

1

ANALITICA

REVISTA DEL  
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1972

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217, 3er. piso

Buenos Aires, Argentina

Director: Abranam Rosenvasser

Colaboradores: Perla Fuscaldo

Ana María Fund Patrón

Bernardo Gandulla

Raúl Mandrini

Ana María Musicó

José Emilio Burucúa

Abraham Platkin

Cristina Laplaza

María Elena M. de Zuretti

REVISTA DEL

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Director: Abraham Rosenvasser

Secretaria de redacción: Perla Fuscaldo

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

1

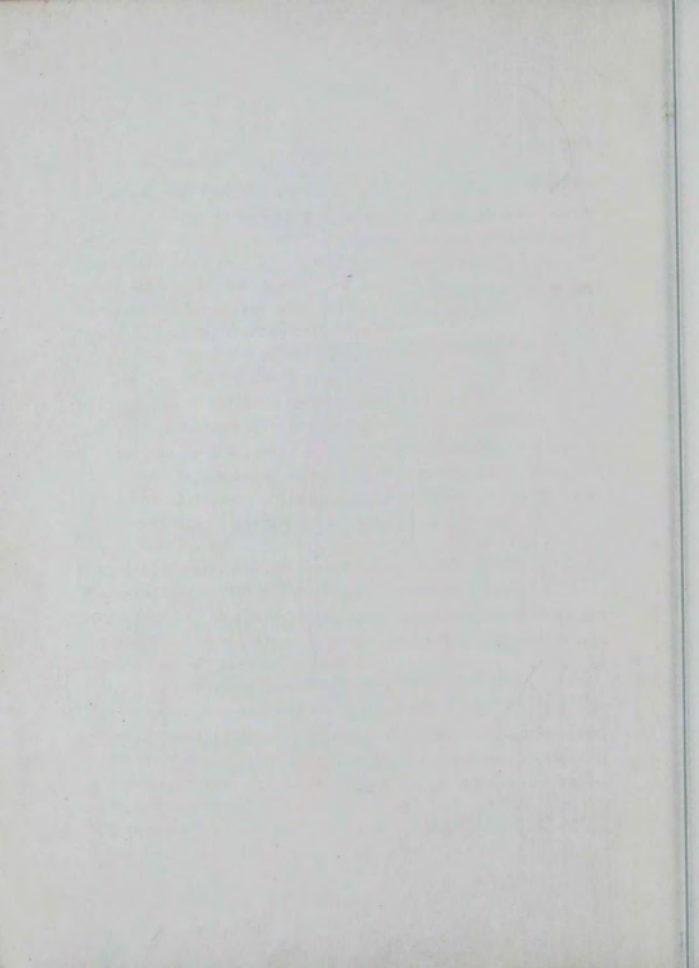
REVISTA DEL  
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1972



# I N D I C E

Prólogo . . . . .	vii
ABRAHAM ROSENVASSER, Horacio Utero Santa Marfa. . . . .	1
Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires (Primera parte):	
I.- El papiro Buenos Aires Sinuhe B 251-6, por ABRAHAM ROSENVASSER . . . . .	5
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 . . . . .	13
III.- El papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag.2 y 3), por ABRAHAM ROSENVASSER . . . . .	20
IV.- El papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag.1), por PERLA FUSCALDO . . . . .	57
V.- El ataúd de Amenardis, por PERLA FUSCALDO. . . . .	65
ABRAHAM ROSENVASSER, The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army . . . . .	99
PERLA FUSCALDO, Las divinidades asiáticas en Egipto. Reshep y Qadesh en Deir el-Medina. . . . .	115
PERLA FUSCALDO, Estado actual de los estudios sobre el pueblo frigio y su civilización . . . . .	137
ANA MARIA FUND PATRON, Estado actual de los estudios sobre los indoeuropeos y sus primeras migraciones en el Asia Anterior. . . . .	162
Lista de abreviaturas . . . . .	178



Fundamentalmente esta Revista ha de incluir los trabajos que se cumplen en el Instituto de Historia Antigua Oriental. Otros trabajos que también se realizan en el Instituto han de integrar la serie denominada "Estudios y comunicaciones". Me parece adecuado a este propósito transcribir las palabras que pronuncié el 23 de octubre de 1972 con motivo de la inauguración del ciclo de disertaciones sobre El arte y la arqueología del Cercano Oriente en la reconstrucción histórica.

El ámbito que nos ocupa es el Cercano Oriente Antiguo y nuestro propósito de fondo es el examen de los problemas históricos de contacto, influencia y recepción cultural, los fenómenos de sincretismo: político-sociales, los religiosos y éticos y los artísticos y técnicos de creación artística. La consecución de este propósito comprende, como es natural, el estudio pormenorizado de toda la documentación pertinente.

Los grandes trabajos arqueológicos del siglo pasado y del actual y los importantes descubrimientos de orden epigráfico y arqueológico acrecentaron el estudio de estos problemas con perspectivas que abarcan desde los orígenes de las civilizaciones del Cercano Oriente hasta el impresionante sincretismo que exhibe la cuenca del Mediterráneo oriental en la época helenística. Tanto el ardor de Alejandro, empeñado en hacer convivir bajo su égida a griegos y bárbaros como la fuerza de la doctrina igualitaria de Zenón -su ciudad del mundo ("Zenón en su República -dice Diógenes Laercio- representó sólo a los buenos -a los buenos solamente- como ciudadanos, amigos, parientes y libres") se transparentan en su sentido popular en estos epigramas de Meleagro de Gadara, temperamento "sincretico" de instinto "cosmopolita": "Si eres sirio, dime

## VIII

Salam; si eres fenicio, di Naidios; si eres griego di Khaire; son todos la misma cosa"... "Soy sirio, ¿qué tiene eso de sorprendente? Todos vivimos en el mismo país y ese país es el mundo". El estoicismo se considera de raíz oriental. Pero hay otros integrantes orientales del sincretismo de la época helenística, tales como las creencias y prácticas religiosas y los estilos técnicos y artísticos que hacía tiempo habían penetrado en el ámbito del Mediterráneo Oriental. Tienen origen vario y han seguido caminos diversos para arribar allí. Su trayectoria no ha sido fácil de determinar y abundan los hiatos, pero la investigación demuestra que las influencias existieron y nos provee su posible curso. A menudo la sola existencia de un fenómeno social cultural es bastante para establecer su gravitación e influencia en el mundo de su alrededor y en el tiempo. El espíritu de reforma, con el ánimo de corregir los males sociales, que campea en la legislación sumera y acadia, desde Urukagina hasta Hammurabi y Amnizaduga, es un buen ejemplo de la certeza de una influencia de esa índole (en el espacio y el tiempo).

La fuerza de los fenómenos de sincretismo se muestra bien en los períodos imperiales. Heródoto nos ha transmitido una idea bastante clara de las calidades ideales de los persas, gobernantes del mundo de su tiempo: "No acostumbran -nos dice- erigir estatuas, ni templos, ni aras, y tienen por insensatos a los que lo hacen. Suelen hacer sacrificios a Zeus (i.e. Ahura-Mazda), llamando así a todo el ámbito del cielo"(1,131) "Tienen por primera de todas las infamias el mentir"(1,138). Pero han sido las inscripciones imperiales y el estudio de los Gatha los que nos permite conocer su palabra y su pensamiento. Dice Darío: "Por el favor de Ahura Mazda soy un hombre tal que soy amigo de lo recto, no soy amigo del hacer mal! No es mi deseo que el hombre débil reciba trato injusto



del poderoso (y viceversa)... Lo que es recto, eso es mi deseo. No soy amigo del hombre que es secuaz de la Mentira. No soy hombre iracundo. Las cosas que originan mi ira, las tengo bajo mi control firmemente, por mi facultad de pensar. Rijo firmemente mis impulsos" (Inscripción de Naq-I-Buatem, B, 11.5-21). En la religión puramente espiritual de Zoroastro recogida en los Gatha no hay lugar para el sacrificio cuento ni para la embriaguez del haoma. La palabra sacrificio equivale allí a pensamiento y es el Buen Pensamiento -Vohu Mano, uno de los aspectos de Ahura Mazda- el sacrificio por excelencia. La forma visible del sacrificio es una plegaria toda impregnada de pensamiento (Yasna 43,7), de Buen Pensamiento (haciéndole -al fuego- la ofrenda de veneración, quiero pensar con toda mi fuerza en la justicia -Rta). Esto no ha impedido que al difundirse esta religión en el Asia Menor, Vo hu Mano -el Buen Pensamiento- llegase a ser un dios más, representado en estatua de madera, junto a Anahita, como cuenta Estrabón (XV, 15). Estas perversiones o deterioros no quitaron a Ahura Mazda su carácter ideal. Ezrah (VII) llamó a Yahvé "el dios del cielo" y a sí mismo "escriba de la ley del dios del cielo". El espíritu de rectitud que animaba el fondo de las creencias de los persas resplandece en aquella contestación que dio Jerjes a los enviados de parte de los lacedemonios para que con la muerte purgasen la pena que le debían por haber hecho morir en Esparta a los heraldos persas. Jerjes dijo que no imitaría en aquello a los lacedemonios, que no violaría el derecho de gentes poniendo sus manos en los enviados (Heródoto VII, 137).

Egipto, especialmente en su período imperial, ha dejado huellas de orden cultural muy significativas en todo el ámbito del Asia Occidental, en particular en Fenicia, Siria y Palestina. A la vez su recepción cultural de estos países no ha

sido nada desdeñable. Podemos seguir las huellas de ese influjo, que ha llegado hasta nuestros días, a través de los libros bíblicos. El himno naturalista del rey hereje, el himno a Aton, se ha perpetuado en la recitación del Salmo 104. El principio sustentado por Akhtoes, en la Enseñanza para Merikara (2.000 a.C.), su hijo, de que "más agradable es (a dios) la virtud del hombre recto que el (sacrificio del) buey del inicuo", se repite en Proverbios XXI,3 ("Proceder con justicia y rectitud es más agradable a Yahvé que sacrificios") y en Oseas VI,6. La influencia de la religión solar egipcia con su connotación de rectitud o justicia (Ra es el padre de Maat) aparece no sólo manifiesta en los sellos de uso personal con disco solar alado encontrados en Palestina, sino también en textos como los siguientes: Malaquías IV,2 ("A vosotros los que teméis mi nombre; nacerá el sol de Justicia y en sus alas traerá salud") y Salmos XVII,8; LVII,1; LXI,4. También Thot, juzgador de las almas en el juicio de los muertos que pesa con Maat el corazón en los platillos de la balanza, ha penetrado en Proverbios (XVII,4; XXIV,12; XXI,2) y es Yahvé "el que pesa los corazones".

Apenas si hemos esbozado la significación que alcanza el estudio de los problemas de contacto, influencia y recepción cultural en el Antiguo Oriente en el ámbito político, religioso y ético. En el campo de la creación artística y técnica las promesas que ofrece un estudio de esa índole son incalculables. Los resultados obtenidos hasta ahora del examen de esas influencias que partiendo de los grandes centros creadores: Mesopotamia y Egipto, y convergiendo sobre las regiones periféricas (Asia Menor, Siria, Palestina, Fenicia, Persia), han permitido establecer por una parte la originalidad de esos dos grandes centros y por la otra la evidente recepción acusada de su arte y técnica por los países periféricos - y

cómo han sido principalmente éstos los que enlazan sus creaciones con los productos artísticos de los griegos en los siglos VIII a VI.

El caso más impresionante es, sin duda, el de Persia. Al hacerse cargo del mundo civilizado, los persas, recién salidos del nomadismo o seminomadismo, probablemente sólo tenían interés en armas vistosas y arreos de caballos, alfombras, mandiles y colgaduras y trabajos de cuero y pasamanería, pero su pieron crearse una arquitectura y escultura imperial y para llevar a cabo su propósito pusieron a contribución los varios oficios y tradiciones iconográficas de los pueblos del imperio (Darío lo ha mencionado explícitamente en la inscripción sobre la construcción de Susa. KENT, "Old Persian Texts", D S f, 142-4). Lo sorprendente es que hayan podido producir monu mentos capitales adornados con apropiado esplendor, formando un todo coherente y unitario embebido de su propio genio específico. Para señalar las varias influencias, contactos y re cepciones culturales determinantes del arte aqueménida y de su fuerza ulterior, creo bastante referirme a la exposición sintética muy comprensiva hecha por H. J. KANTOR: Hay en el arte aqueménida una marcada uniformidad entre las artes aplica das y las artes mayores. Fuera del tamaño o proporción no hay allí una distinción entre arte decorativo y arte mayor. " El fundamento de la casi total orientación decorativa del arte aqueménida debe ser buscado quizás en los orígenes del estilo -dice Kantor (JNES XVI, 1957, pág. 2-3). "En primer lugar, en Irán meridional, en Elam, durante los siglos XIII y XII a. C., había una tradición artística establecida. Este estilo decorativo pudo haber sido un precursor, al menos en conocimientos técnicos. En segundo término hay dos 'estilos animales' que ejemplifican el género de artesanía que podía haber sido magnificado en arte imperial por los persas. Uno es el 'esti lo animal' de los escitas, el otro es el de los montañeses

XII

del Luristán. Finalmente, descubrimientos recientes muestran que los cánones de arte mesopotámico fueron aclimatados, no sólo en las tierras montañosas de Urartu, como se sabía desde hace tiempo, sino también hacia el E., más allá del lago Urmia, en el Irán occidental... Allí (además de los hallazgos en Hasanlu) el tesoro de Ziwiye, predominantemente asirio, pero con alguna mezcla de elementos escíticos es una sorprendente muestra precisamente de este género de interacción entre la vieja tradición mesopotámica y las artes nomádicas que también han debido ser la génesis del arte imperial de la Persia aqueménida".

En los motivos de las telas bordadas y tejidas en los relieves (en Persépolis), así como en los ornamentos de oro y joyería y en objetos de arte popular -herederos de los bronceos de Luristan, han sobrevivido motivos mesopotámicos de profundo valor ornamental, que en el siglo VII pasaron a enriquecer el estilo geométrico de Grecia, orientalizándolo.

Diferente ha sido la trayectoria del arte y la técnica de Fenicia y Siria del Norte, en cuanto a influencias vertidas y ejercidas. En el siglo XVIII a.C. entraron allí los mejores productos de la artesanía egipcia. Muchos provenían de los talleres reales de la dinastía XII. Comprendían esfinges reales, joyas con el protocolo del faraón, estatuas de funcionarios de categoría. Su efecto sobre la artesanía de Biblos y Ras Shamra fue considerable y duradero. Los artesanos nativos copiaron los motivos egipcios, aunque de un modo impreciso y sin preocuparse de su significado e hicieron de ellos elementos decorativos ricos y llenos de vida. No sólo fueron decorados los objetos con motivos egipcios, también se valieron de jeroglíficos -aunque desmañados- para transcribir en oro y plata (ataujá o técnica del niello) el nombre del príncipe Ipshemu-abi en la cimitarra de bronce colocada

en su tumba en Biblos.

La declinación del Egipto desde la dinastía XIII produjo un vacío que facilitó el acceso de influencias mesopotámicas. El restablecimiento paulatino del poderío egipcio desde la dinastía XVIII importó, por una parte, una fuerte influencia fenicia y siria en los motivos artísticos y técnicos en Egipto (demostración acabada en MONTET, "Reliques de l'art syrien", 1927). Por la otra, el arte en Fenicia fue, a su vez, egipciado, y recibió, a través de Egipto, influencias egeas que habían encontrado entonces su curso allí (sólo al promediar el siglo XIII la presencia egea estaba ya por sus propios fueros en todo el litoral del Mediterráneo Oriental).

El sincretismo de modos artísticos aparece en los cilindros sellos, que ostentan escenas donde se mezclan temas de Siria, del Norte y Mesopotamia con motivos egipcios; y se reflejan más claramente en las tallas de marfil (en artículos de tocador; en taraceas de mobiliario). El grupo de los marfiles de los siglos XIV a XII -el encontrado en Meggido- es similar al grupo de los siglos IX y VIII y debe ser considerado en su conjunto "como el producto de una sola escuela de talladores con sucursales varias". La excelencia de esta escuela, dice FRANKFORT ("The Art and Architecture of Ancient Orient", 1958) está patente en el grifo de marfil -con crestas, pico largo y alas dobladas en ángulo- en posición de descanso y aire soñador misterioso, encontrado en Meggido, similar al grifo del fresco de la sala del trono del palacio de Cnosos. Está también en las figuras caladas de marfil -también de Meggido- del Bes alado (normalmente no lo es) y de la esfinge -esta vez femenina- quizás representación de la reina, como contraparte del faraón -esfinge masculina. En la misma época, en otras partes (Biblos, Enkomi de Chipre) el grifo aparece en las tallas en actitud combatiente: cazando con leones o ata -

#### XIV

cándolos, y alguna vez herido de muerte empezar a aflojar bajo la daga que le ha hundido en el pecho un personaje heroico. Un par de vasos de oro (un tazón y una páttera) de Ras Shamra muestran la fuerza del sincretismo fenicio en el arte del grabado y repujado en el metal cientos de años antes del arte fenicio propiamente dicho: un entrevero de leones y toros, de leones y grifos; esfinges aladas y cabras monteses y un joven héroe que se asocia al combate ensartando el pecho del león con su lanza; o bien, es el motivo de la caza de animales salvajes desde un carro, con los caballos y los otros animales extendidos al modo egipcio, en galope volador, mientras el auriga -en actitud desusada en Egipto- se inclina hacia adelante como jockey apoyado en los estribos.

El motivo de la procesión hacia una figura sentada, adaptado del arte funerario egipcio, se encuentra ya en el sarcófago de Ahiiram. Y aquí, también, la decoración egipcia de flores y pimpollos de lotos alternados que encontró curso en las telas y tapices fenicios con otros motivos, como se puede ver en los vestidos de sirios y fenicios en las pinturas y tejas egipcias.

Un gran imperio comercial marítimo crearon los fenicios entre los siglos X y VI a.C. con asientos y colonias en el Egeo y en todo el Mediterráneo, que se extendió también al Mar Rojo y el Golfo Pérsico. Lo que era ese tráfico a comienzos del siglo VI puede apreciarse por el oráculo de Ezequiel (cap XXVII) contra Tiro. La capacidad técnica que se les reconocía desde el siglo X, está patente en la descripción del templo de Salomón (I Reyes VII, 23-26), decoración encomendada a expertos tirios que esculpieron los querubines, las palmas y botones de flores, así como las figuras de leones, de bueyes y de los querubines o esfinges que guarnecían las basas con

ruedas de bronce. El trono del rey Salomón, con los leones que le eran anejos y los de las gradas debieron ser también obra de los artífices fenicios. La expedición asociada de Miram y Salomón que salía cada tres años de Ezion-geber a Ophir (probablemente el antiguo puerto de (S)upara, cerca de Bombay, según conjetura Barnett) traía oro, plata, marfil, monos, pavos reales y madera de sándalo. El marfil de la India se añadía al que proveían desde hacía tiempo Africa y Siria. En el siglo IX, probablemente después de haberse casado Anab con Jezabel -la hija del rey de Tiro- construyó la "casa de marfil" (I Reyes XXII, 39). En el siglo siguiente Amós, para acusar a los ricos por su injusticia, señala que "duermen en camas de marfil y se extienden sobre sus lechos". Estas "casas de marfil" tendrían sus paredes decoradas con paneles de marfil esculpido y su mobiliario sería de lechos y asientos o tronos de marfil. Los motivos utilizados eran predominantemente egipcios: figuras de Horus, Ra, Osiris, Isis y Nettis, esfinges, grifos y "árboles sagrados", descubrió Crowfoot en las excavaciones de Samaria. Los temas son aproximadamente los mismos que proveyeron las piezas descubiertas en Nimrud (grupo de Layard y en cierta medida por el grupo de Loftus. BARNETT que ha estudiado minuciosamente el asunto en "A Catalogue of the Nimrud Ivories", 1957, considera que los marfiles del grupo de Loftus son obras de artistas sirios y sólo puede considerárselos como obra fenicia en cuanto los artistas sirios han usado el modo o estilo fenicio), en Knorsabad y Arslan-Tash. Los soberanos asirios estimaban también las piezas de marfil del mobiliario (sillas, mesas y lechos), obra de los artistas fenicios y como conveniente atesoramiento de tributos que guardaron en sus palacios durante los siglos IX a VII a.C.

La decoración de los marfiles como la de los bronce de los siglos IX a VII muestra afinidad con el repertorio del

20. milenio a.C. La razón es que el tallado del marfil y el grabado del metal eran viejas artesanías que las vicisitudes históricas -como la inmigración de los "pueblos del mar"- no llegaron a destruir. Encontramos de nuevo los temas egipcios tratados muy libremente, como la "Unión de los Dos Países", Horus niño sobre un loto, Horus en los pantanos; el tema mixto egipcio y asiático de las esfinges criocéfalas con la doble corona que se enfrentan custodiando el "árbol sagrado". En los marfiles del tiempo en que Asiria subyugó a Siria y Fenicia (siglo VIII), muchos motivos están representados en conjuntos o grupos de hasta una docena de ejemplares y hay una estrecha conexión entre los marfiles de varios sitios como ocurre por ejemplo en el tema de "la devota de Astarte en la ventana" que seduce a los nombres para servir a la diosa.

BARNETT ("Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians", en Iraq II, 1935, pág.2) ha intentado interpretar los motivos de los marfiles buscando, por debajo de su ropaje egipcio formal, la probable esencia semítica de su contenido, y cree haber encontrado en algunos de esos motivos la ilustración de temas mítico-religiosos de la teogonía de Filon de Biblos o de los textos de Ras Shamra. Frankfort piensa, por el contrario, que la significación religiosa de los dibujos - salvo contados casos de significación muy concreta- no podía ser aprehendida; que la extensa popularidad del arte fenicio se debe a la fuerza de su artesanía y riqueza de la decoración que eran las cosas principales por las que se preocuparon los fenicios.

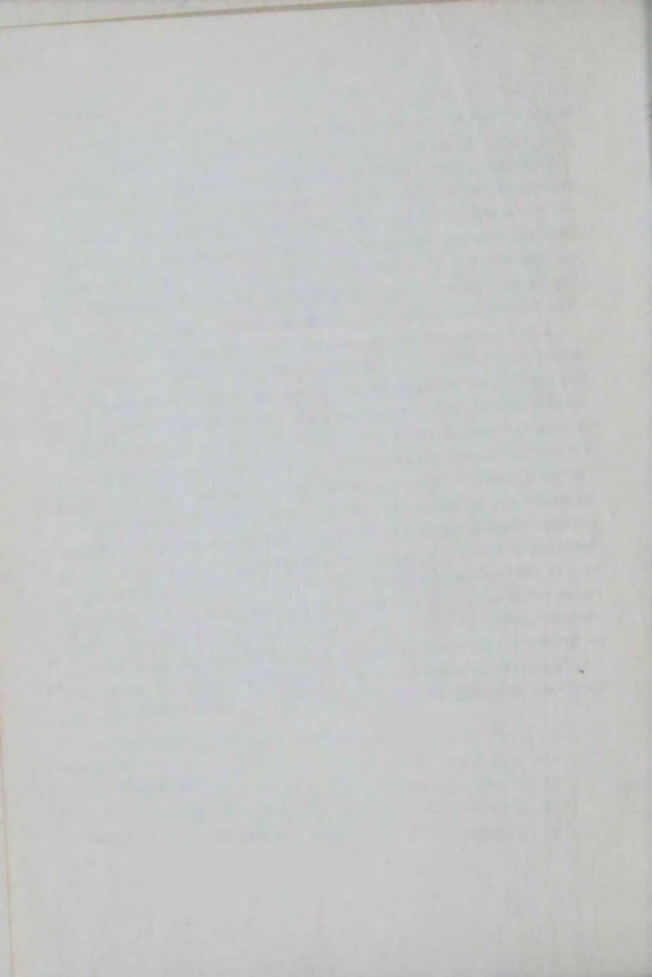
La influencia que ha ejercido el arte fenicio en la formación del arte griego es hoy admitida como indudable. Gracias a la prueba que proveyeron los hallazgos arqueológicos, la cultura griega del siglo VII recibió la calificación de "orientalizante". Es que los vasos de estilo "geométrico"



hasta entonces, se cubren de sirenas y grifos, esfinges y centauros, de combates de leones y de animales agrupados nealdicamente junto a un "árbol sagrado", de leones y caballos alados, de hombres pájaros, de quimeras y otros seres híbridos del mundo oriental. Los monstruos produjeron sus conquistadores humanos: Herakles y los Centauros, Perseo y la Gorgona, Bellerophon y la Quimera. Pero también las batallas que libran esos héroes tienen lugar en el Oriente (T.J.DUNBABIN, "The Greeks and their eastern Neighbours", 1957).

