Fig. 1, d). Véase *PN*, I, p. 136, 19.

20 *PN*, I, 368, 7.

La inscripción (Fig. 1, e) dice: "[*Wšbty*][21] *Wsir ḥm-nṯr wr P3-šri(n) t3-iḥt*[22] *m3ʿ ḫrw*". "*Ushebti del Osiris, gran sacerdote Pashertaihet, justificado.*"

Ushebti MLP Nº 26 (Lám. III, b)

Altura: 11 cm. De factura tosca. La inscripción es ilegible. Lleva en la mano derecha la azada y en la izquierda el pico. Está apoyada sobre una base y pilar dorsal. Faience verde. Epoca saíta-persa.

Ushebti MLP Nº 27 (Lám. IV, a)

Fragmento de ushebti de 4,5 cm. de altura. Sin inscripción ni pilar dorsal. Faience azul. Epoca saíta-persa.

Ushebti MLP Nº 28 (Lám. IV, b)

Fragmento de 4,3 cm. de altura. Muy gastado. Faience verde. Epoca saíta-persa.

Nº 29 (Lám. IV, C)

Fragmento de 4,5 cm. Muy gastado, con restos de esmalte azul. Epoca saíta-persa.

Nº 30 (Lám. V, a)

Fragmento de 3,5 cm., con restos de esmalte azul. Epoca saíta-persa.

Nº 31 (Lám. V, b)

Fragmento de 3 cm. de altura. La figura tiene barba y se apoya en un pilar dorsal. Lleva en la mano derecha la azada y la bolsa que cuelga sobre la espalda; en la izquierda el pico. Faience original azul. Epoca saíta.

---

[21] Los signos son difíciles de individualizar pero deben corresponder a *wšbty*.

[22] *PN*, I, p. 119, 9; ushebti con el mismo nombre son citados por PETRIE (*op. cit.*, lám. XXII) y por DE MEULENAERE (*Le Surnom égyptien à la Basse Époque*, 1960, p. 9, nos. 24 y 25).

LISTA DE LAMINAS

LISTA DE FIGURAS

(Inscripciones jeroglíficas)

Fotografías tomadas por el Laboratorio de Fotografía del Museo de La Plata.

Las piezas egipcias del Museo de Ciencias Naturales de La Plata

Lám. I

Lám. II

Lám. III

a b c

Lám. IV

a b

Lám. V

a)

b)

c)

d)

e)

Fig. 1

DONACIONES

Queremos dejar constancia de nuestro especial agradecimiento por los libros y publicaciones que hemos recibido en donación durante los años 1977 y 1978, que han incrementado con importantes estudios la Biblioteca del Instituto.

El gobierno de la *República Federal de Alemania* —a través de la Deutsche Forschungsgemeinschaft y por intermedio de su Embajada en Buenos Aires— ha efectuado la donación de los siguientes libros reimpresos:

— LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Textbände.* 3 vols. Reimpresión de la edición de 1849-1913.

—*Ägyptische Inschriften aus Staatlichen Museen zu Berlin.* 2 vols. Reimpresión de la edición de 1913.

Y los volúmenes 20 (1965) a 32 (1976) de los *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Kairo.*

El *Consejo Británico* ha continuado con el envío del *Journal of Semitic Studies* (editado por C. E. Bosworth y S. Strelcyn en Cambridge, subscripción que comenzó en 1975), del *Journal of the Royal Asiatic Society* (publicado por The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, a la que se ha incorporado The Society of Biblical Archaeology) y de *Anatolian Studies*, revista del British Institute of Archaeology at Ankara.

LISTA DE ABREVIATURAS

A.	La estela de la Bendición de Ptah. Texto de Aksha.
ANET	PRITCHARD, ed., *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2ª ed., 1955.
A.S.	La estela de la Bendición de Ptah. Texto de Abu Simbel.
ASAE	*Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, El Cairo.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Française d'Archéologie Orientale*, El Cairo.
C.d'E.	*Chronique d'Egypte*, Bruselas.
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum.*
CAH	*The Cambridge Ancient History*, vol. I-II, 3ª ed.; vol. III-XII, 1ª ed.
CRAI	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres*, Paris.
E.Gr.	GARDINER, *Egyptian Grammar*, 3ª ed.
ICC	*The International Critical Commentary*, Edimburgo.
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*, New Haven.
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
LÄR	BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952.
LD	LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, vol. I-VI, 1849-1869.
M.H.	La estela de la Bendición de Ptah. Texto de Medinet Habu.
MIO	*Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Berlín.
Nä. Gr.	ERMAN, *Neuägyptische Grammatik*, 1933.
OIP	*Oriental Institute Publications*, Chicago.
Onomastica	GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., 1947.
PN	RANKE, *Die ägyptische Personennamen*, 2 vols., 1935.
RB	*Revue Biblique*, Paris.
Rec. de trav.	*Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Paris.
RHR	*Revue d'histoire des religions*, Paris.
RIHAO	*Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, Buenos Aires.
RIK	*Reliefs and Inscriptions at Karnak* (The Epigraphic Survey. Chicago).
TSBA	*Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, Londres.
Urk.	*Urkunden des ägyptischen Altertums.*
	I. SETHE, *Urkunden des alten Reichs*, 1932-1933.
	II. SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, 1904-1916.
	IV. SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie*, 2ª ed.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
WO	*Die Welt des Orients*, Gottinga.
Wört.	ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptische Sprache*, 7 vols., 1897-1922.
ZAS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig-Berlín.