Las pruebas arqueológicas hacen viable la hipótesis de que artistas fenicios hicieron escuela en Grecia. Algunos entendidos en el trabajo del metal han ayudado a establecer la escuela que produjo los bronces de Creta; algunos artífices del marfil han venido a Grecia con su material -el tráfico del marfil estaba en manos de los fenicios- y formaron a alumnos griegos. BARNETT cree que el tallado del marfil estaba reservado a las gildas de ese arte y que las escuelas de tallado creadas en Grecia lo fueron por miembros de gildas fenicias o sirias. El marfil era sentido por los griegos como una substancia próxima a la carne humana y por eso las cabezas y las manos de las estatuas criselefantinas las hicieron de marfil. El conocimiento del canon de la figura humana en Grecia y las fórmulas usadas para la figuración de animales fueron difundidos por los artífices del metal ("Early Greek and Oriental Ivories", en JHS LXVIII, 1948, pág.1-25).

A. ROSENVASSER



## HORACIO OTERO SANTA MARÍA\*

Hace unos meses -ayer no más parece- el tránsito de Horacio Otero Santa María al mundo de las sombras nos sumió en honda congoja, punzábanos el corazón hasta el prorrumpir del llanto irrefrenable y nuestra despedida en su tumba fue el balbuceo de un adiós, al que nos resistíamos, que incluía la angustiada protesta por su vida cortada tan bruscamente.

Serenado de a poco nuestro ánimo vinimos a descubrir que Horacio Otero seguía conviviendo con nosotros y su espíritu era como antes partícipe de las tareas de este Centro. Así fue como resolvimos poner bajo su advocación los esfuerzos que aquí realizamos en la búsqueda de una mejor intelección, por medio de la historia, de las creaciones del hombre del Cercano Oriente, en las ciencias y sabiduría, las artes y las letras.

Este empeño nuestro forma parte de la gran empresa intelectual del hombre por conocer al hombre en su naturaleza y sus realizaciones, cualquiera que sea el país y el tiempo a que pertenezcan. Los griegos acuñaron la palabra *anthrōpoteēs* para expresar la idea universal del hombre. A ella corresponde en los escritos latinos la palabra *humanitas* en sus varias significaciones, como aparece específicamente en Cicerón, tanto en lo que atañe a la naturaleza humana como tal -incluso la filantropía- como a la cultura

\* Palabras pronunciadas por el Dr. A. Rosenwasser al inaugurarse las "REUNIONES CIENTÍFICAS" organizadas por el Centro de Estudios de Historia Antigua Oriental, del 26 al 30 de Octubre de 1970, en recuerdo de Horacio Otero Santa María.

general del espíritu y el poder creador de civilización, si bien, ya antes, Terencio expresó el sentido solidario del hombre en un verso que se hizo famoso hasta hoy: "*Soy hombre y nada cuanto es humano me es ajeno*".

Desde el siglo pasado y especialmente en este siglo y en nuestros días, la resurrección y recuperación de la cultura antigua, que fue cosa propia del humanismo renacentista, ha sido ampliada al mundo oriental. Así a la admirable idea del hombre que nos provee el estudio de la historia de Grecia: sus poemas épicos, su teatro, sus creaciones artísticas, sus diálogos filosóficos, su lírica y su literatura histórica, se ha añadido el aporte fundamental del conocimiento de la civilización de la cuenca del Mediterráneo Oriental.

Desde que en los comienzos de su carrera de Historia empezó a trabajar conmigo en la Facultad de Humanidades de La Plata, Horacio Otero se sintió atraído en alto grado por los estudios humanísticos del Cercano Oriente. Sólo en ellos encontró satisfacción bastante para su espíritu y su consagración no admitió interrupciones ni desfallecimientos. Tuvo que aprender bien para ello lenguas antiguas y modernas, las más importantes para sus trabajos. Es un aprendizaje que continuó con ahínco hasta los últimos momentos de su vida. La mejor cosecha la hizo en el hebreo bíblico, pero no descuidó las otras lenguas como el egipcio clásico, el acadio y el fenicio. Tenía un sentido lingüístico muy claro y muy firme intuición para la interpretación de los textos.

No sé si podremos rescatar algo de sus notas sobre los dos temas de historia bíblica que tenía a estudio. En ambos el examen o análisis histórico apuntaba finalmente al problema humano subyacente que le interesaba resolver. Así, en el caso de los Patriarcas y especialmente, en lo que atañe al patriarca Abraham, entendía querer dilucidar cómo en la

elaboración historiográfica de la Biblia, los patriarcas se habían vuelto modelos de humanidad. En el otro tema, es decir, en la historia de Judá desde Josías hasta la caída de Jerusalem, su idea fundamental era determinar históricamente cómo se había formado el ideal puritano y el profundo sentido filantrópico que imperan en el Deuteronomio.

Logremos o no recuperar para la publicación algo de lo que él ha hecho, pienso que su breve existencia de estudioso dedicado a la investigación y a la enseñanza ha sido fértil en más de un sentido. Sus alumnos han aprovechado, por cierto, sus lecciones y su ejemplo, y no lo olvidarán. Y nosotros que hemos trabajado con él día a día, seguiremos haciéndolo como antes, con ayuda de su espíritu como luz bienhechora.

Los trabajos que se leerán en esta reunión -y en las siguientes de la semana- que hemos organizado como expresión de nuestro homenaje y recordación han sido realizados bajo la presencia y con la inspiración de este alto espíritu y amigo incomparable que fue Horacio Otero Santa María.

Abraham Rosenvasser

LAS PIEZAS EGIPCIAS DEL  
MUSEO ETNOGRAFICO DE BUENOS AIRES

(Primera parte)

El Museo Etnográfico de Buenos Aires, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, posee varias piezas egipcias de época tardía que incluyen un ataúd muy bien conservado y restos de otros dos, una tabla funeraria con su máscara, cinco ushebtj, siete ~~eg~~ tatuillas, una máscara funeraria, animales momificados y dos papiros. Uno de ellos, el Papiro Buenos Aires (Sinuhe B 251-6) es la pieza egipcia más importante y una de las de mayor valor que posee el Museo.

No hay ninguna referencia sobre la procedencia de las piezas<sup>1</sup> y es imposible poder determinar, por las piezas mismas, su sitio original.

1 En 1925, en ocasión de su visita a Buenos Aires, el egiptólogo francés Alejandro Moret pronunció una conferencia sobre las piezas egipcias, excepción hecha de los papiros, piezas que en ese momento pertenecían al Museo de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia".

## EL PAPIRO BUENOS AIRES SINUHE B 251-6\*

por A. ROSENVASSER

El fragmento de papiro de 10 x 18 cm. reproduce en parte algunas líneas del famoso cuento titulado por los egiptólogos "Las aventuras de Sinhue" (Lám. I y Fig. I). Su escritura llamada hierática, es simplemente una cursiva de la jeroglífica y su tipo de letra es el mismo de los papiros Nros. 3022, 3023, 3024 y 3025 de Berlín, adquiridos en 1843 en Londres, al ponerse en venta la colección Athanasi. Según Möller, la más alta autoridad en paleografía hierática, todos ellos deben ser clasificados como de escritura hierática media "stricto sensu" (2000-1680 a. C.) y ubicados en la segunda mitad de la XII dinastía o principios de la XIII. Esa es también la opinión de Gardiner, a quien debemos la publicación y comentario de aquellos papiros.

Nuestro fragmento pertenece a la misma época. Lo podemos afirmar con certeza si tenemos en cuenta que está escrito en líneas verticales, disposición que los escribas dejaron de usar en los períodos siguientes para emplear únicamente la línea horizontal, siendo las excepciones que se encuentran de tal carácter que no invalidan esa regla general.

\* De la entrevista con el autor aparecida en "La Nación" del 11 de marzo de 1933 ("Un breve papiro del Museo de Buenos Aires nos recuerda 'Las aventuras de Sinhue'"). El papiro fue publicado por el suscripto con comentarios filológicos bajo el título de "A new duplicate Text. of the Story of Sinuhe", en el Journal of Egyptian Archaeology XX, 1934, pág. 47 y sig.

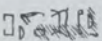
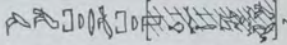
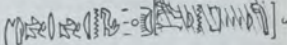
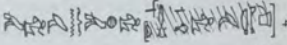
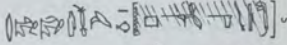
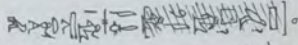
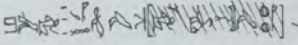
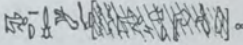
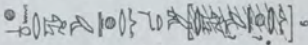
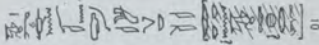
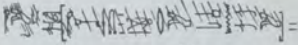
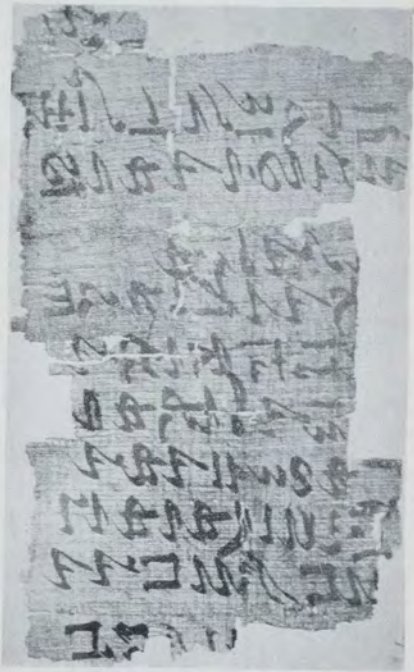
1  1  
 2  2  
 3  3  
 4  4  
 5  5  
 6  6  
 7  7  
 8  8  
 9  9  
 10  10  
 11  11

Fig. 1. Transcripción Jeroglífica



Lám. 1 | Papiro Buenos Aires Sinuhe B251-6





El relato de que forma parte este fragmento ha sido reconstruido mediante el examen y la combinación de diversos manuscritos de distinta época. El más antiguo es el papiro 3022 de Berlín (Sinuhe B), y sus claros han debido llenarse con la ayuda de las otras versiones, textos duplicados con variantes que permiten establecer la existencia de una versión primitiva, perteneciente a la segunda mitad de la XII dinastía o principios de la XIII, cercana al arquetipo, y una recensión más reciente (edición ramésida de las dinastías XIX y XX), formada como resultante de los errores y modificaciones voluntarias introducidas por los escribas. Nuestro fragmento es el único de la misma época de B, que reproduce en cierta extensión las líneas 252 y 256 de dicho manuscrito.

Por su tipo de escritura y por sus variantes, parece algo más antiguo que el documento de Berlín y, por lo tanto más cercano al arquetipo. Es de lamentar solamente que lo conservado apenas alcance a la mitad de una hoja del manuscrito original.

#### UN RELATO DE AVENTURAS: LA VIDA DE SINUE.

El cuento a que se refiere el fragmento pertenece al género de los relatos de aventuras, que ejercen una fascinación especial sobre los egipcios.

Pese a su fama de hombres rutinarios y anquilosados, los egipcios amaban errar por el mundo y se deleitaban escuchando la aventura fantástica del naufrago que, arrojado a la maravillosa isla del Dragón, vuelve a Egipto con las mil extrañas cosas de aquella tierra, o revivían con Sinuhe las emocionaciones de la fuga, sus andanzas por países lejanos y su retorno al bendito valle del Nilo, junto a los seres queridos.

Sinuhe, que es un personaje noble (lleva los títulos de príncipe, conde, gobernador de los países extranjeros, paje de la reina), refiere su propia historia. El cuento asume así la forma de las autobiografías que nos dejaron grabadas en sus tumbas los señores, y que a menudo se detienen en el instante mismo de la muerte. Tal ocurre con la de Sinuhe, quien cierra su relato diciendo: "Y gocé de los favores de la munificencia real, hasta que llegó el día de (mi) muerte". Es difícil determinar si esta forma supone que el relato es una historia verídica aderezada literariamente al morir su protagonista y puesta en primera persona; pero hay razones para creer que cuando menos ha sido construido sobre la base de un núcleo histórico.

La narración comienza con la muerte de Amenemhat I (1971 a.C.). El palacio vive en silencio el dolor de la pérdida de su rey, mientras en las calles el pueblo lanza su clamorosa lamentación. Sesostris I, príncipe heredero y corregente del reino, que regresa de la Libia portador de enorme botín, avisado de lo ocurrido vuela secretamente al palacio para tomar posesión del trono. Entretanto, una conjuración se había preparado en la Corte con ramificaciones en el ejército para hacer coronar a otro príncipe, y Sinuhe estaba al parecer complicado en ella. Huye, entonces, y tras largas peripecias, exhausto y desfalleciente, llega al gran lago Amargo, en la actual zona del canal de Suez.

Ardido por la arena del desierto, devorado por la sed, siente cercano su fin. "Este es el gusto de la muerte" exclama. Pero se aproxima una banda de beduinos y su sheik, que le conoce, lo recoge, lo reanima y lo incorpora a su grupo. Con ellos emprende Sinuhe la ruta del Asia, recorre diversos países, y el príncipe del Retenu Superior lo lleva a sus dominios, lo casa con su hija y le concede una tierra de frontera. Es una tierra de prodigio, semejante a la bíblica Tie-

rra Prometida. Allí transcurre la existencia de Sinuhe como jefe de seminómadas. Vigila las rutas del tráfico, acoge a todo viajero sediento o extraviado o lo salva del pillaje, hospeda a los mensajeros que van y vienen entre el Egipto y la Siria. En las luchas del Retenu contra los nómadas bandideros, él es el jefe de los ejércitos y "pueblo contra el que marcha, a la primera acometida desaloja los campos de pastoreo y las fuentes de agua".

#### COMO DAVID Y GOLIATH

Sinuhe, que llega a ser el hombre más poderoso del Retenu -el primero después del príncipe- inspira celos y despierta envidias por su condición de extranjero influyente. " Soy como toro errante metido en rodeo ajeno", dice. El hombre más fuerte del Retenu -un gigante- le desafía. Un combate singular decidirá quién habrá de ser el dueño de la situación.

Se desarrolla un episodio semejante al encuentro de David y Goliath. Hay emoción expectante en las tribus, arden los corazones, hombres y mujeres tiemblan por la suerte de Sinuhe; pero la flecha certera que dispara su arco va a clavarse en el cuello de su contendiente. Lanzando un grito de dolor el fuerte del Retenu cae de bruces. Sinuhe lo ultima con su propia hacha de combate y, de pie sobre el vencido, levanta su clamor de victoria. Incontrastable se hace desde entonces el dominio de Sinuhe; su vida transcurre plácida y sin contrastes; sus hijos son ya jefes de tribu; pero ha llegado a la vejez, "pesados los ojos, flojas las manos, débiles las piernas, cansado el corazón" y desea volver a su país. Vive en el Retenu, pero "su corazón mora en el palacio", junto a la reina, a la que sirvió como paje en su juventud, y junto a los príncipes con quienes alternaba día a día. "¿Y qué puede ser más grande que morir en el país en que se hanacido?",

piensa.

Intercede la reina y el faraón otorga su perdón a Sinuhe. Es un decreto promisorio de magníficas cosas sepulcrales. El entierro de Sinuhe no será sumario como el de los asiáticos, su mortaja no será una piel de oveja ni su tumba un túmulo y su cortejo será algo más que una banda de beduinos. Tendrá ungüentos, bandeletas, ataúd dorado con máscara de lapislázuli, procesión de músicos y danzas fúnebres y columna de piedra blanca en su tumba junto a los sepulcros de los príncipes.

Sinuhe, jubiloso, agradece el favor real. Llegan enviados del faraón en su busca y Sinuhe, después de poner a sus hijos en posesión de sus bienes y de entregar el mando de las tribus a su primogénito, parte con la comitiva para el Egipto. Varios jefes de tribu le acompañan hasta la frontera. La Corte se halla por entonces en Itet-tawy (actual Lisht, en la región del Fayum), y Su Majestad despacha varias naves cargadas con presentes para los beduinos que estaban con Sinuhe.

#### EL REGRESO DE SINUHE.

Este se despide de sus compañeros del desierto y se embarca para la capital. Es el momento en que ocurre el episodio de su recepción en palacio, al que se refiere, justamente, nuestro fragmento (Fig. 1). "Y cuando fue de día bien temprano -dice Sinuhe- vinieron por mí. Diez hombres vinieron (para traerme el mensaje) y diez fueron (conmigo) y me condujeron al palacio. Toqué con mi frente el suelo entre las esfinges. Los hijos del rey estaban en el portal y me dieron la bienvenida; los chambelanes que estaban en el peristilo me pusieron sobre el camino que conduce a la sala de audiencias; y encontré a Su Majestad sobre el gran trono de la

Puerta de Oro. En tanto me extendía sobre mi vientre ante él, perdí el conocimiento, aunque este dios me saludó afablemente. Era yo como un hombre sorprendido en la obscuridad; con el alma disminuída, estremecida la carne y sin corazón en el cuerpo. Prefería la muerte (porque) no estaba en mí para vivir (cuando) entré allí. Entonces dijo S.M. a uno de los chambelanes: 'Levántale, que me hable'".

Sinuhe apenas si logra balbucear algunas palabras pidiendo la gracia del soberano. Entonces el rey dice a la reina: "Mira, éste es Sinuhe, que ha llegado transformado en un asiático, hecho un beduíno". Se sorprende y ríe fuertemente la reina y ríen también en coro las princesas. Y dicen a S.M. "No es realmente él, oh soberano, señor mío". Y el rey dice: "Sí, es realmente él". La ceremonia termina con canto y música. Sinuhe abandona la sala de audiencias; los hijos del rey le toman de las manos y le conducen hasta las habitaciones que se le han destinado. Allí se le rejuvenece; su barba es rasurada y su cabello rizado. Vestido de tela finísima y ungido con aceite fino, durmió entonces en mullida cama. "La carga de polvo fue devuelta al desierto y los vestidos groseros a los que recorren las arenas".

Y el rey aumentó todavía sus favores: Sinuhe tuvo una residencia nueva junto al palacio y una tumba de piedra en el recinto de las tumbas de la familia real. Los mejores dibujantes, escultores y arquitectos de la necrópolis regia participaron en la obra. Sinuhe tuvo allí su estatua dorada con delantal de oro macizo; y su alma fue asegurada de servicio eterno con sacerdotes, jardines y campos funerarios.

#### IMPORTANCIA DE LA NARRACION.

El relato de Sinuhe tiene importancia histórica y litera-

ria. La vida de sheik que lleva Sinuhe entre los beduinos, la hospitalidad que dispensa, las luchas con que desaloja a las tribus vecinas de sus campos de pastoreo y fuentes de agua y el combate singular con el fuerte de Retenu están trazados con sorprendente maestría -sobriedad y nervio en la acción guerrera, reposo patriarcal en el trato pacífico- y constituyen una vívida descripción de las costumbres de los pueblos seminómadas de la Palestina y Siria, en la región oriental frontera del desierto.

El autor ha sabido poner en contraste aquella vida simple y primitiva de los jefes de tribu con el ambiente pomposo y refinado de la Corte faraónica. Nada hay que supere la escena de la recepción de Sinuhe. El cuento adquiere allí ese valor de universalidad y ese contenido de interés humano que salvando tiempos y fronteras dan a la obra de arte un hondo sentido clásico.

Desde el punto de vista de la forma, el autor usa tan pronto el estilo sencillo y llano, que hace más especialmente a ciertos aspectos de su relato, y tan pronto los juegos de artificio verbal, el sentido metafórico -ideal de los escritores de la época- que tornan a veces ininteligible la narración y dificultan la labor de interpretación de los eruditos.

Todavía el cuento de Sinuhe nos permite comprender algunos de los valores subjetivos del egipcio de aquellos tiempos, su vinculación sentimental con las personas y las cosas que ansa, teme y reverencia.

El relato de que forma parte el corto fragmento de Buenos Aires ha dado origen a diversos trabajos de erudición, encaminados a descifrarlo, reconstruirlo y señalar sus variantes. Publicado por primera vez en forma completa por Maspero, fue luego objeto de un depurado estudio crítico, en el que Gar-



diner, con sus "Notes on the Story of Sinuhe"; ha llegado a darnos la versión definitiva del relato mediante el cotejo de los diversos manuscritos llegados hasta nosotros.

II

LAS AVENTURAS DE SINUHE: EL PASAJE B. 251-257 Y EL PAPIRO BUENOS AIRES. A PROPOSITO DE H. GRAPOW, "Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe", 1952\*

por A. ROSENVASSER

En el empeño de gran aliento que ha puesto H. GRAPOW para investigar la estilística egipcia ("Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen", 1924; "Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte", 1936; "Untersuchungen über Stil und Sprache des koptischen Kambyses-Romans", en ZÄS 74 (1938); "Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüssten und wie sie miteinander Sprachen", Abh. Berl. Akademie, 1939, 1940, 1941, 1943) no podía faltar por cierto el examen de la obra capital de la literatura narrativa de los antiguos egipcios:

\* Este trabajo estaba destinado al primer número de la "Revista de Filología" que preparó hace algunos años el Dr. Clemente Balmori, profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la Plata y director del Instituto de Filología de ésa Facultad. Su muerte cortó sin remedio la empresa.

la Historia de Sinuhe. El autor ha dispuesto la materia en una serie de secciones de modo que aparezcan en el texto las oraciones, proposiciones y frases en sus nexos de coordinación y subordinación y de poder mostrarnos en el comentario los medios estilísticos de expresión (paralelismo, repetición, antítesis, anáfora, comparación, aliteración, etc.) en juego<sup>1</sup>. No han faltado observaciones de orden estilístico en los estudios que se han hecho del texto de Sinuhe anteriormente, como por ejemplo en GARDINER, "Notes on the Story of Sinuhe", pero esta vez estamos en presencia de un examen sistemático de la estructura del relato -nos dice Grapow- desde el punto de vista formal histórico. A ese examen se aplica Grapow, no al filológico que considera bien cumplido por Gardiner tanto en cuanto al texto establecido como en cuanto a la interpretación textual que nos provee en sus "Notas". Grapow se atiene al texto de los viejos manuscritos R y B y no utiliza los textos transmitidos del Imperio Nuevo a los que no asigna valor para su tarea.

Es verdad que esos textos del Imperio Nuevo son muy fragmentarios e incorrectos y que Grapow no pudo conocer la versión casi completa de la historia de Sinuhe que contiene el ostracón del Ashmolean Museum publicado por J. Barns (1952), pero resulta difícil justificar la omisión del Papiro Buenos Aires, manuscrito del Imperio Medio, contemporáneo del B. Sobre el punto se expresa el profesor B. van de WALLE como sigue: "Al parecer esta versión que se podría llamar 'media' más bien que 'crítica' tenía el derecho de prescindir de las versiones del Imperio Nuevo, pero habría debido valerse del Papiro de Buenos Aires, publicado por A. Rosenvasser y que data

1 A la materia así ordenada acompaña una traducción literal. Su empeño es poner de manifiesto la articulación que se ha dado al texto original.

del Imperio Medio" (en C. d' E. No. 56, julio de 1953, pág. 301, reseña del libro de Grapow). Este papiro, dice van de Walle, es un fragmento de apenas una media página de 8 cm. de alto por 18 cm. de ancho que corresponde a parte de las líneas 251-257 del Papiro B, contiene variantes que ayudan a precisar el sentido del texto.

El texto ordenado y la traducción literal de este pasaje que nos da Grapow es como sigue:

gm.n.í hm.f hr st-wrt m wmt nt d<sup>\*</sup>m  
 wn.kwí r.f dwn.kwí hr ht.í  
 hm.n(.í) wí m bsh.f  
 ntr pn hr wšd.í hnmw  
 iw.í mí s itw m 'hh  
 bj.í sbw  
 h<sup>c</sup>wí šdw  
 hšty.í n ntf m ht.í  
 rh.í 'nh r mt

"Ich fand Seine Majestät auf dem grossen Sitz, in einer  
 /Nische, von Gold.

Indem ich ausgestreckt war auf meinem Bauch.

Ich wusste nichts von mir vor ihm,  
 während dieser Gott mich freundlich grüsste.

Ich war wie ein Mann, ergriffen durch die Dämmerung;  
 meine Seele war gegangen,  
 mein Körper war matt geworden,  
 mein Herz, nicht, war es in meinem Bauch.

Ich hatte Kenntnis vom Leben mehr als vom Tode."

La diferencia principal que presenta aquí Grapow con Gardiner está en la interpretación de la frase final. Aún antes que se descubriera el Papiro Buenos Aires:

Gardiner postulaba que esa frase era negativa y que convenía restituir la negación omitida. Aún sin esa restitución o corrección del texto obtenía ese sentido negativo ligando la proposición final -considerada como proposición consecutiva o de resultado- con la anterior. Traducfa: "mi corazón no estaba en mi cuerpo (pecho) como para que diferenciara la vida de la muerte". Erman aceptó directamente la enmienda propuesta por Gardiner y tradujo: "...y no sabía si vivía o estaba muerto" (*Die Literatur der Ägypter*, 1923, pág. 54). G. Lefebvre traduce: "mon coeur n'était plus dans ma poitrine et je (ne) distinguais (plus) la vie de la mort" (*Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, pág. 22). En nota al pie explica: "C'est à dire: je ne savais plus si j'étais vivant ou mort". Cette traduction suppose la restitution de la négation n en tête de la phrase. Le ms. B-A a ici un texte plus développé: '(je ne me reconnaissais plus en ce qui concerne la mort, je ne me connaissais plus en ce qui concerne la vie. (Je ne savais pas ce qui) allait arriver'".

El Papiro Buenos Aires cuya grafía es del mismo tipo que la del P. Berlín 3022 (Sinuhe B) y que está tan cerca del arquetipo como el de Sinuhe B, si no más cerca que él, obliga a considerar que el relato original contenía una negación muy explícita que se refería al estado de confusión en que se hallaba el espíritu de Sinuhe en la audiencia, frente al monarca: (n rḫ.i wī r) mt n rḫ.f wī r 'nḫ "(no sabía si iba a morir o si iba a vivir", o literalmente: "(no me conocía respecto de la) muerte; no me conocía respecto de la vida". No deja de ser curioso el paralelo de esta construcción con la que alude a este estado un poco antes en el momento de prosternarse Sinuhe ante el soberano: ḫm.n(.i) wī m biḫ.f, "perdí el conocimiento delante de él, literalmente: "me igno-

tré a mí mismo delante de él", o como traduce Grapow: "no sabía nada de mí delante de él" ("ich wusste nichts von mir vor ihm").

El profesor Grapow ha querido justificar su traducción con una interpretación psicológica que apoya en el análisis estilístico del texto. Además, ha añadido razones de orden filológico. En lo que concierne a la explicación-psicológica Grapow cree que el desvanecimiento o pérdida del sentido que Sinuhe dice haber sufrido cuando el soberano le dirigió la palabra no es tal, pues su estado no le impidió darse cuenta que el faraón le habló afablemente. La afirmación siguiente de Sinuhe de que 'era como un hombre cogido (repentinamente) por la oscuridad' -afirmación que desarrolla en tres proposiciones concordantes: "mi alma estaba desfallecida, mi cuerpo exhausto, mi corazón ausente"- es evidentemente exagerada, dice Grapow; pues Sinuhe "tenía más conocimiento de la vida que de la muerte" ("ich hatte Kenntnis von Leben mehr als vom Tode"), como para escuchar las palabras que dirigió el soberano a uno de los cortesanos y después al mismo Sinuhe. Que esta interpretación psicológica es errónea se transparenta no sólo del texto preciso del Papiro Buenos Aires -al que se añade ahora la versión del Ostrakon del Ashmolean Museum con su n rj.î mwt r 'nh, en vez de rj.î 'nh r mwt del Pap. B, sino también por un texto del Nuevo Imperio que prueba bastante acerca de la emoción que experimentaba el funcionario egipcio puesto en presencia del faraón. La situación que pinta el Papiro Kohler 5, 1-4, es casi la misma que es señalada para Sinuhe en el Papiro B 252-256: "Recuerda el día en que es traído el tributo y tú te allegas a la Presencia debajo del Balcón y los nobles alineados de cada lado enfrente de S.M., los jefes y enviados de todos los países de pie,

contemplando y mirando los ingresos. Tú estás asustado y retrocedes (o te encoges), tu mano se hace más débil y no sabes si es la muerte o la vida lo que está delante de ti (h r h . k n mwt n 'n h nty r h ; t . k) <sup>2</sup>. Te prodigas en plegarias (a) los dioses: 'Salvadme, hacedme dichoso esta sola vez' (GARDINER, "Egyptian Hieratic Texts", Series I, "Literary Texts of the New Kingdom", 1911, trad. pág. 43; texto pág. 96).

Parecería que los letrados egipcios habían creado una especie de clisé para expresar el estado dramático del personaje puesto en presencia del faraón y que las variaciones de construcción gramatical que se encuentran en las versiones deben ser contadas sólo como matices del sentido fundamental que es siempre el mismo <sup>3</sup>. No se ve cómo la interp

2 Sobre el empleo de "...n...n..." con el significado de "...si". GARDINER da varios ejemplos en "The Inscription of Mes", 1905, nota 28. EGMAN toma la partícula interrogativa "in", de suerte que la traducción del texto sería: "no sabes si es el morir o el vivir", o literalmente: "no sabes: ¿morir?, ¿vivir?" ("Neuägyptische Grammatik", 2a. ed., 1933, parágrafo 739 y 729, pág. 373 y 368 resp.).

3 En agosto de 1953 escribí al profesor van de Walle pidiéndole conocer su punto de vista sobre el sentido del texto del pasaje B 252-7 complementando las observaciones que él había hecho en la reseña del libro de GARDINER mencionado más arriba. El profesor van de Walle me contestó diciendo: "Les observations complémentaires que vous me communiquez sont des plus pertinentes et je n'en manquerai pas d'en faire usage dans mon enseignement éventuellement dans mes articles... Il y aurait, en effet, bien d'étudier à la lumière des textes comme ceux que vous citez, le thème de la 'pamaison'. Le sujet paraît intéressant, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue psychologique. Je vous suis gré de me l'avoir suggéré".

lación psicológica haya podido darle el resultado que obtiene. Si el texto le hubiera permitido la conclusión habría debido ser la contraria de la que Grapow supone, esto es, que Sinuhe "tuvo más conocimiento de la muerte que de la vida".

Grapow ha agregado algunas consideraciones de orden filológico para desechar la traducción de Gardiner y la de Erman. Arguyendo sobre la traducción de ERMAN ("Die Literatur der Ägypter", pág. 54) "und ich wusste nichte ob ich lebte oder tot war" sostiene que un "oder" no estaría expresado en egipcio por *r* sino por *ri-pw* o no estaría expresado del todo. Pero olvida Grapow que la traducción de Erman no es literal, sino que corresponde a un texto que dice: "no conocía (no sabía distinguir) la vida de la muerte", Gardiner y Erman adjudican a la proposición *r* el valor de "separación" (GARDINER, "Egyptian Grammar", 163, 8; ERMAN, "Ägyptische Grammatik", 4a. ed., 446, 6). No se trata aquí de coordinación o disyunción. En su empeño en encontrar errónea la interpretación de Gardiner y Erman, Grapow nos dice: "Und 'tot oder lebend' heisst ägyptisch *m mt m ḥj* und dem entspricht im Neuägyptischen ein *iw bw rj.f r iwd r mt ḥj* 'nicht hatte er Kenntnis zwischen Tod Leben'" (Anast., 2, 6, 7 igual a Sal. I, 7, 4). El paralelismo que quiere descubrir entre la construcción del egipcio medio que formula por vía de hipótesis y la construcción del neogipcio que le provee un texto conocido no parece afortunado. La traducción literal que nos da del texto neogipcio indica que toma *r iwd r* como preposición compuesta con valor de 'entre'. Siendo que se trata en realidad del verbo *iwd*, 'diferenciar', según señala Erman (Neuägypt. Gramm., 427 'er kann nicht unterscheiden') y la traducción literal sería: "No puede diferenciar la muerte (y) la vida". Grapow cree, sin embargo, haber encontrado un texto del egipcio medio que concuerda pero en sentido inverso con su traducción de Sinuhe B 255-6 en el pasaje de *E d w r*

Smith Pap. 2, 11, donde el cirujano es advertido que el caso es tan grave que  $\text{rj.k mt.f r 'nht.f}$  "du erkennst, dass er stirbt mehr als er lebt", es decir, que tiene más visos de ser fatal que de mejoría. La interpretación de Breasted, editor del texto, es diferente y opuesta a la de Grapow en cuanto al sentido final del texto. El pasaje en cuestión es una glosa al tratamiento de "enyesado" prescripto para un cráneo hendido "hasta que sepas que ha alcanzado un punto decisivo". Su tratamiento es estar sentado. Hazle un par de soportes de adobe, hasta que sepas que ha alcanzado un punto decisivo". La glosa dice así: "En cuanto a 'hasta que sepas que ha alcanzado un punto decisivo', significa '(hasta) que sepas si va a morir o vivir', porque es un mal con el que voy a luchar". Desde el punto de vista gramatical, aquí como en el caso de Sinuhe, la preposición  $\text{r}$  tiene el significado de separación y con el verbo  $\text{rj}$  el de discernir. Desde el punto de vista del sentido que provee el contexto de los varios veredictos que contiene el Papiro Edw. Smith, Breasted concluye que la indicación de que pueda seguirse la vida o la muerte sugiere para este caso la posibilidad de que el paciente pueda sobrevivir. Y esta es la solución aceptable y no la que postula Grapow que mencionamos más arriba.

## III

## EL PAPIRO FUNERARIO DE KHONSU-THOT (Frag. 2 y 3)

por A. ROSENVASSER

El Libro de los Muertos puede ser descrito como una es-



especie de Vademecum para alcanzar la eternidad en el otro mundo. Tiene un largo proceso de formación que arranca desde la época de las pirámides, pero es del Primer Período Intermedio y del Imperio Medio <sup>1</sup> que proviene buena parte de los textos que integran el libro. En la época saíta queda fijado el orden en que se suceden las fórmulas antiguas y de esta época data también lo que se llama el texto "corrupto" del libro.

El título que los egipcios mismos daban a su colección es "Salir al día" o "Libro de la salida al día", en el sentido de salir durante el día para acompañar al sol; durante la noche el muerto podía acompañar al sol en su curso subterráneo desde su tumba. Es un título que correspondía a uno de los capítulos de la colección pero que los egipcios mismos entendían que valía para todas las fórmulas de su composición. Ya en los Textos de los Sarcófagos aparece un título que se refiere a uno de sus contenidos esenciales: "Libro de proclamar justo a alguien en el imperio de los muertos". Significa identificar al muerto con Osiris en cuanto este rey-dios alcanzó la supervivencia en el otro mundo tras haber obtenido la victoria sobre su antagonista Seth ante el tribunal de los grandes dioses, por la proclamación consecuente de su calidad de justo. Esta identificación ha creado para el muerto la denominación de Osiris y este nombre precede al propio del muerto en los capítulos del Libro, por lo menos a partir del capítulo 130. El libro tiene una fuerte impronta de magia y teología. Pero no faltan en él capítulos de plegarias y declaraciones de elevada moralidad (cap. 125). Aunque al manejo clerical les han

1 "Los textos de los Sarcófagos" y "El Libro de los dos caminos".

proveído de un destino mágico instrumental, no por eso n a n perdido su significación de integrantes de la piedad y de la conciencia egipcia.

Como ALEJANDRO MORET <sup>2</sup>, PAUL BARGUET en su reciente versión del Libro de los Muertos <sup>3</sup> reconoce cuatro secciones:

"1.- Capítulos 1 a 16: 'salir al día' (plegaria); marcha hacia la necrópolis, himnos al sol y a Osiris;

2.- Capítulos 17 a 63: 'Salir al día' (regeneración); triunfo y expansión; impotencia de los enemigos; poder sobre los elementos;

3.- Capítulos 64 a 129: 'Salir al día' (transfiguración); poder de manifestarse bajo diversas formas, de utilizar la barca solar, de conocer ciertos misterios. Vuelta a la tumba; juicio ante el tribunal de Osiris;

4.- Capítulos 130 a 162: textos de glorificación del muerto, que se han de leer en el curso del año, en ciertos días de fiesta, para el culto funerario; servicio de las ofrendas. Preservación de la momia por los amuletos". Otros capítulos (163 a 174) han merecido el nombre de "suplementarios"<sup>4</sup>(plegaria, regeneración, transformación, glorificación). Si este orden de las cuatro secciones parece corresponder a los puntos de vista de los sacerdotes teólogos, resulta más difícil determinar los motivos que llevaron a la agregación de ciertos capítulos tales como: 1.- las fórmulas para conocer las almas de los lugares santos, capítulos 107 a 109 y 111 a 116, estudio llevado a cabo por KURT SETHE y continuado por HER-

2 "Le livre des morts" en "Au temps des pharaons", p.205 y sig.

3 "Le livre des morts des anciens égyptiens", 1967.

4 PLEYTE. "Chapitres supplémentaires".



Frag. 1



Frag. 2

Frag. 3

1:1,33

Lám. II Papiro funerario de Khonsu-Thot



MANN KEES <sup>5</sup> ; 2.- y los capítulos 17 a 20, en los cuales el muerto primeramente (cap. 17) se proclama el demiurgo y creador del mundo, texto teológico de la doctrina heliopolitana continuada con la hermopolitana <sup>6</sup> ; después (cap. 18 a 20) se identifica con Osiris, vencedor de sus enemigos. Estos capítulos se caracterizan por la presencia de glosas explicativas que en el capítulo 17 son introducidas por la pregunta "¿Qué es esto?" o "¿Qué quiere decir esto?". Estos capítulos han sido estudiados por GRAPOW en su evolución, comparativamente, en las versiones más importantes conservadas del Imperio Medio, Nuevo y Epoca tardía, bajo el título de "Religiöse Urkunden. Ausgewählte Texte des Totenbuches "(Urkunden des ägyptischen Altertums, V).

El capítulo 18 al que pertenece una sección del papiro de Khonsu-Thot, conservado en nuestro Museo Etnográfico <sup>7</sup> contiene una letanía, con reiterada invocación a Thot, en la que se reseñan los sucesos mitológicos de la muerte de Osiris a mano de Seth, de su proclamación de victorioso contra sus enemigos, justificado ante el Gran Tribunal <sup>8</sup>, y de la intervención de Isis, Horus y Anubis. El fragmento conservado de nuestro papiro pertenece a los siguientes pasajes <sup>9</sup> :

5 Publicado en ZÄS 57-59.

6 "A mí me pertenece la totalidad cuando estaba solo en el Nun; yo soy Ra en su gloriosa aparición, cuando comenzó a gobernar lo que ha creado. ¿Qué es esto?. Es Ra, cuando comenzó a gobernar lo que ha creado... Cuando los soportes de Shu no existían todavía... Estaba sobre la colina que está en Hermópolis"

7 Frag. 2 (lám. 2), que mide 3 x 9, 50 cm.

8 Sea en Busiris, en Letópolis, en Pe y Dep o en otros lugares.

9 GRAPOW, "Religiöse Urkunden" (Urkunden V), pág. 123 y 124, Absch. 5 y 6.

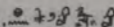
"[i] Oh Thot!, que has vindicado a Osiris contra sus enemigos, vindica al Osiris Khonsu-Thot contra sus enemigos como has vindicado a Osiris contra sus enemigos ante el Gran Tribunal que está en Idbwy-rhty, esa noche que pasó Isis en vigilia, ha] ciendo duelo por su hermano Osiris. En cuanto al Gran Tribunal [que está en Idbwy]-rhty, es Isis, es Horus, es Imset. [i] Oh Thot!, que vindicaste [a Osiris contra] sus enemigos (como) vindica al Osiris Khonsu-Thot [ante el Gran Tribunal que está en Abidos, la noche aquella de (la fiesta) H3kr]".

i3kb hr sn.n Wsir ir d3d3t 9t  
 [nyw Idbwy]-rhty 3st pw hr pw 'Imst pw i Dhwtj smt  
 hrw Wsir r] hft.f (mī) sm3c-hrw n Wsir Hnsw-Dhwtj

El autor de este papiro ha introducido 24 en el texto, tomándolo de la letanía anterior, evidentemente por error. En vez de pw después de la palabra 3st (Isis), ha escrito iw también por error o inadvertencia; ~~33~~ por ~~33~~ y ~~33~~ por ~~33~~. El nombre Hnsw-Dhwtj figura en Ranke<sup>10</sup> como de época tarraja (fin del período saíta o de época griega), e n griego  $\chi\epsilon\nu\sigma\epsilon\lambda\omega\tau\eta\varsigma$  u otras formas parecidas; en una inscripción que corre alrededor de una cuba de basalto conservada en el Museo de El Cairo, quizás de época saíta<sup>11</sup>; en demótico, en el Papiro XVII, época de Ptolomeo Evergetes II, y en el Papiro XXV, del reinado de Cleopatra III y Soter II, don de Griffith transcribe el nombre como Hns-Ṭḥwt (Khensthōūt o

<sup>10</sup> PN I, pág. 271, No. 17.

<sup>11</sup> DARESSY, en Rec. de trav. XIX, pág. 22. GAUTHIER ("Dictionnaire des noms géographiques...", t:II, pág. 35) clasifica el monumento como de época saíta-ptolemaica.

hensthowt),  12

Las tres columnas de texto que figuran en el fragmento 3<sup>13</sup>, a espaldas de Osiris, contienen pasajes del capítulo 117 del Libro de los Muertos. Tanto este capítulo como los dos siguientes (118 y 119) están integrados por fórmulas "para tomar el camino de Ro-setau", "para llegar a Ro-setau", "para salir de Ro-setau". Los tres se vinculan con el capítulo 4 que lleva el título "Fórmula para pasar por el camino de arriba (tierra) de Ro-setau". Literalmente Ro-setau (R - sꜥꜥw) significa "boca de los corredores" o "entrada de los caminos". Es desde muy antiguo el nombre del campo santo y santuario del dios Sokar. Las cuevas y pozos de las tumbas en la zona de Giza eran los dominios de Sokar. Por ellos, seguramente, se arribaba al reino de los muertos. Con el auge del culto de Osiris y el primer rango alcanzado por otras necrópolis como las de Abidos y Athribis, los antiguos dominios mortuorios de Sokar pasaron a integrar una parte del reino de los muertos en el mundo inferior. En los libros que ilustran sobre el mundo inferior, como el Libro de los dos caminos y el titulado Amduat ("Lo que hay en el mundo inferior"), Ro-setau aparece como una parte del mundo inferior, situado a la entrada de éste, que se alcanza por caminos de tierra y rutas de agua, custodiada la entrada del primero por una puerta de fuego y la del segundo por un cocodrilo con cabeza de carnero; serpientes, cuchillos asesinos y monstruos despedazadores son obstáculos que el muerto debe superar o vencer.

Los textos del llamado Libro de los dos caminos figuran

12 "Catalogue of the Demotic Papyri", III, pág. 142-5, 154-5.

13 Fig. 2. Este fragmento mide 8,50 x 11 cm.

todos en sarcófagos provenientes de El-Bershe, textos que vienen acompañados con una viñeta, "verdadero mapa del más allá". El mapa nos indica que el difunto, cuando pen e tra-ba en el otro mundo, encontraba "dos caminos muy sinuosos se-parados por una corriente de fuego: un camino de tierra, ne-gro, que conducía al país de Ro-setau, y un camino de agua que conducía al lugar de Ro-setau <sup>14</sup>. Estos textos han sido publicados por A. de BUCK, en "The Egyptian Coffin Texts ", VII. Una descripción minuciosa de las dos versiones que con-tiene el libro ha sido hecha por KEES en su libro "Toten-glau-ben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter" (2a.ed.pág. 287-302). Leonard H.LESKO ha publicado recientemente un es-tudio (JADS, January-March 1971) sosteniendo que hay cuatro versiones en el libro provenientes de dos fuentes distintas, que los componentes originales de las diferentes secciones representan tradiciones separadas primitivas respecto de la vida del más allá. De las dos fuentes, la más antigua gira alrededor de Osiris como término; la más reciente apunta al acompañamiento de Ra, en la barca solar <sup>15</sup>.

Aunque el mundo de Ro-setau es terrestre o subterráneo, los textos del Libro de los dos caminos quieren asegurar al muerto un puesto en el Este del cielo como Ra y en el mundo inferior como Osiris ("todo aquel que conoce esta fórmula se-rá como Ra en el oriente del cielo y como Osiris en el mundo inferior"). Algo similar se advierte en este otro texto: "He recorrido los caminos de Ro-setau; los de agua y los de tie-rra. Estos son los caminos de Osiris que llegan hasta el cie-lo. Todo aquel que sabe tomarlo (salir a él) es un dios sa-cro que dirige el séquito de Thot. Es también uno que ingre-

14 VANDIER, "La religion égyptienne", pág.92-3.

15 "Some observations on the composition of the Book of the Two Ways", pág. 30-43.



sa a todo ciclo al que quiere ingresar" (CT, 1035). El muerto en su camino invoca haber curado a Osiris, es decir que es Thot. Tiene que conocer, además, los nombres de los genios que custodian el camino. Hay algún círculo o sector en el que fuera de los guardianes con cuchillos desenvainados hay cinco llamas vigilantes. De los sucesos mágicos invocados para poder pasar, merece destacarse la fórmula "Yo he nacido en Ro-setau, mi horizonte es el horizonte de los nobles que están en Pe", con la que el muerto señala que pertenece al séquito del dominio de Osiris. Lugares especialmente peligrosos para atravesar son los senderos laterales que conducen al "Lago del fuego" que tiene por custodios serpientes con cabeza de chacal y demonios pájaros armados con amenazadores cuchillos. Sigue una isla donde son alojados los justificados, glorificados que hacen allí la guardia de Osiris, sección aparentemente sin objeto pues el canal pasa a un lugar conocido de antiguo -"el campo de ofrendas" de la época de las pirámides- pero el que permanece allí no está con Ra, sino que sirve a Osiris. Allí es un "puro" que "cocina para Osiris diariamente" y cultiva su campo.

He aquí como resume BONNET el sentido del Libro de los dos caminos. "El motivo de las puertas interceptoras y de los demonios que impiden franquear el paso en los campos o círculos en los que está dividido el otro mundo, desempeña un papel importante en el libro, motivo que está enlazado con la idea de la navegación del dios sol. Parece que fuera el marco de su estructura, pero está lejos de proveer una unidad ideal al conjunto. Es algo del que el libro carece del todo. Sólo combina lo que la tradición y las creencias entienden sobre el más allá. Es así como se entrecrocán en él los diferentes estratos de las creencias sobre el más allá y se entretrejen en una composición abigarrada y también contradictoria que ni siquiera deja entrever una concepción clara de la

localización del mundo de los muertos. El cuadro preciso del otro mundo de los Textos de las Pirámides se muestra neto principalmente en los textos; pero la religión de Osiris y su mundo inferior en penetración progresivamente median su fuerza. Junto al celestial 'campo de las ofrendas' se introduce Ro-setau. Especialmente aparecen con más fuerza los rasgos populares. Entre ellos se cuenta ante todo el temor a los peligros del más allá, cuyos terrores aumentan en forma creciente la fantasía popular" 16 .