PUBLICACIONES DEL
INSTITUTO DE HISTORIA
ANTIGUA ORIENTAL

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

RIHAO 1 (1972)
2 (1973-74)
3 (1976)
4 (1978)

Colección Estudios

1 PERLA FUSCALDO, *La dinastía IV en Egipto según Heródoto y la investigación moderna*, 1966.

2 PERLA FUSCALDO, *La expresión s3 R^e^ en el protocolo de coronación de la dinastía IV*, 1966.

3 PERLA FUSCALDO, *El arte de El Amarna según Henri Frankfort*, 1967.

4 ABRAHAM ROSENVASSER, *Kerub and Sphinx. More on the Phoenician Paradise (Ezekiel XXVIII)*, 1973.

5 ABRAHAM ROSENVASSER, *Política y religión en la historia antigua de Egipto e Israel*, 1973.

6 ABRAHAM ROSENVASSER, *La religión de El Amarna*, 2ª ed., 1973.

7 ABRAHAM ROSENVASSER, *Arqueología de la Nubia (Aksha)*, 1977.

8 ABRAHAM ROSENVASSER, *Yahvé en Jerusalem* (2ª ed., revisada y aumentada), 1978.

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL (RIHAO)

Volumen 1 (1972)

- ABRAHAM ROSENVASSER, Prólogo: *El arte y la arqueología del Cercano Oriente y la reconstrucción histórica.*
- ABRAHAM ROSENVASSER, *Horacio Otero Santa María.*
- *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires (Primera parte):*
  I. — *El papiro Buenos Aires Sinuhe B 251-6*, por ABRAHAM ROSENVASSER.
  II. — *Las aventuras de Sinuhe: el pasaje B 251-7 y el papiro Buenos Aires. A propósito de H. Grapow, "Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe", 1952*, por ABRAHAM ROSENVASSER.
  III. — *El papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag. 2 y 3)*, por ABRAHAM ROSENVASSER.
  IV. — *El papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag. 1)*, por PERLA FUSCALDO.
  V. — *El ataúd de Amenardis*, por PERLA FUSCALDO.
- ABRAHAM ROSENVASSER, *The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army.*
- PERLA FUSCALDO, *Las divinidades asiáticas en Egipto. Reshep y Qadesh en Deir el-Medina.*
- PERLA FUSCALDO, *Estado actual de los estudios sobre el pueblo frigio y su civilización.*
- ANA MARÍA FUND PATRÓN, *Estado actual de los estudios sobre los indoeuropeos y sus primeras migraciones en el Asia Anterior.*

Volumen 2 (1973-74)

- ABRAHAM ROSENVASSER, *La religión egipcia en Heródoto. La verdadera significación del pasaje II, 50 in fine: "Los egipcios acostumbraban, además, tributar culto alguno a héroes"* (Trad. Legrand). Apéndice: *El culto a los héroes en Egipto.*
- ABRAHAM ROSENVASSER, *Los dos paraísos.*
- *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires (Segunda parte):*
  VI. — *Las estatuillas*, por PERLA FUSCALDO.
  VII. — *Restos de un ataúd*, por PERLA FUSCALDO.

Volumen 3 (1976)

- ABRAHAM ROSENVASSER, *Introducción a la literatura egipcia. Formas y géneros literarios*, con un apéndice documental.
- ABRAHAM ROSENVASSER, *Pharaonic Egypt and the Isaiah's Oracles.*
- PERLA FUSCALDO, *El culto oficial de las divinidades asiáticas en Egipto durante el Imperio Nuevo.*
- BERNARDO GANDULLA, *Heródoto III, 89-97 y las satrapías del Imperio Persa.*

IMPRENTA DEL CONGRESO DE LA NACION