En el Amduat, "el libro de lo que hay en el mundo inferior", Osiris se ha impuesto y es el señor en cuyos dominios vive el muerto una vida angustiosa y sombría. Podía "salir a la luz del sol", pero cuando el sol se ha puesto encuentra su refugio en el mundo subterráneo que gobierna, mundo sólo débilmente iluminado por el sol en las doce horas de su curso nocturno. A la vieja concepción de que el muerto continúa su existencia en el otro mundo proveyéndose de la representación de los mismos bienes que tuvo en éste, se sucede cada vez más las representaciones y los textos que señalan las fantasías y los medios mágicos de que está hecha la subsistencia en el mundo inferior de Osiris. Ro-setau, el reino funerario de Sokar, ha sido incorporado a los dominios de Osiris. En el Amduat corresponde a las horas 4a. y 5a. del curso nocturno del sol. Complemento del Amduat es el Libro de las Puertas. Describe también el curso nocturno del sol, pero pone el acento sobre los demonios y las serpientes que escupen fuego que custodian las puertas que hora tras hora debe atravesar el dios y los muertos que lleva en su barca. Tenemos hoy e-

16 "Realexikon der Egyptische Religionsgeschichte", s. v. Zweigegebuch".

diciones críticas de uno y otro libro <sup>17</sup>.

Pero la mejor valoración de su estructura general y de las concepciones teológicas y cosmográficas de su contenido sigue siendo la que publicó MASPERO en la *Revue d'Histoire des Religions* en 1888 y que incorporó a sus *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, 1893, bajo el título de "Les hypogées, royaux de Thèbes". Es un estudio publicado con motivo de la aparición del libro de E.LEFEBURE, "Les hypogées royaux de Thèbes. Première division: "Le tombeau de Seti I...", Paris, 1886, que contiene desplegados sobre sus paredes la versión ilustrada (texto y escenas) del *Amduat* (además del *Abregé* o versión abreviada, y el *Libro de las Puertas* y el *Libro de las Quererets* o *Cavernas*) <sup>18</sup>. El texto y las escenas se distribuyen en las 12 secciones que corresponden al recorrido nocturno del sol. Cada sección tiene tres registros, de los cuales el del medio <sup>19</sup> está ocupado por una banda de agua, el río celestial donde navega la barca de Ra con su tripulación; el registro de arriba, que es la margen izquierda del río, y el de abajo, que es la margen derecha, están ilustrados por los dioses, los animales los

17 E.HORNUNG, "Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes", I: Texto; II: Traducción y comentario, 1963. Ch.MAYSTRE-A.PIANKOFF, "Le livre des Portes", I, 1939, A.PIANKOFF, II (1961 1962) y III (1962), a lo que tenemos que agregar "El libro del día y de la noche" que publicó A.PIANKOFF: "Le Livre du Jour et de la Nuit, avec un chapitre sur l'écriture énigmatique" par E.Drioton, 1952.

18 Las ilustraciones con el texto y la versión del *Libro del Amduat*, del *Libro de las Puertas* y del *Libro de las Cavernas* han sido publicados en excelente edición por A.PIANKOFF, "The Tomb of Ramesses II", 1953.

19 El registro central de la sección 1a. está dividido en dos partes. Véase HORNUNG, op.cit., II, pág.9.

seres buenos o malos que viven en la hora. "El gran número y la figura extraña de esos personajes han asombrado a los egipólogos, que han querido atribuirles un valor simbólico cuyo sentido profundo escapa a nuestra inteligencia moderna. Muchos de ellos son dioses antiguos... Los otros son los que llamaríamos genios y no dioses, y forman la población real de los registros ultracelestes. No creo, por mi parte que los egipcios hayan tenido in mente la menor idea simbólica al crearlos. En cuanto imaginaron otro mundo, lo imaginaron poblado como el nuestro, de dioses, animales y hombres. Los hombres eran sólo la parte sobreviviente de los hombres terrestres, pero debilitada por la muerte; los dioses y los animales eran unos benéficos, otros maléficos, como lo eran los dioses y los animales de este mundo. El número de esos seres era infinito, como el de los seres que pueblan nuestro mundo, pero los egipcios habían nombrado y figurado solamente a aquellos que suponían que estaban en relación directa con sus almas y con las almas de los dioses" <sup>20</sup>.

El libro del Amduat (o Imy-Dat), es decir el Libro de lo que hay en el mundo inferior, es una designación tardía que aparece como subtítulo. Su nombre primero es Escritura del espacio secreto o Escritura de la cámara secreta. Completo, ese título es así:

La escritura del recinto secreto;

las estaciones de las Almas, Dioses, Sombras y Glorificados

/y lo que hacen,

el comienzo es el Cuerno del Occidente, el portal del Hori -

/ zonte occidental,

el fin es la Oscuridad (espesa) primordial, el portal del Ho

20 MASPERO, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes", II, pág. 34-35.

Para conocer las almas del Mundo Inferior 22 ,  
para conocer lo que ellas hacen,  
para conocer sus glorificaciones para Ra. ●  
Para conocer las Almas Secretas 23 ,  
para conocer lo que hay en las Horas y sus Dioses( diosas)24 ,  
para conocer lo que (Ra) les ordena de viva voz.  
Para conocer los portales y los caminos sobre los que ambula  
/el Dios Grande,  
para conocer el curso de las Horas y sus Dioses( diosas)25 ,  
para conocer a los Prosperados (Alabados) y a los Aniquila-  
/dos (Condenados).

S.SCHOTT 26 sobre la base de la disposición horizontal de las líneas del título, obtiene la siguiente ordenación de los subtítulos:

Hilera superior. Conocer las almas del Mundo Inferior,  
conocer las almas secretas,  
conocer los portales y caminos que atravesara el dios grande.  
Hilera del medio. Conocer su actividad,  
conocer lo que hay en las Horas y sus dios

21 En el texto: "Portal del Horizonte Occidental". (HORNUNG, op.cit., II, pág.4, nota 9, sostiene que "kkw-smjw", "oscuridad espesa", no tiene nada que ver con el Oriente, sino que señala una frontera absoluta del Mundo Inferior. Véase también ZÄS 81, 1956, del mismo autor ("Chaotische Bereiche in der geordneten Welt"). Compárese con Exodo X, 22 חֹשֶׁךְ אֲפֵלֶה

22 Es decir "los dioses del Mundo Inferior".

23 Es decir "los dioses del Mundo Inferior".

24 Es decir "las figuras de las Horas".

25 Es decir "las diosas de las Horas".

26 "Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie", 1958.

ses,

conocer el curso de las Horas y sus dio-

ses.

Hilera inferior.

Conocer sus glorificaciones para Ma,  
conocer lo que les instruye de viva voz,  
conocer a los alabados y a los conde-

nados.

El sol se transforma en carnero (una figura humana con ca-  
beza de carnero) en el momento en que penetra en el otro mun-  
do. Es el dios <sup>27</sup>Iw<sup>f</sup>, es decir la carne o el cuerpo liberado  
de las trabas de la momificación y animado por ser un glori-  
ficado <sup>27</sup>, que de pie en su cabina (capilla k<sup>r</sup>), navega  
en la barca solar nocturna (msktt) sobre la cinta de agua  
celestial. Integran la tripulación Upuaut, el dios que "a-  
bre los caminos", vigilante del horizonte; Sia, el sabio (el  
que conoce), el piloto capitán; Nebt-Wia, la "señora de la  
barca", la correspondiente diosa de la hora que recorre el  
sol; Horus-hekenu, el-que-alaba (?) o transmite las órdenes  
pertinentes; Ka-Maat, Toro de Maat; Nehes, el vigilante; H<sup>w</sup>  
("el que ordena"), piloto de popa "que repite al timonel H<sup>w</sup>-  
wia (director de la barca) las indicaciones de Sia transmiti-  
das, por Horus-hekenu". La barca va precedida por varias divi-  
nidades: dos divinidades Verdad o Maat, el "heridor" con un  
cuchillo en la mano de adelante), "el que preside el Occiden-  
te" (Khenty Amenty), Sh<sup>mt</sup> (con cabeza de leona), el "gran in-  
pector o iluminador" (sh<sup>dw</sup>-wr), es decir una forma de Ra. Fi-  
guran cuatro esteiras de cabeza humana, animadas cada una por  
un dios: Ordenes de Ra (w<sup>d</sup>-mdw-R<sup>c</sup>), Ordenes de Atum, Ordenes  
de Khepri y Ordenes de Osiris; por último "el que atraviesa

27 La cabeza de carnero del sol nocturno contrasta con la ca-  
beza de balcón del sol diurno o con la del escarabajo.

o que da el visto bueno para atravesar las Horas" (d31-wnwt). Las cuatro estelas indican las cuatro divinidades que presiden las cuatro casas del mundo, reunidas en el mismo lugar del poniente, que acogen al sol carne ('1wf) y le conceden libre paso en las regiones que va a recorrer. El sol en su barca<sup>28</sup> va precedido por la barca del Escarabajo, una forma de Usiris (Hpr n W31r) que lo escolta a través del dominio de la hora.

Repetidas veces se dice en el texto que el "conocimiento" del libro en su texto y figuras asegura la navegación en la barca del sol. El curso nocturno de Ra es el recorrido del otro mundo o mundo inferior, el mundo adonde van a parar los muertos (almas), unos para ser glorificados (transformarse en espíritus o ʔjw), otros para ser destruidos. También habitan en él dioses, algunos tienen su morada asimismo en el mundo inferior, otros que nos parecen fantásticos, que no tienen su equivalente en el mundo de los vivos y que pueden ser benéficos o maléficos. El texto en su título nos habla de almas (b3w), dioses (n3rw), sombras (šwt) y glorificados (ʔjw). Aquí no se menciona al gran antagonista Apofis o Nḥ3-ḥr, la serpiente monstruosa que pretende obstruir el curso de Ra. La Dat que ha dado nombre al libro está integrada en realidad por los reinos originariamente locales de viejos dioses mortuorios que lograron fama o crédito tales como: Osiris en Busiris, Khenty Amenty en Abidos, Sokar en Menfis. El lugar beatífico o paradisíaco del reino de Usiris apunta a los pantanos del Delta, donde tiene su centro Busiris; en Abidos está la hendidura rocosa donde se embarca el muerto para el más allá; en Menfis están las arenas, la "boca de los pasadizos" o corredores (Ro-setau) y la "secreta caverna

28 Ocupa la 2a. parte del registro medio.

(qrrt 𓆏) del occidente". Quizás debamos añadir a estos reinos mortuorios el país de Igrt o Iwgrt. Su significación es "la silenciosa" o "país del silencio" y ha terminado por ser una calificación o denominación de la Dat entera <sup>29</sup>. Originariamente sería aplicada para designar la zona este del Delta (el Wadi Tumilat, Bubastis, Heliópolis), pues figura con frecuencia en las últimas horas del Amduat cuando el sol está a punto de renacer en el este. No tenemos noticias quien fuera el dios originario de ese dominio. Osiris, que terminó por englobar el señorío de los muertos, figura como "el Presidente de Igrt".

En la concepción del Libro del Amduat el sol recorre ese mundo sombrío después de haber penetrado en él por el occidente, a la altura de Tebas o mejor en la montaña de Abidos, asiento de Khenty Amenty. La 1a. hora no es todavía el mundo nocturno pleno. El sol atraviesa en su barca el portal de occidente y recorre este ler. pasadizo o corredor (ꜥrryt) <sup>30</sup> intermedio que conduce a la Dat propiamente dicha de la 2a. hora. Su curso es concebido como que se cumple hacia el N. E. La 2a. y 3a. hora corresponden a los dominios de Osiris Khenty Amenty y al Egipto Medio. En la 4a. y 5a. hora recorre la zona del Fayum y Menfis en los dominios de Sokar, "el que está sobre las arenas". Aquí la barca es remolcada o mejor halada sobre la arena que es el dominio de este dios. Lo que el sol recorre aquí son los caminos secretos de Ro-setau(o "bo-

29 V. ZANDEE, "Death as an Enemy", pág.93 y sig.

30 "ꜥrryt designa una puerta o más exactamente un pasaje de una cierta extensión, un desfiladero" (P. BANGUET, op. cit. pág. 190). "ꜥrrt designa una sección del mundo inferior, cuyo punto medio constituye el portal (sbj) del horizonte" (HORNUNG, op. cit., II, pág. 5, nota 22). Para Maspero ꜥrryt es un corredor descubierta o patio angosto, al que compara con el "ergastulum" romano (op. cit., II, pág. 36).



ca de los pasadizos"), los senderos santos de Imhet (la gruta, el ámbito del Mundo Inferior). El dominio mismo de Sokar, donde el sol se detiene un momento, es una caverna o qrrt. En rigor, el sol (<sup>2</sup>Iwf, la carne, el sol muerto) roza solamente la parte superior de ese dominio: no ve a Sokar ni a los habitantes de su dominio. Por su parte Sokar y los suyos tampoco ven al sol pero oyen su voz y las órdenes que les da. En su 6a., 7a. y 8a. hora el sol recorre los dominios de Osiris. En tierra el culto de Osiris tiene originariamente por centro el noreste del Delta. Lugar parejo tenían las tierras de Osiris en el cielo nocturno que es la Dat. En la 6a. hora el sol ha alcanzado el lugar más profundo (mgwt) del mundo inferior. La barca completa allí la mitad de su curso nocturno de 12 horas que corresponde a la extremidad norte del mundo terrestre. Con la 7a. comienza a descender hacia el E.'

La 7a. y 8a. hora tienen su dominio en la misma dirección en que las tradiciones colocaban el sitio del paraíso: los campos de Yalu o juncos. La 7a. y la 8a. hora toman algo así como el núcleo de la tierra de Osiris, que está completado por la 6a. hora al Occidente y la 9a. al Oriente. Con todo no se encuentra aquí el juicio de los muertos ni el tribunal de Osiris<sup>31</sup>. Por lo mismo que el reino de Osiris de Busiris

31 Pero sí se encuentra en el Libro de las Puertas: el tribunal de Osiris se levanta aquí antes de entrar en la 6a. hora, al lado de los campos en que viven los benditos. Sobre un alto estrado tiene su asiento Osiris momificado, con el cayado y el signo de vida en la mano. Delante de él la balanza del juicio sostenido por una momia humana. Sobre las gradas del estrado se escalonan nueve dioses. Delante del trono Anubis con cabeza de chacal y Thot un cinocéfaló. En la 6a. hora del Libro de las Puertas están los rebeldes, atados a los postes war (†) bajo la guarda de Atum, destinados a ser ejecutados, y también los benditos que cultivan el suelo y hacen la cosecha. El castigo (la masacre) de los enemigos de Osiris y la bienaventuranza para sus fieles continúa en las horas siguientes, la 7a. y la 8a.

era en un tiempo todo el mundo inferior, hay en los textos y en las escenas correspondientes a esas horas (6a. y 9a.) referencias tanto al ingreso del sol como muerto en ese mundo inferior como a su renacimiento como sol viviente o Kheper. La "profundidad" (*mgwt*) a la que ingresa el sol en la 6a. hora está llena de agua. Desemboca en el agua primordial o Nun que envuelve al mundo y lo atraviesa <sup>32</sup>. Es aquí el fondo primordial del mundo que alimenta a los muertos benditos que allí moran. El principio del renacimiento del sol que se opera aquí está patente en la unión del alma del dios sol con su cadáver, propósito que aparece manifiesto en el texto final (discurso del sol) de la 1a. hora. "Mi *bs* está conmigo; me reposo sobre mi cadáver" dice el sol <sup>33</sup>. Esta reunión del cuerpo con el alma vale para todos los muertos. "Hago reposar las almas sobre sus cuerpos (cadáveres) después que yo mismo me reposé sobre mi cadáver" <sup>34</sup>. Lo que por otra parte concuerda con lo que se dice en el mismo Amduat: "Vivan vuestros rostros, respiren vuestros corazones, ilumínesse vuestra oscuridad" <sup>35</sup>. "Levantáos y no retrocedáis, estiraos y no estéis cansados (es decir: en el estado de muerto), produzcanse (*hpr*) vuestras almas (*ba*), repósense vuestras sombras, estírense vuestras formas y enderécense vuestras rodillas. Descansad en vuestras carnes (*lwf*), vuestras vendas no están a-

32 El Nun vuelve a aparecer en la hora 12a., al operarse la resurrección del sol al término de todo el Amduat.

33 Primera escena del registro inferior. HORNING, op.cit., texto, pág. 112, lám. 6.

34 Discurso de Ra en el Libro de las Cavernas o *Qereret*, 6, 3. Citado por HORNING, op.cit., II, pág. 123.

35 Palabras de Ra a los dioses del Amduat. 1a. escena del registro inferior.

rolladas" <sup>36</sup>. Al llamado del sol las almas se levantan y revolotean o se posan no sobre la momia sino sobre el cuerpo con movimiento o carne (*iwf*). También las "sombras" (*šwt*) como parte de la personalidad se reposan sobre el cuerpo <sup>37</sup>.

La presencia del escarabajo o Kheper aquí es también un indicio de que el reino de Osiris de esas horas (6a., 7a., 8a. y 9a.) formaba en un tiempo todo el mundo inferior. En el registro medio de la 6a. hora el cadáver del sol difunto o mejor la carne (*iwf*) de Khepri es conducida a la proximidad del cadáver de Osiris con quien el sol ha sido identificado. En el registro superior de la 6a. hora (5a. escena) están las tres tumbas que contienen la parte posterior, las alas y la cabeza del escarabajo solar. Tienen forma abovedada y están custodiadas cada una de ellas por una serpiente que escupe fuego. Estas tumbas son mencionadas en el registro medio como los recintos secretos (*ḥwt šwt;wt*) que encierran las figuras de Osiris. En el mismo registro medio al final está en figura humana el cadáver de Khepri (que lleva como anotación explicativa "como su propia carne"), teniendo en su cabeza el sol con el escarabajo (Khepri) y encerrado por la serpiente de cinco cabezas llamada "Muchos rostros". Todo esto es clara indicación de que Ra y Osiris han sido identificados. La consecuencia para las creencias religiosas es que "el sol que desciende muerto al mundo inferior se vuelve como todo muerto un Osiris y que todo muerto que se ha vuelto un Osiris beatificado abandona todas las mañanas el mundo inferior y participa del renacimiento del sol, es decir 'aparece como Ra'".

36 3a.escena del registro inferior.

37. Sobre la "sombra" (*šwt*) como parte de la personalidad, véase KEES, "Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter", 2a. ed.

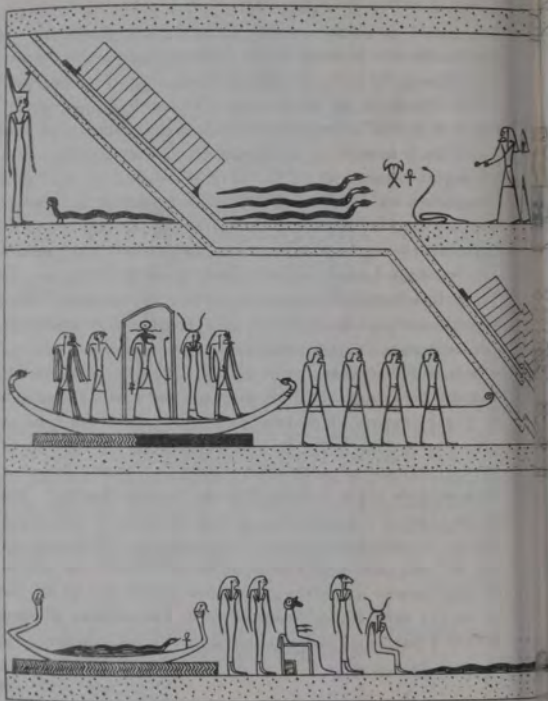
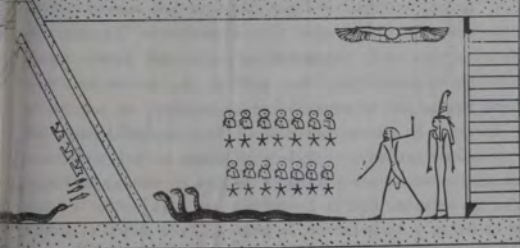
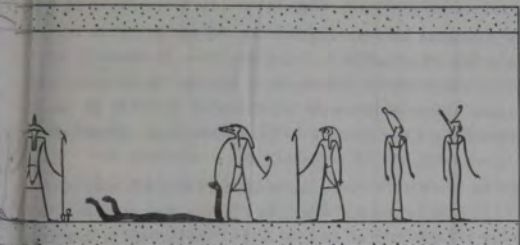


Fig.2 La 4a. hora del Aduat (Tumba de Ramses VI).



Concepciones similares figuran en las horas 7a. y 8a. Osiris es dominante pero ha incorporado formas del dios supremo de los mitos solares. La 7a. hora contiene los cuatro cuerpos de Osiris o cuatro formas de su cuerpo; la 8a. contiene las cuatro almas del dios. En el registro superior de la 7a. hora está Osiris (su carne o *ḫw*) entronizado, encerrado como en una cabina por la serpiente *mḥn* y guardado por un *u-reus* de cabeza humana. Delante de él otros guardianes atan y cortan las cabezas de sus enemigos (Seth y su compañía). En el registro inferior está el tumulto donde reposa Osiris guardado por un cocodrilo, debajo de cuyas fauces aparece la cabeza del dios, mientras las horas y los astros hacen guardia bajo la vigilancia de Horus. En el registro medio, aparecen las cuatro cajas o cofres que encierran sucesivamente la imagen de Atum (*ḫry sšmw 'tḫw*), la de Khepri (*ḫry sšmw ḫprw*), la de Ra (*ḫry sšmw R'*) y la de Osiris (*ḫry sšmw wš'ir*), es decir las cuatro formas por las que pasa el dios supremo en los mitos solares: el sol anterior al mundo (Atum), el sol naciente (Khepri), el sol en todo su vigor (Ra), el sol muerto (Osiris), que son vistas aquí como formas de Osiris. El punto más alto de esta hora en la intención del autor del libro es el encuentro de Ra con la serpiente Apofis. Ra, que en la hora 6a. cobró fuerza por su reunión con su caoáver, de pie en la barca, envuelto en la serpiente *Mḥn* ("la circular") que lo cubre a modo de cabina y resguarda el disco solar, y ayudado por las divinidades Isis y Seth, expertos en magia, no llega a entrar en combate. Apofis ha sorbido el agua sobre la que navega la barca y ha detenido su avance. Yace sobre el banco de arena en medio del río casi seco, deja oír su voz estentórea y con su enorme cuerpo de serpiente corta el paso. Isis y Seth con sus fórmulas mágicas han paralizado a Apofis y le han privado de su fuerza, lo que permite que otras divinida-

es le aten la cola y el pescuezo. La compañía de Ra termina por aniquilar a Apofis, cortando su cuerpo con sus espadas, la barca de Ra puede seguir su viaje en paz. Con todo no hay que olvidar que los enemigos de Ra son también los enemigos de Osiris y que este episodio del encuentro de Apofis no cambia el carácter de "tierra de Osiris" que tiene la hora.

La 8a. hora está dividida en cavernas (qrrt) separadas por puertas. Cada una de las cavernas está habitada por dioses especiales. Hay cinco cavernas en el registro superior y cinco en el inferior. En el registro medio la barca del sol remolcada por ocho divinidades de cabeza humana avanza hacia nueve signos  $\text{ssmw}$  <sup>38</sup> y cuatro carneros <sup>39</sup> en cuyos cuernos lucen respectivamente el disco solar, la corona del Alto Egipto, la corona del Bajo Egipto y la corona de altas plumas de Osiris. Toda la 8a. hora es un sarcófago (dbst) y las cavernas son otras tantas tumbas. Maspero ha dado la interpretación adecuada del significado de esta hora: "Todos estos dioses, a los que se nos representa como munidos de sus telas <sup>40</sup> y colocados sólidamente sobre su arena, son dioses muertos. Sabemos, en efecto, por las representaciones del Libro de los Funerales, que se colocaba la estatua del muerto y, en consecuencia, al muerto mismo, sobre un montón de arena antes de comenzar las ceremonias últimas del entierro. Era el rito que Horus había establecido para Osiris, y que llegó a ser más tarde común a todos los muertos. Sokar,

38 Se los ha llamado "naces de lictores", pero son indudablemente instrumentos de ejecución de los enemigos de Ra.

39 A ellos se los denomina "forma -1a., 2a., 3a. y 4a.- de aparición de la figura de Tatenen".

40 Cada dios tiene su tela mnqt, como en las fórmulas de ofrenda del muerto.

el dios de los muertos, era 'el que está sobre su arena' (hry šw.f) en la montaña líbica. Osiris había sido 'establecido sobre su arena' al ejemplo de Sokar y los otros dioses al ejemplo de Osiris. La 8a. hora era pues el cementerio de los dioses, y el sol pasaba allí entre las dos hileras de capillas dobles (īrtty) o de naos, desde donde los dioses muertos lo saludaban. Sus palabras, si es que tenían la facultad de pronunciarlas, no llegaban hasta él distintas, sino que cada círculo tenía su voz graciosa o terrible, que se comparaba al ruido confuso producido por una multitud de seres animados" 41. La barca del sol recorre aquí, en la 8a. hora, un mundo de Osiris, pero el Osiris al que pertenece no es todavía el Osiris Unnefer, "el que reúne a los suyos en los campos de Yalu ... es un Osiris feroz y tenebroso, probablemente anterior al otro Osiris. Se comprende, viendo su reino, que los egipcios no tuvieron dificultad de identificarlo con Sokar menfita". En la 8a. hora, Osiris que ya no es un dios uno, que tiene cuatro tumbas en la 7a. hora como Atum, como Khepri, como Ra y como Osiris, tiene aquí cuatro almas que aparecen en los nombres que se dan a los cuatro carneros: 1a., 2a., 3a. y 4a. forma de Tatenen. Pero Tatenen ha sido identificado desde temprano con Osiris, como puede verse en el texto de Sabacon donde aparece ahogado en las aguas de Menfis y enterrado en el lugar, incorporándose a los dioses del país, como una nueva forma de Ptah, en el renovado curso de los años, y sobre su sepultura fue levantado el Muro Blanco. "Y así lo trajeron a la tierra. Y él entró en los portales secretos" 42, en el esplendor de los señores de la eternidad siguiendo las huellas del que esplende en el horizonte, sobre los caminos de Ra, en el 'gran trono' ( es

41 Op. cit., pág. 118.

42 Es decir la necrópolis de Menfis.



ecir, en Menfis). Incorporóse al palacio de Ptah, el señor  
 e los años y se unió a los dioses de T; -tꜣn "43. Además Ta  
 enen se ha identificado desde temprano con Ptah y Ptah mis  
 o se ha identificado con Osiris por medio de Sokar.

También la 9a. hora debe ser considerada, en lo funda -  
 mental, una tierra de Osiris. Los doce dioses del registro  
 superior deben "reverenciar a Usiris, el Señor de Occidente,  
 hacerlo triunfar contra sus enemigos, día a día". Consti -  
 tuyen el tribunal divino que somete a proceso por Osiris. Lo  
 que han de hacer en la Dat es "cortar" a los enemigos de O -  
 siris. Papel similar tienen las doce diosas del mismo regis -  
 tro: lo que han de hacer en la Dat es el levantar de Osiris,  
 es decir levantar el cadáver para que su alma -b; ꜣtꜣ "alma  
 misteriosa"- pueda unirse con él. Ellas son las que hacen  
 ascender la vida y la salvación al aparecer (ḥꜣw) diariamen -  
 te. Ellas ambulan detrás de Osiris cuando entra en la Dat.  
 Es decir, que Usiris, en figura de su ba, entra y sale de la  
 Dat, como es el deseo de todo muerto. Pero Ra que "aparece"  
 en el mundo inferior se hace Dati es equiparado o es igual al  
 ba de Osiris que vuelve. Doce uraei en el registro inferior  
 escupan fuego que ilumina la oscuridad del ámbito de Osiris.  
 Pero su función fundamental es matar o carnear. "Viven dia -  
 rdiamente de la sangre de los que decapitan (o degüellan)".  
 Doce remeros (dioses) constituyen en el registro medio la  
 tripulación de la barca a la que hacen bogar al "portal o -  
 rriental del cielo". Y así se produce el acceso a las horas  
 siguientes (10a., 11a. y 12a.), que marcan el tramo final  
 del viaje del sol donde se producen cada vez más los signos

43 Véase mis "Nuevos textos literarios en el Antiguo Egipto".  
 I.-Los textos dramáticos", 1936, pág. 49; SETHE, "Dramatische  
 Texte zu altägyptischen Mysterienspielen", 1928, pág. 73; JUN -  
 KEN, "Die politische Lehre von Memphis"; 1940, pág. 38.

de su próxima resurrección.

La 10.ª hora -como las dos siguientes- corresponde a las últimas etapas del curso del sol nocturno que conducen a su resurrección en el horizonte oriental. La región es el dominio de Igeret, la tierra del "silencio". Abarcaría los nomos al este de la tierra de Osiris, es decir el Delta oriental y parte del desierto arábigo <sup>44</sup>. Formaría originariamente todo el mundo inferior, al igual que Osiris, dios calificado a menudo como Khenty-Igeret. Entre las diversas representaciones que anuncian la proximidad de la resurrección debemos mencionar -en el registro inferior- el escarabajo que empuja la bola de estiércol, que puede ser interpretada como el disco del sol pero también como el mundo inferior en el que el dios sol (Khepri, el escarabajo) se rejuvenece en la noche <sup>45</sup>. En el grupo de divinidades que verifican (1p) que el Ojo de Horus está en buen estado y ayudan a nacer al sol diariamente. En el registro medio una serpiente de cabeza de halcón, en una barca, "se levanta contra (los enemigos que están en) la oscuridad primordial junto al portal del horizonte oriental" y doce dioses armados con flechas, arcos y picas, "salen con él (el dios sol) al horizonte oriental del cielo".

La escena más importante de esta hora es la del registro inferior que muestra la divinización de los ahogados o "Apotheosis by drowning" como la ha llamado GRIFFITH <sup>46</sup>. Siempre que algún egipcio o un extranjero cualquiera haya sido arrebatado por un cocodrilo o por el río mismo y aparezca muerto, es deber inexcusable de la ciudad, en cuyo territo-

44 En Los Textos de los Sarcófagos se menciona a los "nomos de Igeret".

45 HORNING, *op.cit.*, II, pág. 105.

46 "Herodotus II, 90. Apotheosis by drowning", en ZÄS 46(1909) pág. 132-134.

o haya sido arrojado, enterrarle en ataúd sacro después de embalsamarle y amortajarle del mejor modo posible. A madre pariente o amigo alguno le es permitido tocar al muerto, como sólo a los sacerdotes del Nilo, los que con sus propias manos lo sepultan, como algo más que el cadáver de un hombre" 47. Griffith comentando este texto con ejemplos tomados del demótico, encuentra que el ahogado en esas condiciones es llamado *hwy*, es decir "alabado" o "agradado" de dios 48. En los papiros mágicos griegos como en los demóticos, Osiris es llamado *Ἐσως* en correspondencia con la tradición de que murió ahogado en las aguas del Nilo 49. Concordantes son: la historia de Sethom Khamwese, donde el príncipe Neferkeptah y su familia caen al río y se ahogan y hacen (con eso) el agrado (*ḥst*) de Ra; y el epíteto *hwy* que recibe cada una de las dos divinidades humanas, Petesi y Pihor, adoradas en el templo de Dendur, que data de la época de Augusto. Alan ROWE ha hecho un estudio circunstanciado de todos los casos de deificación atestiguados por los monumentos, incluso de personas ahogadas a las que dedica la sección I de su trabajo "Newly Identified Monuments in the Egyptian Museum showing the Deification of the Dead" 50 y S. MORENZ ha discutido la identificación de *snrī* y *ntrī* con la apoteosis de los textos ptolemaicos 51.

47 Ibidem.

48 Quizás simplemente "sumergido" según Moret, citado por ROWE (véase más abajo).

49 La mención textual más antigua figura en el Monumento de Shabaka o Sabacon: "mḥw.n Wsīr ḥr mw.f" ("Osiris fue ahogado en sus aguas").

50 En ASAE XL (1940), pág. 1-67.

51 "Zur Vergöttlichung in Ägypten.", en ZÄS 84 (1959), pág. 132 y sig.

En el registro inferior de esta hora (10a.) del Amduat "los ahogados, los zozobrados, los que yacen de espaldas (es decir, hacer la plancha) están representados como habitantes del Nun y por este medio como muertos del Dat, donde han alcanzado todas las bendiciones de un entierro regular. La idea es que los ahogados arrastrados por las aguas puedan incorporarse a las milicias de los benditos bien equipados. El modelo lo proveyó Osiris ahogado en las aguas. El medio de alcanzar el Mundo Inferior lo proveyó el Nun, el mismo que servía para el curso de la barca de Ra: "Vosotros os allanáis el camino en el Nun con vuestros pies... Salís a la superficie, os aproximáis a la resaca, nadáis a la Gran Inundación, y ancláis en sus orillas. Vuestro cuerpo no está podrido, vuestra carne no está corrompida. Dominad vuestras aguas y respirad lo que os he adjudicado. Vosotros sois los que estáis en el Nun, los ahogados tras (mi) padre. Que también vivan vuestras almas".

Así como la hora 10a. era principalmente la del agua de los benditos, la hora 11a. es la del fuego de los enemigos o condenados. La aproximación al Este o nacimiento del sol está señalada en varios títulos y figuras como: en la Introducción donde la hora 11a. es señalada como "la caverna secreta de la Dat por la que pasa el gran dios para salir de la montaña oriental del cielo"; en el registro medio donde se ve brillar el sol con el ureus en la proa de la barca de Ra y doce dioses que llevan sobre sus cabezas los anillos de la serpiente Mhn de los que se dice: "lo que tienen que hacer en la Dat es traer a Mhn sobre su camino al portal oriental del horizonte". Y conviene recordar aquí que es a través de esta serpiente que se produce el rejuvenecimiento de Ra<sup>52</sup>.

52 Véase la hora 12a.

El episodio más importante de la hora es la destrucción de los enemigos de Osiris por el fuego. En el registro inferior, en seis cámaras u hoyos rellenos de arena, están los cuerpos enemigos así como sus almas, sus sombras, sus cabezas y los derribados (cabeza abajo). Hay una diosa armada con cuchillo que escupe fuego en cada cámara, excepto en la 6a. La operación está dirigida por Horus y su objeto es golpear a "herir a los que combatieron a su padre Osiris". Horus dice: "He salido de él (Osiris) y ahora mi padre devuelve los golpes después que ha estado cansado (es decir muerto). Que vuestros cuerpos sean castigados con los cuchillos castigadores, que vuestras almas sean aniquiladas, que vuestras sombras sean eliminadas y vuestras cabezas cortadas. No lleguéis a existir. Camináis cabeza abajo sin (poder) levantarse. Habéis caído en vuestros hoyos de fuego, sin poder escapar, sin poder huir. El fuego de la serpiente "la que mete fuego a millones" está contra vosotros; el ardor de "la que preside sobre sus calderas" está contra vosotros; las llamas de "los que están sobre sus hoyos" están contra vosotros; el aliento de fuego en la boca de "la que está sobre el matadero" está contra vosotros; el cuchillo de "la que preside sobre los cuchillos" os masacra, os despedaza, os degüella. No volveréis a ver a los vivientes sobre la tierra". Al final del registro inferior, cuatro diosas con el signo del desierto echando llamas sobre su cabeza, llevan la siguiente inscripción: "ellas son las que enrojecen (con sangre) a los enemigos de Osiris en la Dat... Ellas viven de la voz de los enemigos y del clamor de las almas y de las "sombras" a las que arrojan a sus fosas". No es quizás sin razón -dice Maspero- que los egipcios habían colocado al fuego en la 11a. hora; arribaron a esta concepción por el aspecto del cielo matutino y los tintes rojos de la aurora eran para ellos el reflejo de los grandes

hornos del Hades"<sup>53</sup>.

La hora 12a. marca el final de la progresión del sol hacia su renacimiento del vientre de Nut en el horizonte oriental. La barca de Ra, en el registro del medio, tiene puesto a su proa el escarabajo, símbolo del renacimiento. Una gran serpiente está delante y por ella ha de atravesar Ra tirado por la cuerda que empuñan varias divinidades para aparecer al fin como escarabajo (Khepri) en el horizonte oriental, y ser recibido por Shu en el momento en que este dios separa el cielo de la tierra, a Nut de Geb. Los que acompañan a Ra en su barca alcanzan con él el renacimiento. Los dioses de ambos márgenes (registro superior e inferior) participan en esta operación de renacimiento. Apartan a Apofis del portal del horizonte, proclaman a Ra renacido<sup>54</sup> junto a los "dioses de turquesa" cuando brilla en el cielo en los ojos de los "hijos del sol" y anuncian la vuelta a la vida de Osiris<sup>55</sup>. El renacimiento del sol es también la resurrección de Osiris. El renacimiento del sol combina elementos mitológicos hermapolitanos (los cuatro pares elementales divinos que originan el sol) con los de Heliópolis. Antes que Ra es recibido por Shu cuando separa a Nut de Geb, su aparición como Khepri en la "caverna del final de la oscuridad primera" está determinada por el producirse de Nun y Naunet, de Heh y Hauhet (es decir, el agua primordial y su lecho o extensión indefinida). El nombre de este lugar (lit. ciudad) es "Producción de Oscuridad" (kkw),

53 Op. cit., pág. 139.

54 "El cielo pertenece a tu alma. La tierra pertenece a tu cuerpo (o cadáver)".

55 "El aliento de vida de Ra esté en tu nariz, el soplo de Khepri esté en tu nariz, el soplo de Khepri esté en ti para que vivas y que vivas una vida; ¡salud Osiris, Señor de la vida!".

aparición de nacimientos". La serpiente gigantesca por cuyo cuerpo ha de atravesar la barca de Ra con su tripulación es el ka de un dios innominado. La serpiente se llama "el ka que hace vivir a los dioses" pues su función es la de rejuvenecer y conceder nueva vida. El renacimiento del dios comporta también el renacimiento del rey muerto y de los muertos que por su "conocimiento de las fórmulas" han tenido acceso a la barca de Ra. No es una resurrección para una nueva vida terrestre; es un renacimiento para vivir con los dioses. Su cuerpo "glorificado" y provisto de ofrendas permanece en el mundo de los muertos de Osiris, mientras su alma acompaña al sol en su curso diario por el cielo, la tierra y el mundo inferior. Al anochecer, el alma que está en el cortejo de Ra vuelve al mundo inferior y se reúne con su cuerpo, pero la oscuridad no puede prevalecer sobre él: con el amanecer vuelve a la luz en la barca diurna de Ra ( $m^{\text{ndt}}$ ) donde éste aparece en su trono en su nueva forma de escarabajo. La barca ha salido ya del mundo inferior y está en la ribera del agua primordial, en el horizonte oriental del cielo. El diario triunfo sobre la muerte se ha operado tanto para el sol como para el rey partícipe de la nueva creación del mundo como para los "glorificados". "Muertos" son solamente los que no conocen las fórmulas; los otros "viven de eternidad en eternidad, como su padre Ra en el cielo"<sup>56</sup>.

En la concepción egipcia los dioses como los hombres nacían, envejecían y morían, aún los dioses no engendrados, imperecederos (incorruptibles), tenían sus tumbas en Egipto<sup>57</sup>. La diosa cielo concibe ( $\text{fwr}$ ) y da a luz ( $maw$ ) al sol, que

56 PIANKOFF, "Les chapelles de Tout-Ankh-Amon", fasc. 1, 1952, pág. 65. El texto es el siguiente:  $\text{f w . f } \text{ 'nh } \text{ r } \text{ h h } \text{ dt } \text{ m i } \text{ t . f } \text{ R }^{\text{e}}$   
 $\text{m pt r }^{\text{e}} \text{ ab.}$

57 PLUTARCO, "Isis et Osiris", cap. 21.

luego envejece, se encorva, se apoya en un bastón a medida que el día transcurre y después se pone (htr)<sup>58</sup>.

Los autores del Libro del Amduat compenetrados de la omnipotencia del sol aún muerto se esforzaron en elevar a su dios sobre todos los dioses que no pudo absorber. El dogma de Osiris, rey del Occidente y de la muerte, estaba demasiado arraigado como verdad incommovible como para excluirlo o disminuir su valor y eficacia. Siendo la noche el dominio de la muerte, el sol muerto, el sol cadáver o carne al recorrerla se iniciaba en los misterios de ultratumba, pero no llega a transformarse en un fiel de Osiris en los Campos de Yalu o Yaru. Aunque estamos en el reino de Osiris o de sus congéneres, los Campos de Yalu no figuran en el libro que ilustra el curso del sol durante la noche. Los guardianes de Osiris, los cuidadores de su tumba, los Servidores de Horus no están reunidos alrededor de su rey en su paraíso: están distribuídos en los doce nomos de las horas nocturnas y allí reciben campos, ofrendas y asignaciones y tributan homenaje a 'lwf, la Carne, cuando el sol muerto atraviesa el nomo que les ha sido asignado. La identificación de Osiris con Ra en las varias formas por las que pasa el dios supremo en los mitos solares -Atum o el sol antemundano, Khepri o el sol naciente, Ra en la hora o el sol en pleno y Osiris o el sol muerto- ha servido para resolver el problema de la omnipotencia de Ra frente a la supremacía de Osiris, antiguo rey y dios de los vivos, ahora dios de los muertos. Más difícil ha sido la coordinación del curso nocturno del sol con el mundo de Sokar. El mundo de Osiris, dios de los muertos después de haber sido de los vivientes, era un transmundo, otro mundo

58 V. BRUGSCH, "Astronomische und astrologische Inschriften", pág. 57.



constituído no por cámaras sino por pasadizos subterráneos tumbas o setau (ꜥꜥꜣw). GARDINER ha interpretado setau por pasaje en declive<sup>63</sup>, es decir la rampa subterránea sobre la que se tiraba el sarcófago. Ro-setau se traduciría por "bosques de los pasadizos en rampa". La 4a. hora está descrita como "caminos secretos de Ro-setau, senderos sagrados de ꜥꜥꜣꜥꜥ".

En el Amduat, Ro-setau aparece como el ámbito arenoso sobre el que es halada la barca de Ra. En vez de los remos y la tripulación inútiles en la arena, aquí en las horas 4a. (fig.2) y 5a. (fig.3), cuatro dioses y quince diosas tiran de la barca utilizando una cuerda que sale de la proa. En el ámbito arenoso de Ro-setau abundan, como es natural, las serpientes. En el Libro de los Muertos I, B, Osiris es invocado para que "salve al muerto de esas serpientes que están en Ro-setau, que viven de la carne de los hombres y se abreven de su sangre". En la 4a. y 5a. hora hay serpientes de toda especie que hacen de guardianes a ambos lados del camino de arena.

Los caminos de Ro-setau conducen a la gruta ꜥꜥꜣꜥꜥ, donde los dioses manes viven en una oscuridad profunda, permanecen invisibles y no ven ni siquiera a Sokar. Sokar mismo, su cadáver, está allí, invisible e imperceptible. El dios (Ra) no pasa por la puerta. Los habitantes de Ro-setau sólo oyen su voz. Los egipcios al no poder combinar o conciliar los dos mundos, el celeste de Ra y el subterráneo de Sokar, simplemente los han superpuesto: "el sol pasa tan alto sobre la mitad superior de la tierra de Sokar que no distingue la configuración del país ni la forma de los habitantes, ni la figura del dios tenebroso". El artificio de que se han valido los ilustradores del

59 No era un mundo inferior o subterráneo como era el de Sokar, dios sólo de los muertos.

60 "Sloping Passage", en JEA 4(1914).

texto para hacer patente esta concepción ha sido como sigue:  
 "Han conservado los tres registros que ocupan toda la altura de la pared para representar la mitad superior de la tierra de Sokar; el río celestial corre allí en el medio y la procesión de los dioses se desarrolla sobre las dos márgenes. Han figurado la mitad inferior por un corredor estrecho que parte de lo alto de la muralla, en el punto en que comienza el dominio de la 4a. hora, atraviesa oblicuamente el primer tercio del primer registro, bordea por un rato la línea de demarcación del primero y del segundo registros, atraviesa oblicuamente el tercero y se pierde en el suelo, un poco antes del lugar donde termina el dominio: es una línea quebraua que divide diagonalmente de derecha a izquierda". Hay en este corredor tres puertas: una entre el registro superior y el medio, otra entre el registro medio y el tercero, y una tercera que cierra la extremidad del tercer registro y reaparece al comienzo de la 5a. hora donde está figurado el otro lado de la puerta. Remonta el corredor oblicuamente de izquierda a derecha, a través del registro de tierra; bordea después las líneas de demarcación del tercero y del segundo registro. Por la mitad de la hora (5a) roza la zona de arena donde Sokar está oculto; más allá desciende hacia el suelo y termina en una puerta que da acceso a la 6a. hora. La barca en esta región tiene proa y popa que terminan en serpientes. Las llamas que salen de sus bocas iluminan los caminos del gran dios, "sin que vea sus figuras. Las llama a su proximidad y es su voz lo que ellas oyen". Los cuatro dioses que tiran de la barca no son sino formas de Anubis, en su figura "del que tira", Anubis que el cuerpo de Osiris oculta (o entierra).

Los episodios más salientes de la 4a. hora tienen como agentes demonios serpientes que actúan como custodios -ya se

ojo- de los caminos de Ro-setau, de sus puertas y de la gruta 'Imḥt. La serpiente alada con tres cabezas y cuatro pasas llamada "dios grande" que está al borde del camino sagrado de Ro-setau y vive del aliento de sus alas.

La serpiente demonio Nḥb kšw, serpiente de dos cabezas, especie de guardián de la entrada al otro mundo que transiere al muerto -después de haber probado su calificación- las fuerzas de eternidad del ka<sup>61</sup>, "está apostada en la cañal de santa de los caminos de Ro-setau y vive del aliento (de fuego) que sale de su boca (es decir, de la serpiente)".

La serpiente n'w-ḥd'w, "el liso que brilla", custodio, en su barca, de la gruta 'Imḥt, en la hora 12a. es la serpiente gigantesca por cuyo cuerpo el dios sol es tirado para renacer.

La serpiente demonio de tres cabezas que sostiene sobre ella catorce cabezas humanas entre discos solares y estrellas<sup>62</sup>, que según la leyenda pertinente "es la figura sagrada de Imhet. Luz hay diariamente en ella hasta que nace Khepri, el que surge de los rostros de la serpiente mnw; después se aleja de Khepri"<sup>63</sup>.

La escena del registro medio que muestra a Thot.-con figura humana y cabeza de ibis- y a Horus -con figura humana y cabeza de halcón- sosteniendo con ambas manos un ojo wdjt, estaría en relación con la escena anterior del registro inferior. El ojo de Horus, wdjt, es decir "sano" o "entero", sería la luna que ha completado su ciclo naciéndose llena. Según el mito es Thot el que ha sanado o hecho entero el o-

61 BONNET, op. cit., pág. 510; ZANDER, op. cit., pág. 98 y sig.

62 Probablemente se trata de los 14 primeros días del mes lunar (MASPERO, op. cit., II, pág. 75).

63 Se lo ve representado como disco solar alado remontándose al cielo.

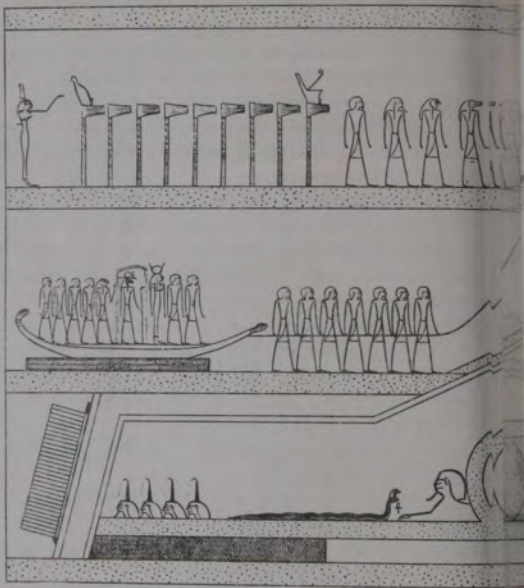
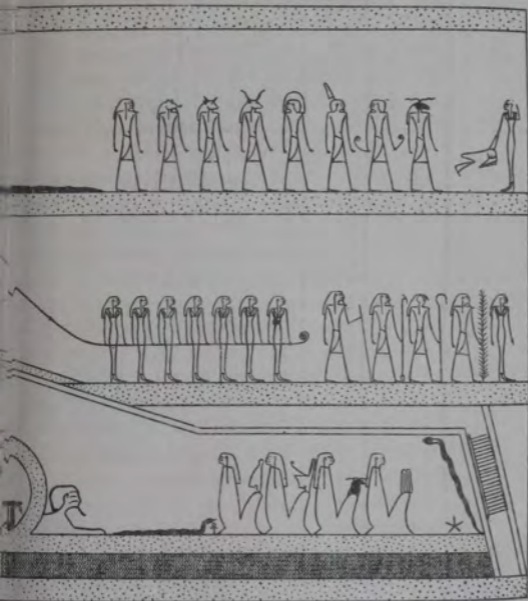


Fig.3 La 5a. hora del Amduat (Tumba de Ramses VI)..



jo<sup>64</sup> y es él el que lo ha devuelto a su dueño Horus<sup>65</sup>.

La 4a. hora es sólo la antesala del reducto de Sokar que tiene su asiento en la 5a. hora. El país de Sokar ocupa el registro inferior. Es una especie de colina de forma piramidal, que es llamada "figura" de Sokar. Un camino de arena la rodea y su acceso está cerrado en cada lado por una puerta. Su cima es una cabeza de Isis. Se dice de ella que está para respaldar a Osiris, su hermano Sokar-Osiris, y que su boca escupe fuego. El centro de esa pirámide es el óvalo (nwt) que contiene a Sokar (en figura humana con cabeza de halcón), de pie sobre una serpiente pájaro de triple cabeza, cuyas alas sujeta con las manos. El dios de cabeza de halcón se llama "Carne de Sokar, que está sobre sus alas, el de plumaje abigarrado"<sup>66</sup>. El óvalo es probablemente sólo una variante del disco del sol o bola (como la bola de estiércol) que hace rodar delante el escarabajo Khepri. Quizás fuese la figura de la Dat (o mundo inferior) de la que sale por la mañana el sol como escarabajo (Khepri). Esta interpretación de Hornung<sup>67</sup> coincidiría con el hecho de que las cámaras mortuorias de Tuthmosis I, II y III tienen forma oval, como figuras

64 swj wjt ("el que hace entero el ojo").

65 P. BOYLAV, "Thot, the Hermes of Egypt", pág. 34-35 y 73-75. Según Maspero (op. cit., II, pág. 75) el mes egipcio estaba dividido religiosamente en dos segmentos de 14 días, cada uno de los cuales estaba consagrado a una divinidad especial. Los cuadros de la época ptolemaica nos muestran esas catorce divinidades subiendo una tras otra los peldaños de una escalera, en cuya parte más alta Thot tiene el ojo místico, la luna llena: "Astronomische und astrologische Inschriften", pág. 33 y sig. (Brugsch).

66 En rigor, el dios Sokar es aquí un personaje que combina varias formas de Sokar y es Sokar el que vela sobre sí mismo.

67 Op. cit., II, pág. 105.

del mundo inferior. El óvalo de Sokar se asienta sobre el lo-  
 de Aker, en figura de esfinge doble, que reúne sus dos  
 caracteres: de viejo dios tierra y de guardián de los cami-  
 es de acceso a ella<sup>68</sup>. Por encima de ese montículo pirami-  
 el habitáculo de Sokar ha de ser halada la barca solar. De  
 la cuerda de la que tiran siete dioses hacia arriba para ha-  
 ar deslizar la barca por sobre el montículo, se ha prendi-  
 o con sus patas delanteras Khepri, el escarabajo, que vie-  
 e en ayuda de Ra "para su travesía por las vías misterio-  
 as en el horizonte". El escarabajo sale de su recipiente en  
 el que queda todavía la mitad posterior de su cuerpo. El re-  
 cipiente tiene forma abovedada y es llamado en la leyenda  
 marginal "cofre (hn) de Khepri". Puede ser que el recipien-  
 te sea símbolo de Nut, aunque esta diosa no es nombrada, y  
 sólo el signo determinativo de oscuridad (kkw) o noche (grj)  
 señala junto al recipiente su significado de lugar de donde  
 nace o surge el sol.

Dos episodios están incluidos en esta hora 5a., que aña-  
 den a la demostración de que originariamente la 4a. y 5a. e-  
 ran en las creencias egipcias todo el mundo inferior, el mun-  
 do de Sokar. Con la incorporación al Amduat su función fue  
 limitada al mundo inferior de la zona de Menfis. Se trata  
 de dos episodios que figuran más detenidamente en otras ho-  
 ras del Amduat. La escena del "estanque de los ahogados"  
 figura en la hora 10a. como "Apoteosis del ahogado" (Apotheo-  
 sis by drowning). De la escena<sup>69</sup> subsisten los dioses que  
 hacen guardia al estanque y las palabras que les dirige Ra:  
 "Dice este gran dios: estad junto a vuestra agua, cuidad vues-  
 tras riberas y dad el flujo (del agua) a los ahogados que es-

68 BONNET, op. cit., s. v. "Aker".

69 2a. escena del registro superior.

tán en el Nun y traedlos a la tierra, a las riberas de Ageg, que vuestra agua no se seque, vuestras riberas sean altas y no peladas (desnudas). Doblad el brazo ante el Navegante (El Viajero por el agua, es decir Ra) para que pase navegando en paz".


La otra escena es el "lago de fuego", un rectángulo limitado por líneas onduladas rojas, que desde el Libro de los dos caminos se ha vuelto parte obligada del Mundo Inferior. El fuego como castigo para los condenados aparece en la hora 11a pero no figura allí como lago, sino como fosas ardientes, montañas de arena, porque en ellas escupen fuego las serpientes que los custodian. El texto que acompaña al "lago de fuego" es como sigue: "Estanque que los dioses lamentan en la Imperiosa. No pasa la barca por sus aguas, no pueden los del mundo inferior apropiárselas porque esas aguas son fuego para los que están en la necrópolis".

GRAPD<sup>7J</sup> establece las vinculaciones de las horas 4a. y 5a. del Amduat con el Libro de los dos caminos. La ilustración de estas dos horas es parecida con la carta del libro. Buena parte de la terminología también, como "los caminos secretos de Ro-setau" "las calles santas del mundo inferior <sup>Imh</sup>ht". En ambas la concepción es que el otro mundo es un mundo subterráneo, con puertas y guardianes difíciles e imposibles de franquear. Hay también semejanzas de idioma. Las horas 4a. y 5a. son probablemente la parte más antigua del Amduat, al que originariamente no pertenecería. Es difícil decir si las horas 4a. y 5a. del Amduat están en dependencia del Libro de los dos caminos, pero por lo menos están en vinculación con los Textos de los sarcófagos".

Las fórmulas para "tomar los caminos de Ro-setau", lle-





70 "Studien zu den thebanischen Königsgräbern", en ZÄS 72 (1936), pág. 34.



r a Ro-setau", "salir de Ro-setau", forman el objeto de los capítulos 117, 118 y 119 del Libro de los Muertos<sup>71</sup>. Estos capítulos están inspirados en las fórmulas de los Textos de los sarcófagos 1078-1079, 1185, 1186; 1040 y 1150; 1082 y 1083<sup>72</sup>. La significación de estos textos no puede ser otra que darle al muerto la seguridad de recorrer los caminos de agua y de tierra- que conducen a Ro-setau, y de salir de ellos, pero los detalles míticos que contienen son de difícil explicación. La referencia a Abidos parece una confusión o identificación de esta ciudad mística con los pasadizos subterráneos de Ro-setau. La alegación que hace el muerto en el capítulo 118 de haber nacido en Ro-setau parece una invocación de carácter mágico para facilitar su ingreso allí. La declaración que hace el muerto en el capítulo 119 "Yo soy el grande, el que ha creado la luz" importa una identificación con Ra que se complementa con la incitación a Osiris: "Levántate; haz el circuito del cielo con Ra", que figura más adelante. La declaración en el mismo capítulo refiriéndose a Osiris: "Puras son las linfas que fluyen de ti (w' b rđw rđw yw f m.k), (de lo que) es hecho el nombre de Ro-setau " (rđw rđw rđw rđw n R-st;w) es un juego de palabras basado en que rđw:  "tiene aquí el mismo significado como cuando se dice que el Nilo desemboca en (fluye) el Gran Mar"<sup>73</sup>. El nombre de Ro-setau es derivado aquí de los efluvios que fluyen de Osiris. Los varios sentidos de st; y del copto CET derivan todos de la noción de descargar, arrojar, y son fácilmente ilustrados del griego. Así εκβάλλειν se usa pa-

<sup>71</sup> r n sđp w' t R-st;w; r n spr r R-st;w; r n prt n R-st;w.

<sup>72</sup> de BUCK, "Coffin Texts", vol. VII.

<sup>73</sup> "Gran Verde" (†     ), L. D. III, 13.

ra la descarga de un río en el mar"<sup>74</sup>.

El texto que reproduce nuestro papiro<sup>75</sup> es parte del capítulo 117:

[gd mdw in Wsir] Hnsw Dhwtj m<sup>2</sup>-hrw, msn nb(t)  
 W<sup>6</sup>btj 'Imn-<sup>2</sup>iw-nir-<sup>2</sup>j hr.s r R-stj.  
 [ink w]nh wr. ir.n.i sp sn, sm.ni ht m idw.  
 [wp]n.i wjt r R-stjw sngm.n.i ht n Wsir. ink  
 sgr m [w] [wd<sup>c</sup> nst.f irt Wsr.f m int(t) m s(t).  
 Wr ir n.i wjt twt sw ink].

"[Palabras dichas por el Osiris] Khonsu-Thot, justificado, hijo de la señora Wabty-Amenen-dios-grande. Su rostro<sup>76</sup> está dirigido a Ro-setau. [Yo soy el que ha ves]tido al gran de<sup>77</sup>. He venido, he venido, he establecido ofrendas en Ados. [Abre] para mí el camino hacia Ro-setau (porque) he creado cosas (es decir, "males") de Osiris. Yo soy uno que he creado agua [y asignado un trono haciendo su camino en el llo, en un lago ¡grande!, ábreme<sup>78</sup> el camino que es el tuyo que es el suyo, que es el mío]".<sup>79</sup>.

El nombre de Khonsu-Thot, como se dijo más arriba, es

74 "The Life-work of Sir Peter Le Page Renouf", First Series (Egyptological and Philological Essays), vol. IV, 1921, pág. 2146.



75 Fragmento 3 (Fig. 2), que mide 8,50 x 11 cm.

76 En vez de "mi rostro" como dice regularmente el texto de otros papiros.

77 Aquí añaden otros textos "con grandeza" (m wrt).

78 Lit. "haz para mí".

79 La traducción de la última línea es la de Barguet. El examen de las principales variantes puede verse en ALLEN, "The Egyptian Book of Dead", 1960.


ca tardía griega. El nombre de la madre, Wabty-Amenen-  
 sos-grande, como compuesto no figura en Ranke, pero sí ca-  
 da uno de sus componentes, que son también de época taroía:  
 wabty está escrito defectuosamente sin el signo de agua. O-  
 lo tanto ocurre con 'Imn-iw, Amenneus en griego. Este figu-  
 ra escrito en Ranke  ,  80 con el  
 significado de Amón-ha-venido. Mientras que el primero es fe-  
 minino, el segundo es masculino. El significaao de este nom-  
 bre compuesto podría ser de tipo exclamativo: Eres puro Amen-  
 . W'btj podría ser el viejo perfectivo segunda persona co-  
 mún para ambos géneros con el valor exclamativo que señala  
 MARDINER ("Egyptian Grammar", parágrafo 313).

## IV

## EL PAPIRO FUNERARIO DE KHONSU-THOT (Frag. I)

por P. FUSCALDO

El capítulo 148 del Libro de los Muertos, del que se ha  
 conservado sólo parte de la viñeta en el frag. I de nuestro

80 GRIFFITH, op. cit., III, pág. 438, lo transcribe del demótico co-  
 mo 

papiro<sup>1</sup>, corresponde a la cuarta sección del Libro que E. Quatreflous llama "textos de glorificación del muerto, que se leían en determinadas fiestas, para el culto funerario". Durante esas fiestas<sup>2</sup> el muerto compartía las ofrendas divinas, y la lectura de algunos capítulos se invocaba a las divinidades funerarias con el objeto de que proveyesen al muerto de alimento y de poder mágico. Las divinidades que aparecen presentadas en la viñeta del cap. 148 son las siete vacas celestes y su toro, los cuatro remos propulsores, cuatro hijos *wdjt* y los cuatro hijos de Horus.

Las vacas, que figuran como divinidades del mundo inferior, fueron originariamente diosas del cielo, y aparecen mencionadas en diferentes textos religiosos en estrecha vinculación con el muerto. En la representación dramática de los misterios de Osiris en Busiris y en Saís que describe Heródoto<sup>3</sup>, Isis aparece en forma de una vaca que sale a buscar del cadáver de su esposo. Plutarco conserva un relato similar diciendo que "en la época del solsticio de invierno llevan en procesión una vaca con la cual se da siete vueltas alrededor del templo. Este circuito se denomina 'Búsqueda de Osiris'..."<sup>4</sup>. En los Textos de las Pirámides 55, las dos vacas que rodean al rey muerto, que gimen y se lamentan por él, se identifican con Isis y Neftis. Es también una vaca *sm;t wrt*, "la gran vaca salvaje", la madre del rey que lo protege al morir, que se hace cargo de él en el otro mundo.

1 Lám. II. El fragmento mide 11 x 6,13 cm.

2 Inscripciones funerarias que contienen listas de fiestas han sido publicadas por LANGE-SCHAFFER, "Grab- und Jenksteininschriften des mittleren Reichs", 4 vols., 1902-1925.

3 II, 132 y 161. Edición Les Belles Lettres.

4 "Isis et Osiris", 52.

(☉) y le brinda alimento (721, 1566 y 2003). Carácter similar a *smwt wrt* tiene *Hesat*<sup>5</sup>, otra diosa vaca (1029). En las Letanías del Sol el muerto espera poder nacer -junto con el sol- en la vaca, ser protegido y alimentado por ella<sup>6</sup>. Se trata, en este caso, de una vaca primordial, *Ahet* o bien *Mehet-urt* (*wt-wrt*). En los textos cosmogónicos de Esna, *Mehet-urt* se identifica con la diosa local *Neith*<sup>7</sup>. Ambas divinidades -*Ahet* y *Mehet-urt*- representan a una vaca cósmica que sale del *Nun* para dar nacimiento al sol. Otras dos diosas que han jugado un papel preponderante en la religión egipcia, *Hathor*, madre del rey<sup>8</sup>, y *Nut*, que da nacimiento al toro celeste, es decir a *Ra*, son concebidas como vacas. Desde la dinastía XIX la vaca *Shentaj* aparece en el cortejo de *Osiris*, llevando un disco solar entre los cuernos<sup>9</sup>.

Junto a la vaca no podía dejar de figurar el toro. Este es adorado en Egipto desde época muy temprana, por su fuerza procreadora y su vigor físico. Así lo encontramos representado en amuletos<sup>10</sup> y como emblema de los nomos 50., 100. y

BONNET "Reallexikon der ägyptische Religionsgeschichte", pág. 403.

NAVILLE, "La litaine du soleil", 1885, pág. 88.

Templo de Esna, texto No. 206. SAUNERON-YOYOTTE, "La naissance du monde selon l'Egypte ancienne", en "La naissance du monde", pág. 31 y 72-73 (Sources Orientales I).

La concepción del rey como hijo físico de Amón y de Hathor aparece en los relieves e inscripciones del "Pártico del nacimiento" (templo funerario de Deir el Bahari) en el caso de Hatshepsut, y en el "Hall del nacimiento" del templo de Luxor respecto de Amenofis III.

GARDINER y otros, "The Temple of Sethi I at Abidos", III, lám. 14.

RO PETHIE, "Prehistoric Egypt", 1920, lám. 9.

llo. del Bajo Egipto<sup>11</sup>. Desde época muy remota, entre los  
 varios dioses con forma de toro estaban Mnevis, Apis y Baphis.  
 chis. El campo de acción del toro se extendió también al  
 tro mundo. Así encontramos toros del cielo con formas faner  
 tásticas: uno con cuatro cuernos que vigila los caminos del  
 cielo (Textos de las Pirámides 470), un doble toro que cum  
 ple las funciones de portero del cielo (416 a)<sup>12</sup>. Intercam  
 tan el camino del muerto (470 y 914) y lo ayudan en la asis  
 censión al cielo. En esos mismos textos se compara al re  
 muerto con un toro salvaje, que se identifica con Ra, el  
 ro celeste nacido de la diosa cielo Nut.

La representación de las siete vacas con su toro en el  
 Libro de los Muertos aparece en manuscritos de la dinastía  
 XVIII, pero se las menciona ya a partir del Imperio Medio<sup>13</sup>.  
 No sabemos por qué figuran siete vacas. Nada se puede deducir  
 círc de los nombres que llevan: "La oculta que preside su l  
 gar", "La del cabello rojo", "Ella cuyo nombre es poder acse  
 bre su sombra", "La poseedora de vida", "La roja brillante",  
 "Ella cuyo amor es grande", "La del castillo del ka, señores  
 del universo"<sup>14</sup>. Indudablemente estas divinidades tienen  
 un valor mágico.

Son cuatro los remos propulsores que figuran en el Lib  
 bro de los Muertos. Cada uno de ellos está relacionado con  
 uno de los cuatro puntos cardinales. Así en la inscripción

11 MONTET, "Geographie de l'Egypte ancienne", 1a. parte, 1959.

12 KEES, "Der Götterglaube im alten Ägypten", 1941, pág. 124.

13 En el papiro del Museo de El Cairo No. 51189, de la época  
 de Amenofis III, y en la estela C 20520 de la dinastía XII  
 XIV, proveniente de Abidos (ALLEN, "The Egyptian Book of Dea  
 1963, pág. 256).

14 ALLEN, op. cit., lám. XCII y pág. 256 (Papiro Millbank).

que acompaña la viñeta del cap. 148 en el papiro Millbank (véase nota 14), son invocados de la siguiente manera: "¡Oh hermoso remo propulsor del cielo occidental!", "¡Oh hermoso remo propulsor del cielo oriental!", "¡Oh hermoso remo propulsor del cielo meridional!", "¡Oh hermoso remo propulsor del cielo septentrional!" (ḥmw nfr.wy m pt ʿmntt; ḥmw nfrwy m pt ʿsbt; ḥmw nfr.wy m pt rsy; ḥmw nfr.wy m pt mʿbt).

Estos cuatro remos propulsores eran utilizados por el muerto para trasladarse hacia los cuatro puntos cardinales. Equivaldrían a las cuatro barcas sḥmw de los Textos de las Pirámides destinadas a transportar al rey hacia los extremos del cielo. Figuran en la fórmula 464 a-c que debe recitar el muerto, que es como sigue:

"¡Oh vosotros, dioses del Occidente!,

¡Oh vosotros, dioses del Oriente!,

¡Oh vosotros, dioses del Sur!,

¡Oh vosotros, dioses del Norte!,

estas cuatro barcas (sḥmw) puras que pusísteis para Osiris en su ascender al cielo"<sup>15</sup>.

Con estas barcas sḥmw identifica ČERNÝ las fosas excavadas en torno de las pirámides de Kheops y de Khefren en Giza<sup>16</sup>. En el Libro de los Muertos los remos propulsores apa-

15 SETHE, "Die ägyptischen Pyramidentexte".

16 "A Note on the recently discovered Boat of Cheops", en JEA 41(1955), pág. 75 y sig. Černý descarta la posibilidad de que las fosas en torno a esas dos pirámides estuvieran destinadas a contener barcas solares, por su número de cuatro, por la orientación hacia los cuatro puntos cardinales, y por la falta de objetos simbólicos sobre el puente y la estera que cuelga de la proa -elementos característicos de las barcas solares- en la única barca encontrada junto a la pirámide de Kheops. Sostiene, en cambio, el carácter funerario de las mismas, pg (la nota continúa en la página siguiente)

recen divinizados.

En el frag. I del papiro de Khonsu-Thot, aparece parte de la viñeta del capítulo 148 sin inscripciones, que conserva la representación en tinta negra del toro y dos vacas, los cuartos traseros de otras tres y la parte inferior de dos sables donde estarían las restantes. A la izquierda de la representación figuran la cabeza en forma de halcón de tres remos propulsores. El fragmento del Museo no alcanza a incluir a los hijos de Horus y los ojos  $\omega$   $\delta$   $\tau$ . El original completo contenía seguramente los cuatro ojos  $\omega$   $\delta$   $\tau$  y los cuatro hijos de Horus.

Los cuatro hijos de Horus son Imset, Hapi, Duamutef y Kebekhsenuf, nacidos de Isis según se menciona en el cap. III del Libro de los Muertos<sup>17</sup>. En los Textos de las Pirámides 568 sostienen la escala preparada por Atum para que el rey muerto pueda ascender al cielo. En su carácter de divinidades celestes están asociadas con la orientación del cielo. Imset es el sur, Hapi el norte, Duamutef el este y Kebekhsenuf el oeste. Así aparece en el templo funerario de Ramsés II en Tebas<sup>18</sup>.

Pero la función más importante de los cuatro hijos de Horus surge del papel desempeñado en el mito de Osiris, como ayudantes de Anubis en el proceso de momificación del muerto (Textos de las Pirámides 1983). En la representación dramática del mito conservada en los papiros del Rameseum<sup>19</sup>, los

(continuación de la nota 16)

acción que es compartida por MONTET en la Revue de Paris 56 (1956) (citado por DRIOTON, VANDIER, "L'Égypte", 4a. ed., pág. 644) y por E. THOMAS, "A further Note on rock-cut Boats", en JE 42 (1956), pág. 117-118.

17 Papiro Ryerson, en ALLEN, op. cit., pág. 187.

18 L. D. III, 163.

19 SETHE, "Der dramatische Rameseum Papyrus", 1928.



cuatro hijos de Horus llevan el cuerpo del rey muerto como lo habían hecho con Osiris, en la tercera parte del drama que se puede titular "entierro y divinización del rey". Se trae a la escena el peto de cuero que reviste al rey (Horus abraza a su padre), un jarro de cerveza (Horus llora ante Geb por la muerte de su padre), telas de trama diversa y vestidos de púrpura (la búsqueda y reunión de los miembros dispersos de Osiris y su estrechamiento en los brazos de Horus). Los 'buscadores del alma' (sacerdotes) levantan (in figura) al padre del rey (los hijos de Horus levantan a Osiris); sus brazos en gesto ritual forman los montantes de una escalera, por la que el muerto asciende a los dominios de Nut, el cielo. Sigue la glorificación del muerto por boca de las dos planideras (Isis y Neftis), y la humillación de Seth que es mutilado y arrastrado en presencia de Osiris<sup>20</sup>. Así aparece en los Textos de las Pirámides 544-545. De allí que se confiera a estos cuatro genios la protección de las entrañas del muerto (552). Las mismas se guardaban en cuatro vasos canópicos que tenían en la tapa de cada uno de ellos la representación de la cabeza de estos dioses: Hapi de perro, Duamutef de chacal, Kebekhsenuf de nalcón e Imset de un hombre. En los sarcófagos de época tardía se le asigna a cada uno de ellos la protección de una de las partes esenciales del hombre: el ka a Imset, el corazón a Hapi, el poder divino (ꜣḥ) a Kebekhsenuf y el ba a Duamutef<sup>21</sup>. Otra de las funciones que desempeñaron en la religión funeraria fue la de proteger al muerto del hambre y la sed. Así figuran en los Textos de las Pirámides (552) y en el Libro de los Muertos. Con este doble carácter de genios protectores de las en

20 ROSENVASSEH, "Nuevos textos literarios en el Antiguo Egipto. I.-Los textos dramáticos", pág. 45.

21 BONNET, op. cit., pág. 316.

entrañas del muerto y de otorgadores de alimento aparecen en la viñeta del capítulo 148.

El ojo *wꜥt* tiene un papel muy importante en el mito de Osiris y en la ceremonia de ofrenda a los dioses. Según el mito, Seth arrancó uno de los ojos de su enemigo Horus, éste lo recuperó y, luego de ser restaurado por la magia de Thoth se lo ofreció a su padre Osiris como testimonio de piedad filial, devolviéndole la vida por este acto. Este relato figura en Plutarco (*Isis y Osiris*, 52), en los *Textos de las Pirámides* (1463, 1242-1243, 609-610, 1806), en un texto literario que desarrolla un tema mitológico (*Las aventuras de Horus y Seth*<sup>22</sup>), en el Papiro dramático del *Ramesseum*<sup>23</sup>. Dico Vandier: "el ojo de Horus se convierte en el símbolo de la ofrenda, especialmente en la religión funeraria. Allí le es tribuida la resurrección del muerto. El rol paralelo que juega el ojo de Horus en el culto divino parece indicar que el dios -que está representado por una estatua en el naos- es considerado como un muerto, es decir, como otro Osiris"<sup>24</sup>. La presentación del ojo *wꜥt* al dios como parte del culto divino no diario se conoce por los papiros del Museo de Berlín que datan de la dinastía XXII<sup>25</sup> y por las inscripciones que figuraban en las capillas dedicadas a Osiris, Horus, Amón, Isis, Ptah y Harakhtis en el templo de Seti I en Abidos<sup>26</sup>. La presentación del ojo *wꜥt* así como la apertura de la boca, de los ojos y de la nariz que se hacía sobre la momia, tenían un mni

22 LEFEBVRE, "Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique", 1949, pág.183 y sig.

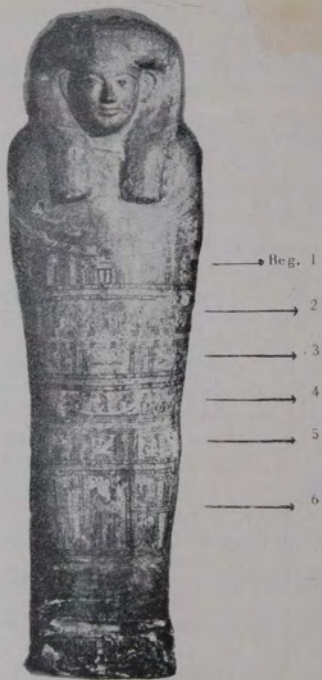
23 Escenas 17 a 26. ROSENVASSER, op.cit., pág.42-43.

24 Op.cit., pág.198.

25 MRET, "Le rituel du culte divin journalier en Egypte" 1902.

26 GARDINER y otros, op. cit.





Lám. III Ataúd de Amenardis

Objetivo: reanimar al muerto. No sabemos por qué figuran los cuatro ojos  $\overline{w}d:t$  en la viñeta del capítulo 148. Tal vez se debía a un paralelismo numérico con los cuatro remos propulsores y los cuatro hijos de Horus.

No todas las divinidades que están representadas en la viñeta del capítulo 148 figuran en el texto del mismo capítulo. Sólo encontramos las siete vacas y su toro y los remos propulsores, los que también son invocados en el capítulo 141 del Libro de los Muertos junto con los cuatro hijos de Horus 27. Ambas partes del capítulo 148, el texto y la viñeta, son considerados por ALLEN<sup>28</sup> como subunidades de una misma sección, pero en su esencia son fórmulas independientes.

## V.

## EL ATAUD DE AMENARDIS

por P. FUSCALDO

El Museo Etnográfico posee un ataúd de época tardía que perteneció a Amenardis ( $'Imn-ir(w)-di-s(t)$   $\overline{q} \overline{m} \overline{d} \overline{i} \overline{s}$  ), hija de Nes-pa-ha-menu ( $ns-pj-hj-mnw$   $\overline{n} \overline{s} \overline{p} \overline{j} \overline{h} \overline{j} \overline{m} \overline{n} \overline{w}$  )

27 Se consultaron las versiones del "Libro de los Muertos" editados por LEPSIUS ("Das Totenbuch der Ägypter", 1842), NAVILLE ("Das Ägyptische Totenbuch der XVIII-XX Dynastie", 1880), ALLEN ("The Egyptian Book of Dead", 1960) y BARGUET ("Le livre des morts des anciens égyptiens", 1967).

28 Op.cit., pág. 2 y 254-256.

Dibujo de las escenas del ataúd



c



d

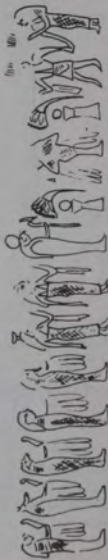


b

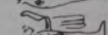
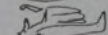
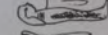
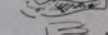
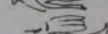
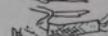
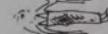
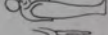
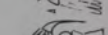
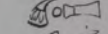
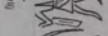
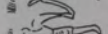
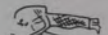


a

Heg. 1



c



f



Heg. 2



h



h

l



h

Heg. 3



m



l



k

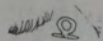


Fig. 5



q



p



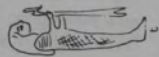
r



o



n




l



s

Fig. 6

Fig. 4

y de Irt-ru (Irt-ru ). Es de forma antropomórfica, de madera, en muy buen estado de conservación y mide de 1,80 x 0,45 x 0,46 m. Todo el ataúd, por dentro y por fuera, está cubierto de inscripciones jeroglíficas y de escenas de carácter funerario pintadas sobre tela (lám. III).

#### EXTERIOR DEL ATAÚD. TAPA

Escenas de carácter funerario cubren el exterior de la tapa (Lám. III y fig. 4). Debajo de la diosa Nut con sus alas desplegadas para proteger al muerto figuran en el registro 1 paralelamente a ambos lados de la puerta que simboliza la entrada al mundo inferior, el dios Amón en forma de carnero de pie sobre un pedestal (escenas a y c) y uno de los hijos de Horus: Amsset a la derecha (esc. b) y Kebekhsenuf a la izquierda (esc. d).

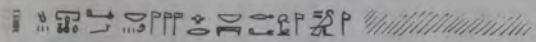
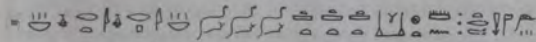
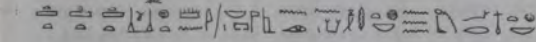
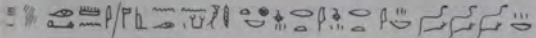
En el reg. 2 aparecen el muerto y su mujer ante Usir, el dios de los muertos. Detrás del dios están Horus, Isis, Neftis, otra divinidad funeraria no identificada, Amsset, Hapi, Kebekhsenuf y Duamutef. A la derecha del registro, la alianza para el pesaje del alma del muerto.

Horus y Nekhbet en las esc. g e i. En el centro del reg. 3 y en la esc. h, el ba en forma de ave se posa sobre el muerto momificado. Debajo de la cama funeraria aparecen los cuatro vasos canópicos.

En el reg. 4 está Ra en forma de halcón, en su barca, cuya aparición es aclamada por los babuinos con los brazos levantados. Horus y Neftis enmarcan la representación del halcón momificado (reg. 5). En el registro inferior (reg. 6) Osiris es la figura central. A ambos lados aparecen los cuatro hijos de Horus y abajo otras dos divinidades funerarias.

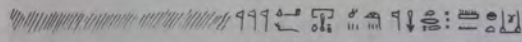
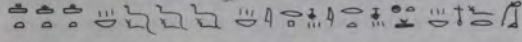
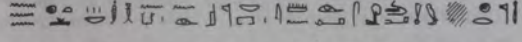
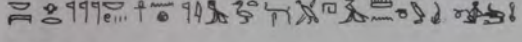
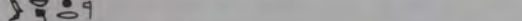


Enmarcando las escenas de la tapa hay una línea de inscripciones. A la derecha:

"[Ofrenda que da el rey a ...Ra]-Horus del Horizonte, dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, (toda clase de) ofrendas, toda clase de alimentos, vino, cerveza, toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenar[dis]"<sup>1</sup>.

A la izquierda:

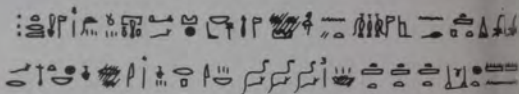
<sup>1</sup> Repetición errónea del texto marcado entre barras.

"[Ofrenda que da el rey a ... Geb, príncipe heredero] para los dioses, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino, leche, toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce y agradable de lo que vive un dios, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, [dueña de imakhu], (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses. Hija de Nes-da-ha-menu, justificada, señor de imakhu, (que está) junto al dios (grande de)"<sup>2</sup>.

La inscripción debajo de las alas de Nekhbet está destruida.

Inscripciones que enmarcan los registros 1 a 6.

(Reg. 1). A la derecha de la esc. a (cuatro líneas verticales)



1/"Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, 2/incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, 3/toda clase de alimentos, vino, 4/leche y toda cosa hermosa [y pura]".

2 En todas las inscripciones de este ataúd, "nḫ ntr im(.f) figura después de los epítetos divinos. Su ubicación correcta es al finalizar la lista de ofrendas.



A la izquierda de la esc. d (una línea vertical):

"del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, (dueña de imakhu)".

A la izquierda de la esc. e (cuatro líneas verticales):

1/(que está) junto al dios grande, señor del cielo, 2/jefe de todos los dioses. Hija de Mes-pa-ha-menu, 3/justificado, señor de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo. 4/(Su) madre, la señora de la casa, Irt-ru, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de los dioses" 7.

Separando los reg. 1 y 2:

6 Línea 4: "mwt" por "mwt.s". Se omitió el pronombre sufijo.  
7 Esta inscripción continúa la anterior.

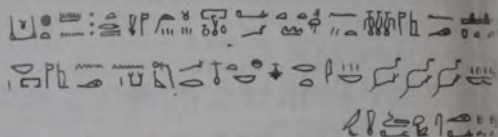






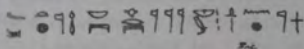
"Que él dé toda clase de ofrendas y vino".

Separando los reg. 4 y 5:



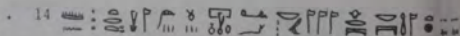
"Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, labastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimienta, leche y toda cosa hermosa y pura, para el ka del Osiris la señora de la casa, Amenardis, justificada".

A la derecha de la esc. k:



"(Horus) Behedet, dios grande, señor del cielo, jefe todos los dioses".

A la izquierda de la esc. m:



"(Horus) Behedet, dios grande, señor del cielo, jefe todos los dioses. Que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso y telas".

14 "mht": falta la parte final.





17

"Ofrenda que da el rey a Osiris-Unen(n)efer, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, leche, vino y toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada".

Debajo del reg. 6:

"Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, y a Ra-Horus del Horizonte, para que ellos <sup>18</sup> den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas y leche".

Enmarcando la esc. r. A la derecha (dos líneas verticales) :

19

1/"Palabras dichas por Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, y Ra-Horus del Horizonte, dios 2/(grande), señor del cielo, jefe de".

17 Se ha omitido la segunda "n" de "Wnn"; en lugar de la consonante "t"; repetición de la palabra "irp".

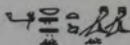
18 Lit.: "para que él dé".

19 Omisión de 's; en la línea 2.



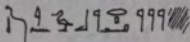
"Palabras dichas por Anubis"

A la izquierda de la misma escena sigue la inscripción (una línea vertical):



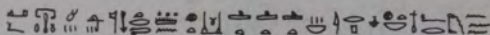
"Imy-ut, señor de la necrópolis".

A la izquierda de la esc.ª (una línea vertical):



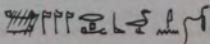
"Palabras dichas por Geb, príncipe heredero de los dioses [⋯]".

A la derecha de la misma escena:



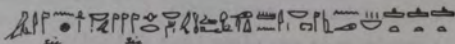
"Que él dé una invocación de ofrendas (consistente en ) pan, cerveza, bueyes, aves, telas, incienso, toda clase de ofrendas, vino y toda cosa hermosa y pura".

A la derecha de la esc.ª:



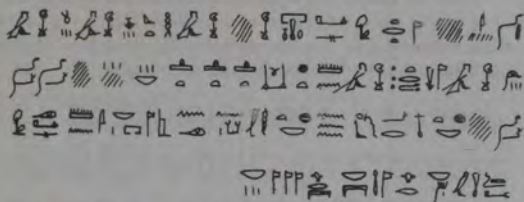
"Palabras dichas por Geb, príncipe heredero de los dioses. Que él dé"

La inscripción continúa a la izquierda de la misma escena :



"toda clase de ofrendas para (el ka) del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, jefe de todos los dioses".

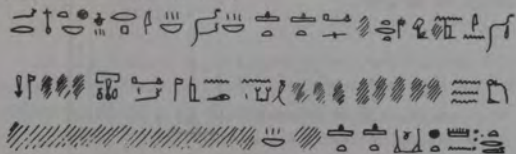
Sobre el pie del ataúd está representada la diosa Isis, con alas y sentada sobre el signo nbw. Sobre la figura aparece la siguiente inscripción:



The inscription consists of three lines of hieroglyphs. The first line contains 14 symbols, the second line contains 14 symbols, and the third line contains 14 symbols. Below these three lines is a separate line of five symbols: a lotus flower, three papyrus plants, a lotus flower, a lotus flower, and a lotus flower.

"Palabras dichas por la diosa [Isis]. Que ella dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, mil [...], mil (jarros de) cerveza, mil cabezas de bueyes, mil cabezas de aves, mil de incienso, mil de telas, mil de alabastro, toda clase de ofrendas, [... , toda clase de] alimentos, toda cosa hermosa y pura, toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amendaris, justificada, dueña de imakhu, (que está). junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses".

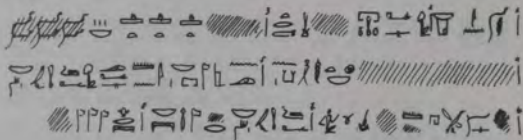
Debajo de la figura de Isis:



The inscription consists of three lines of hieroglyphs. The first line contains 14 symbols, the second line contains 14 symbols, and the third line contains 14 symbols.

"Palabras dichas por la diosa Isis. Que ella dé toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino, toda cosa hermosa y pura, [...] y agradable para el ka del Osiris<sup>21</sup>. Que él dé <sup>22</sup> una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, [...] incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas [...]" .

Sobre la cabeza del ataúd se encuentra una escena similar a la que hay al pie, pero en este caso figura la otra diosa protectora del muerto: Neftis. En torno a la figura hay ocho líneas verticales de inscripciones:

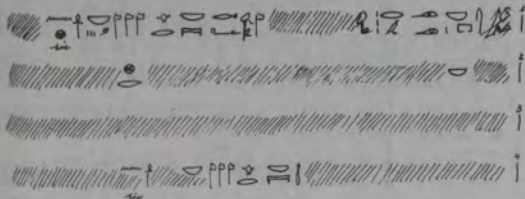


1/"Palabras dichas por Neftis. 2/Que ella dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, [...], incienso, 3/[...] , toda clase de ofrendas, alimentos, 4/[...] toda cosa dulce y agradable, para el ka 5/ del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, 6/(hija de) Nes-pa-h(a)-men(u), 7/justificado, señor de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, 8/jefe de [todos] los dioses".

Debajo de Neftis :

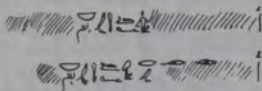
21 La inscripción está incompleta. Falta el nombre.

22 No aparece el nombre del dios invocado.



1/"Su madre, la señora de la casa, Irt-ru, [justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al] dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, 2/ [...], 3/ [...], 4/ [...], dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, [...]"

En la parte posterior de la cabeza:



1/" [... Mes-pa-ha-menu], justificado, señor de imakhu, [...], 2/[...] del Osiris Irt-ru, justificada, dueña de imakhu [...]"

#### EXTERIOR DEL ATAU. FONDO

Las inscripciones se distribuyen en tres sectores: en el centro siete líneas verticales y a ambos lados en líneas horizontales escritas de derecha a izquierda.

En el centro:







alabastro, ofrendas".

4/"[Ofrenda que da el rey a Osiris], el que preside [ el Occidente], para que él dé una invocación de ofrendas(consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino, toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses".

5/"[Ofrenda que da el rey a Geb], príncipe heredero de los dioses, para que él dé toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses. Hija de Nes-pa-ha-[menu, justificado]".

6/"Ofrenda que da el rey a Osiris-Unennefer, [dios grande, gobernante] eternamente, para que él dé una invocación de ofrendas(consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, [toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce] y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenar[dis, justificada], dueña de imaknu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses".

7/"Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, para que él dé toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino, leche, toda cosa hermosa y pura y toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imaknu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses".

A la izquierda (37 a 39 líneas horizontales muy destruídas):

1/ 2/ 3/ 4/ 5/ 6/ 7/ 8/ 9/ 10/ 11/ 12/ 13/ 14/ 15/ 16/ 17/ 18/ 19/ 20/ 21/ 22/ 23/

1/"Ofrenda que da el rey 2/a Osiris, el que preside 3/ Occidente, dios grande, señor de Abidos, 4/a Ra-Horus del Horizonte, 5/dios grande, señor del cielo, jefe de [to - dos] los dioses, 6/a Ra-Horus del Horizonte, 7/dios grande, [...], a Anubis 8/[...], 9/[...], 10/ Que ellos <sup>24</sup> den una invocación de ofrendas (consistente en) pan y cerveza, mil [panes, mil jarros de] 11/cerveza, mil [cabezas de bueyes, mil cabezas de aves, mil de] 12/incienso, [mil de telas, mil de alabastro,] 13/ toda clase de ofrendas, [...] 14/(toda) cosa hermosa y pura,(toda) 15/ cosa dulce y agradable para el ka del Osiris, la señora de la casa, 16/ Amenardis, justificada, :dueña de imakhu, (que está) junto al 17/dios grande, señor del cielo, jefe de 18/todos los dioses. 19/Hija de Nes-pa-[ha]-/20/menu, justificado, 21/ [señor de imakhu, (que está) junto al dios] 22/grande, [señor del cielo, jefe de] 23/todos los dioses [...]"

24 Lit.: "Que él dé".

A la derecha (37 a 39 líneas horizontales muy destruidas) :

25 21-37-37

1/Ofrenda que da 2/el rey[...] 3/ [...] 4/[...] 5/[...] 6/[...] a Unennefer, 7/dios grande, gobernante eternamente, a Ptah-al-sur-de-su-muro, señor 8/de Menfis, a Geb, príncipe heredero de los dioses, a Anubis 9/Imy-ut, señor [de la necrópolis,] 10/a [Anubis], el que preside 11/[la tienda del dios]. Para que ellos den una invocación de ofrendas (consistente en) pan y cerveza, mil panes, mil 12/jarros de cerveza, mil cabezas de bueyes, mil 13/cabezas de aves, mil de incienso, mil 14/telas, mil de alabastro, mil de [toda clase de] ofrendas, [...] 16/ [...] mil vasos de vino, 17/mil de [...] toda cosa] dulce y agradable, 18/ [para el ka del Osiris, la señora de la casa,] Amen[ardis], justificada, dueña de imakhu, 20/[...] los dioses[...].

25 Línea 8: omisión de "tjwy" en la expresión "nh.tjwy".





Fig. 5 Dibujo del interior del ataúd

1/Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el occi-  
 dente, dios 2/grande, señor de Abidos, a Ra-Horus del Ho-  
 rizonte, dios grande, señor del cielo, jefe de 3/los dio-  
 ses, a Ptah al-sur-de-su-muro, señor de Menfis, a Anubis,  
 el que preside 4/la tienda del dios, a Anubis-Imy-ut, señor  
 de la necrópolis, 5/a Anubis, el que preside la tienda del  
 dios, 6/a Anubis delante de él, para que ellos den 7/una  
 invocación de ofrendas (consistente en) pan y cerveza, mil  
 panes, mil jarros de cerveza, 8/mil ofrendas, mil de toda  
 clase de 9/alimentos, 10/ mil 11/vasos de vino, mil 12/  
 jarros de leche, mil de toda cosa 13/hermosa y pura, mil  
 de toda cosa dulce y agradable, para el ka del Osiris, 14/  
 la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de i-  
 makhu, (que está) junto al dios 15/grande, señor del cie-  
 lo, jefe de los dioses. Hija de Nes-pa-ha-manu, 16/justi-  
 ficado, señor de imakhu, (que está) junto al dios 17/gran-  
 de, señor del cielo, jefe de todos los dioses, de lo que vi-  
 ve 19/ un dios . Su madre, la señora de la casa, Irt-ru,  
 20/justificada, señora de imakhu, (que está) junto al 21/  
 dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, 22/  
 tu alma (estando) en el cielo 23/y tu cuerpo en la Dat ;  
 pan para tu cuerpo, 24/agua para tu garganta, viento de vi-  
 da 25/para tu nariz, viento del sur salido de 26/Atum, pa-  
 ra el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, 27/  
 justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios  
 grande, 28/señor del cielo, jefe de todos los dioses, de lo

29/que vive un dios. Hija de 30/ Nes-pa-ha-menu, 31/justificado, señor de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, 32/jefe de todos los dioses. Su madre, la señora de la casa, Irt-ru, 33/justificada, dueña de imakhu (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de los dioses".

En la parte lateral de la tapa dos líneas de inscripciones verticales. A la izquierda de la diosa Neith:

17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33  
 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50  
 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68  
 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87  
 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107  
 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130  
 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

1/"Ofrenda que da el rey (a)<sup>26</sup> Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, y a Geb, príncipe heredero de los dioses, para que ellos<sup>27</sup> den toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino, leche y toda cosa hermosa y pura, para el ka (del)<sup>28</sup> Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que

26 Falta la "n".

27 Lit.: "Que él dé".

28 Omisión de "n".



está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de los dioses. Hija de Nes-pa-ha-menu, justificado".

2/"Ofrenda que da el rey(a) Ptah-Sokar-Osiris, que está en el misterio, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, toda clase de alimentos, vino y leche, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis<sup>29</sup>, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, para el ka del Osiris [...]".

A la derecha de la diosa:

1/"Ofrenda que da el rey (a)<sup>30</sup> Geb, príncipe heredero de los dioses, para que él dé un entierro hermoso en el Occidente, en la necrópolis del occidente de Tebas. Que (él) te dé vida; para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dios

29 Omisión de "s" en el nombre.

30 Omisión de "n".

ses".

2/Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bues, aves, incienso, telas, alabastro, toda clase de ofrendas, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amennardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses. Hija de Nes-pa-ha-menu <sup>31</sup>, justificado".

En el interior del pie del ataúd, en las partes laterales, hay una inscripción en cada lado:

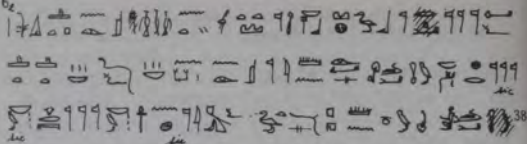
"Que él dé ofrendas, toda clase de alimento, vino, toda cosa hermosa y pura [...]".

𓆎 𓆏 𓆐 𓆑 𓆒 𓆓 𓆔 𓆕 𓆖 𓆗 𓆘 𓆙 𓆚 𓆛 𓆜 𓆝 𓆞 𓆟 𓆠 𓆡 𓆢 𓆣 𓆤 𓆥 𓆦 𓆧 𓆨 𓆩 𓆪 𓆫 𓆬 𓆭 𓆮 𓆯 𓆰 𓆱 𓆲 𓆳 𓆴 𓆵 𓆶 𓆷 𓆸 𓆹 𓆺 𓆻 𓆼 𓆽 𓆾 𓆿 𓇀 𓇁 𓇂 𓇃 𓇄 𓇅 𓇆 𓇇 𓇈 𓇉 𓇊 𓇋 𓇌 𓇍 𓇎 𓇏 𓇐 𓇑 𓇒 𓇓 𓇔 𓇕 𓇖 𓇗 𓇘 𓇙 𓇚 𓇛 𓇜 𓇝 𓇞 𓇟 𓇠 𓇡 𓇢 𓇣 𓇤 𓇥 𓇦 𓇧 𓇨 𓇩 𓇪 𓇫 𓇬 𓇭 𓇮 𓇯 𓇰 𓇱 𓇲 𓇳 𓇴 𓇵 𓇶 𓇷 𓇸 𓇹 𓇺 𓇻 𓇼 𓇽 𓇾 𓇿 𓈀 𓈁 𓈂 𓈃 𓈄 𓈅 𓈆 𓈇 𓈈 𓈉 𓈊 𓈋 𓈌 𓈍 𓈎 𓈏 𓈐 𓈑 𓈒 𓈓 𓈔 𓈕 𓈖 𓈗 𓈘 𓈙 𓈚 𓈛 𓈜 𓈝 𓈞 𓈟 𓈠 𓈡 𓈢 𓈣 𓈤 𓈥 𓈦 𓈧 𓈨 𓈩 𓈪 𓈫 𓈬 𓈭 𓈮 𓈯 𓈰 𓈱 𓈲 𓈳 𓈴 𓈵 𓈶 𓈷 𓈸 𓈹 𓈺 𓈻 𓈼 𓈽 𓈾 𓈿 𓉀 𓉁 𓉂 𓉃 𓉄 𓉅 𓉆 𓉇 𓉈 𓉉 𓉊 𓉋 𓉌 𓉍 𓉎 𓉏 𓉐 𓉑 𓉒 𓉓 𓉔 𓉕 𓉖 𓉗 𓉘 𓉙 𓉚 𓉛 𓉜 𓉝 𓉞 𓉟 𓉠 𓉡 𓉢 𓉣 𓉤 𓉥 𓉦 𓉧 𓉨 𓉩 𓉪 𓉫 𓉬 𓉭 𓉮 𓉯 𓉰 𓉱 𓉲 𓉳 𓉴 𓉵 𓉶 𓉷 𓉸 𓉹 𓉺 𓉻 𓉼 𓉽 𓉾 𓉿 𓊀 𓊁 𓊂 𓊃 𓊄 𓊅 𓊆 𓊇 𓊈 𓊉 𓊊 𓊋 𓊌 𓊍 𓊎 𓊏 𓊐 𓊑 𓊒 𓊓 𓊔 𓊕 𓊖 𓊗 𓊘 𓊙 𓊚 𓊛 𓊜 𓊝 𓊞 𓊟 𓊠 𓊡 𓊢 𓊣 𓊤 𓊥 𓊦 𓊧 𓊨 𓊩 𓊪 𓊫 𓊬 𓊭 𓊮 𓊯 𓊰 𓊱 𓊲 𓊳 𓊴 𓊵 𓊶 𓊷 𓊸 𓊹 𓊺 𓊻 𓊼 𓊽 𓊾 𓊿 𓋀 𓋁 𓋂 𓋃 𓋄 𓋅 𓋆 𓋇 𓋈 𓋉 𓋊 𓋋 𓋌 𓋍 𓋎 𓋏 𓋐 𓋑 𓋒 𓋓 𓋔 𓋕 𓋖 𓋗 𓋘 𓋙 𓋚 𓋛 𓋜 𓋝 𓋞 𓋟 𓋠 𓋡 𓋢 𓋣 𓋤 𓋥 𓋦 𓋧 𓋨 𓋩 𓋪 𓋫 𓋬 𓋭 𓋮 𓋯 𓋰 𓋱 𓋲 𓋳 𓋴 𓋵 𓋶 𓋷 𓋸 𓋹 𓋺 𓋻 𓋼 𓋽 𓋾 𓋿 𓌀 𓌁 𓌂 𓌃 𓌄 𓌅 𓌆 𓌇 𓌈 𓌉 𓌊 𓌋 𓌌 𓌍 𓌎 𓌏 𓌐 𓌑 𓌒 𓌓 𓌔 𓌕 𓌖 𓌗 𓌘 𓌙 𓌚 𓌛 𓌜 𓌝 𓌞 𓌟 𓌠 𓌡 𓌢 𓌣 𓌤 𓌥 𓌦 𓌧 𓌨 𓌩 𓌪 𓌫 𓌬 𓌭 𓌮 𓌯 𓌰 𓌱 𓌲 𓌳 𓌴 𓌵 𓌶 𓌷 𓌸 𓌹 𓌺 𓌻 𓌼 𓌽 𓌾 𓌿 𓍀 𓍁 𓍂 𓍃 𓍄 𓍅 𓍆 𓍇 𓍈 𓍉 𓍊 𓍋 𓍌 𓍍 𓍎 𓍏 𓍐 𓍑 𓍒 𓍓 𓍔 𓍕 𓍖 𓍗 𓍘 𓍙 𓍚 𓍛 𓍜 𓍝 𓍞 𓍟 𓍠 𓍡 𓍢 𓍣 𓍤 𓍥 𓍦 𓍧 𓍨 𓍩 𓍪 𓍫 𓍬 𓍭 𓍮 𓍯 𓍰 𓍱 𓍲 𓍳 𓍴 𓍵 𓍶 𓍷 𓍸 𓍹 𓍺 𓍻 𓍼 𓍽 𓍾 𓍿 𓎀 𓎁 𓎂 𓎃 𓎄 𓎅 𓎆 𓎇 𓎈 𓎉 𓎊 𓎋 𓎌 𓎍 𓎎 𓎏 𓎐 𓎑 𓎒 𓎓 𓎔 𓎕 𓎖 𓎗 𓎘 𓎙 𓎚 𓎛 𓎜 𓎝 𓎞 𓎟 𓎠 𓎡 𓎢 𓎣 𓎤 𓎥 𓎦 𓎧 𓎨 𓎩 𓎪 𓎫 𓎬 𓎭 𓎮 𓎯 𓎰 𓎱 𓎲 𓎳 𓎴 𓎵 𓎶 𓎷 𓎸 𓎹 𓎺 𓎻 𓎼 𓎽 𓎾 𓎿 𓏀 𓏁 𓏂 𓏃 𓏄 𓏅 𓏆 𓏇 𓏈 𓏉 𓏊 𓏋 𓏌 𓏍 𓏎 𓏏 𓏐 𓏑 𓏒 𓏓 𓏔 𓏕 𓏖 𓏗 𓏘 𓏙 𓏚 𓏛 𓏜 𓏝 𓏞 𓏟 𓏠 𓏡 𓏢 𓏣 𓏤 𓏥 𓏦 𓏧 𓏨 𓏩 𓏪 𓏫 𓏬 𓏭 𓏮 𓏯 𓏰 𓏱 𓏲 𓏳 𓏴 𓏵 𓏶 𓏷 𓏸 𓏹 𓏺 𓏻 𓏼 𓏽 𓏾 𓏿 𓐀 𓐁 𓐂 𓐃 𓐄 𓐅 𓐆 𓐇 𓐈 𓐉 𓐊 𓐋 𓐌 𓐍 𓐎 𓐏 𓐐 𓐑 𓐒 𓐓 𓐔 𓐕 𓐖 𓐗 𓐘 𓐙 𓐚 𓐛 𓐜 𓐝 𓐞 𓐟 𓐠 𓐡 𓐢 𓐣 𓐤 𓐥 𓐦 𓐧 𓐨 𓐩 𓐪 𓐫 𓐬 𓐭 𓐮 𓐯 𓐰 𓐱 𓐲 𓐳 𓐴 𓐵 𓐶 𓐷 𓐸 𓐹 𓐺 𓐻 𓐼 𓐽 𓐾 𓐿 𓑀 𓑁 𓑂 𓑃 𓑄 𓑅 𓑆 𓑇 𓑈 𓑉 𓑊 𓑋 𓑌 𓑍 𓑎 𓑏 𓑐 𓑑 𓑒 𓑓 𓑔 𓑕 𓑖 𓑗 𓑘 𓑙 𓑚 𓑛 𓑜 𓑝 𓑞 𓑟 𓑠 𓑡 𓑢 𓑣 𓑤 𓑥 𓑦 𓑧 𓑨 𓑩 𓑪 𓑫 𓑬 𓑭 𓑮 𓑯 𓑰 𓑱 𓑲 𓑳 𓑴 𓑵 𓑶 𓑷 𓑸 𓑹 𓑺 𓑻 𓑼 𓑽 𓑾 𓑿 𓒀 𓒁 𓒂 𓒃 𓒄 𓒅 𓒆 𓒇 𓒈 𓒉 𓒊 𓒋 𓒌 𓒍 𓒎 𓒏 𓒐 𓒑 𓒒 𓒓 𓒔 𓒕 𓒖 𓒗 𓒘 𓒙 𓒚 𓒛 𓒜 𓒝 𓒞 𓒟 𓒠 𓒡 𓒢 𓒣 𓒤 𓒥 𓒦 𓒧 𓒨 𓒩 𓒪 𓒫 𓒬 𓒭 𓒮 𓒯 𓒰 𓒱 𓒲 𓒳 𓒴 𓒵 𓒶 𓒷 𓒸 𓒹 𓒺 𓒻 𓒼 𓒽 𓒾 𓒿 𓓀 𓓁 𓓂 𓓃 𓓄 𓓅 𓓆 𓓇 𓓈 𓓉 𓓊 𓓋 𓓌 𓓍 𓓎 𓓏 𓓐 𓓑 𓓒 𓓓 𓓔 𓓕 𓓖 𓓗 𓓘 𓓙 𓓚 𓓛 𓓜 𓓝 𓓞 𓓟 𓓠 𓓡 𓓢 𓓣 𓓤 𓓥 𓓦 𓓧 𓓨 𓓩 𓓪 𓓫 𓓬 𓓭 𓓮 𓓯 𓓰 𓓱 𓓲 𓓳 𓓴 𓓵 𓓶 𓓷 𓓸 𓓹 𓓺 𓓻 𓓼 𓓽 𓓾 𓓿 𓔀 𓔁 𓔂 𓔃 𓔄 𓔅 𓔆 𓔇 𓔈 𓔉 𓔊 𓔋 𓔌 𓔍 𓔎 𓔏 𓔐 𓔑 𓔒 𓔓 𓔔 𓔕 𓔖 𓔗 𓔘 𓔙 𓔚 𓔛 𓔜 𓔝 𓔞 𓔟 𓔠 𓔡 𓔢 𓔣 𓔤 𓔥 𓔦 𓔧 𓔨 𓔩 𓔪 𓔫 𓔬 𓔭 𓔮 𓔯 𓔰 𓔱 𓔲 𓔳 𓔴 𓔵 𓔶 𓔷 𓔸 𓔹 𓔺 𓔻 𓔼 𓔽 𓔾 𓔿 𓕀 𓕁 𓕂 𓕃 𓕄 𓕅 𓕆 𓕇 𓕈 𓕉 𓕊 𓕋 𓕌 𓕍 𓕎 𓕏 𓕐 𓕑 𓕒 𓕓 𓕔 𓕕 𓕖 𓕗 𓕘 𓕙 𓕚 𓕛 𓕜 𓕝 𓕞 𓕟 𓕠 𓕡 𓕢 𓕣 𓕤 𓕥 𓕦 𓕧 𓕨 𓕩 𓕪 𓕫 𓕬 𓕭 𓕮 𓕯 𓕰 𓕱 𓕲 𓕳 𓕴 𓕵 𓕶 𓕷 𓕸 𓕹 𓕺 𓕻 𓕼 𓕽 𓕾 𓕿 𓖀 𓖁 𓖂 𓖃 𓖄 𓖅 𓖆 𓖇 𓖈 𓖉 𓖊 𓖋 𓖌 𓖍 𓖎 𓖏 𓖐 𓖑 𓖒 𓖓 𓖔 𓖕 𓖖 𓖗 𓖘 𓖙 𓖚 𓖛 𓖜 𓖝 𓖞 𓖟 𓖠 𓖡 𓖢 𓖣 𓖤 𓖥 𓖦 𓖧 𓖨 𓖩 𓖪 𓖫 𓖬 𓖭 𓖮 𓖯 𓖰 𓖱 𓖲 𓖳 𓖴 𓖵 𓖶 𓖷 𓖸 𓖹 𓖺 𓖻 𓖼 𓖽 𓖾 𓖿 𓗀 𓗁 𓗂 𓗃 𓗄 𓗅 𓗆 𓗇 𓗈 𓗉 𓗊 𓗋 𓗌 𓗍 𓗎 𓗏 𓗐 𓗑 𓗒 𓗓 𓗔 𓗕 𓗖 𓗗 𓗘 𓗙 𓗚 𓗛 𓗜 𓗝 𓗞 𓗟 𓗠 𓗡 𓗢 𓗣 𓗤 𓗥 𓗦 𓗧 𓗨 𓗩 𓗪 𓗫 𓗬 𓗭 𓗮 𓗯 𓗰 𓗱 𓗲 𓗳 𓗴 𓗵 𓗶 𓗷 𓗸 𓗹 𓗺 𓗻 𓗼 𓗽 𓗾 𓗿 𓘀 𓘁 𓘂 𓘃 𓘄 𓘅 𓘆 𓘇 𓘈 𓘉 𓘊 𓘋 𓘌 𓘍 𓘎 𓘏 𓘐 𓘑 𓘒 𓘓 𓘔 𓘕 𓘖 𓘗 𓘘 𓘙 𓘚 𓘛 𓘜 𓘝 𓘞 𓘟 𓘠 𓘡 𓘢 𓘣 𓘤 𓘥 𓘦 𓘧 𓘨 𓘩 𓘪 𓘫 𓘬 𓘭 𓘮 𓘯 𓘰 𓘱 𓘲 𓘳 𓘴 𓘵 𓘶 𓘷 𓘸 𓘹 𓘺 𓘻 𓘼 𓘽 𓘾 𓘿 𓙀 𓙁 𓙂 𓙃 𓙄 𓙅 𓙆 𓙇 𓙈 𓙉 𓙊 𓙋 𓙌 𓙍 𓙎 𓙏 𓙐 𓙑 𓙒 𓙓 𓙔 𓙕 𓙖 𓙗 𓙘 𓙙 𓙚 𓙛 𓙜 𓙝 𓙞 𓙟 𓙠 𓙡 𓙢 𓙣 𓙤 𓙥 𓙦 𓙧 𓙨 𓙩 𓙪 𓙫 𓙬 𓙭 𓙮 𓙯 𓙰 𓙱 𓙲 𓙳 𓙴 𓙵 𓙶 𓙷 𓙸 𓙹 𓙺 𓙻 𓙼 𓙽 𓙾 𓙿 𓚀 𓚁 𓚂 𓚃 𓚄 𓚅 𓚆 𓚇 𓚈 𓚉 𓚊 𓚋 𓚌 𓚍 𓚎 𓚏 𓚐 𓚑 𓚒 𓚓 𓚔 𓚕 𓚖 𓚗 𓚘 𓚙 𓚚 𓚛 𓚜 𓚝 𓚞 𓚟 𓚠 𓚡 𓚢 𓚣 𓚤 𓚥 𓚦 𓚧 𓚨 𓚩 𓚪 𓚫 𓚬 𓚭 𓚮 𓚯 𓚰 𓚱 𓚲 𓚳 𓚴 𓚵 𓚶 𓚷 𓚸 𓚹 𓚺 𓚻 𓚼 𓚽 𓚾 𓚿 𓛀 𓛁 𓛂 𓛃 𓛄 𓛅 𓛆 𓛇 𓛈 𓛉 𓛊 𓛋 𓛌 𓛍 𓛎 𓛏 𓛐 𓛑 𓛒 𓛓 𓛔 𓛕 𓛖 𓛗 𓛘 𓛙 𓛚 𓛛 𓛜 𓛝 𓛞 𓛟 𓛠 𓛡 𓛢 𓛣 𓛤 𓛥 𓛦 𓛧 𓛨 𓛩 𓛪 𓛫 𓛬 𓛭 𓛮 𓛯 𓛰 𓛱 𓛲 𓛳 𓛴 𓛵 𓛶 𓛷 𓛸 𓛹 𓛺 𓛻 𓛼 𓛽 𓛾 𓛿 𓜀 𓜁 𓜂 𓜃 𓜄 𓜅 𓜆 𓜇 𓜈 𓜉 𓜊 𓜋 𓜌 𓜍 𓜎 𓜏 𓜐 𓜑 𓜒 𓜓 𓜔 𓜕 𓜖 𓜗 𓜘 𓜙 𓜚 𓜛 𓜜 𓜝 𓜞 𓜟 𓜠 𓜡 𓜢 𓜣 𓜤 𓜥 𓜦 𓜧 𓜨 𓜩 𓜪 𓜫 𓜬 𓜭 𓜮 𓜯 𓜰 𓜱 𓜲 𓜳 𓜴 𓜵 𓜶 𓜷 𓜸 𓜹 𓜺 𓜻 𓜼 𓜽 𓜾 𓜿 𓝀 𓝁 𓝂 𓝃 𓝄 𓝅 𓝆 𓝇 𓝈 𓝉 𓝊 𓝋 𓝌 𓝍 𓝎 𓝏 𓝐 𓝑 𓝒 𓝓 𓝔 𓝕 𓝖 𓝗 𓝘 𓝙 𓝚 𓝛 𓝜 𓝝 𓝞 𓝟 𓝠 𓝡 𓝢 𓝣 𓝤 𓝥 𓝦 𓝧 𓝨 𓝩 𓝪 𓝫 𓝬 𓝭 𓝮 𓝯 𓝰 𓝱 𓝲 𓝳 𓝴 𓝵 𓝶 𓝷 𓝸 𓝹 𓝺 𓝻 𓝼 𓝽 𓝾 𓝿 𓞀 𓞁 𓞂 𓞃 𓞄 𓞅 𓞆 𓞇 𓞈 𓞉 𓞊 𓞋 𓞌 𓞍 𓞎 𓞏 𓞐 𓞑 𓞒 𓞓 𓞔 𓞕 𓞖 𓞗 𓞘 𓞙 𓞚 𓞛 𓞜 𓞝 𓞞 𓞟 𓞠 𓞡 𓞢 𓞣 𓞤 𓞥 𓞦 𓞧 𓞨 𓞩 𓞪 𓞫 𓞬 𓞭 𓞮 𓞯 𓞰 𓞱 𓞲 𓞳 𓞴 𓞵 𓞶 𓞷 𓞸 𓞹 𓞺 𓞻 𓞼 𓞽 𓞾 𓞿 𓟀 𓟁 𓟂 𓟃 𓟄 𓟅 𓟆 𓟇 𓟈 𓟉 𓟊 𓟋 𓟌 𓟍 𓟎 𓟏 𓟐 𓟑 𓟒 𓟓 𓟔 𓟕 𓟖 𓟗 𓟘 𓟙 𓟚 𓟛 𓟜 𓟝 𓟞 𓟟 𓟠 𓟡 𓟢 𓟣 𓟤 𓟥 𓟦 𓟧 𓟨 𓟩 𓟪 𓟫 𓟬 𓟭 𓟮 𓟯 𓟰 𓟱 𓟲 𓟳 𓟴 𓟵 𓟶 𓟷 𓟸 𓟹 𓟺 𓟻 𓟼 𓟽 𓟾 𓟿 𓠀 𓠁 𓠂 𓠃 𓠄 𓠅 𓠆 𓠇 𓠈 𓠉 𓠊 𓠋 𓠌 𓠍 𓠎 𓠏 𓠐 𓠑 𓠒 𓠓 𓠔 𓠕 𓠖 𓠗 𓠘 𓠙 𓠚 𓠛 𓠜 𓠝 𓠞 𓠟 𓠠 𓠡 𓠢 𓠣 𓠤 𓠥 𓠦 𓠧 𓠨 𓠩 𓠪 𓠫 𓠬 𓠭 𓠮 𓠯 𓠰 𓠱 𓠲 𓠳 𓠴 𓠵 𓠶 𓠷 𓠸 𓠹 𓠺 𓠻 𓠼 𓠽 𓠾 𓠿 𓡀 𓡁 𓡂 𓡃 𓡄 𓡅 𓡆 𓡇 𓡈 𓡉 𓡊 𓡋 𓡌 𓡍 𓡎 𓡏 𓡐 𓡑 𓡒 𓡓 𓡔 𓡕 𓡖 𓡗 𓡘 𓡙 𓡚 𓡛 𓡜 𓡝 𓡞 𓡟 𓡠 𓡡 𓡢 𓡣 𓡤 𓡥 𓡦 𓡧 𓡨 𓡩 𓡪 𓡫 𓡬 𓡭 𓡮 𓡯 𓡰 𓡱 𓡲 𓡳 𓡴 𓡵 𓡶 𓡷 𓡸 𓡹 𓡺 𓡻 𓡼 𓡽 𓡾 𓡿 𓢀 𓢁 𓢂 𓢃 𓢄 𓢅 𓢆 𓢇 𓢈 𓢉 𓢊 𓢋 𓢌 𓢍 𓢎 𓢏 𓢐 𓢑 𓢒 𓢓 𓢔 𓢕 𓢖 𓢗 𓢘 𓢙 𓢚 𓢛 𓢜 𓢝 𓢞 𓢟 𓢠 𓢡 𓢢 𓢣 𓢤 𓢥 𓢦 𓢧 𓢨 𓢩 𓢪 𓢫 𓢬 𓢭 𓢮 𓢯 𓢰 𓢱 𓢲 𓢳 𓢴 𓢵 𓢶 𓢷 𓢸 𓢹 𓢺 𓢻 𓢼 𓢽 𓢾 𓢿 𓣀 𓣁 𓣂 𓣃 𓣄 𓣅 𓣆 𓣇 𓣈 𓣉 𓣊 𓣋 𓣌 𓣍 𓣎 𓣏 𓣐 𓣑 𓣒 𓣓 𓣔 𓣕 𓣖 𓣗 𓣘 𓣙 𓣚 𓣛 𓣜 𓣝 𓣞 𓣟 𓣠 𓣡 𓣢 𓣣 𓣤 𓣥 𓣦 𓣧 𓣨 𓣩 𓣪 𓣫 𓣬 𓣭 𓣮 𓣯 𓣰 𓣱 𓣲 𓣳 𓣴 𓣵 𓣶 𓣷 𓣸 𓣹 𓣺 𓣻 𓣼 𓣽 𓣾 𓣿 𓤀 𓤁 𓤂 𓤃 𓤄 𓤅 𓤆 𓤇 𓤈 𓤉 𓤊 𓤋 𓤌 𓤍 𓤎 𓤏 𓤐 𓤑 𓤒 𓤓 𓤔 𓤕 𓤖 𓤗 𓤘 𓤙 𓤚 𓤛 𓤜 𓤝 𓤞 𓤟 𓤠 𓤡 𓤢 𓤣 𓤤 𓤥 𓤦 𓤧 𓤨 𓤩 𓤪 𓤫 𓤬 𓤭 𓤮 𓤯 𓤰 𓤱 𓤲 𓤳 𓤴 𓤵 𓤶 𓤷 𓤸 𓤹 𓤺 𓤻 𓤼 𓤽 𓤾 𓤿 𓥀 𓥁 𓥂 𓥃 𓥄 𓥅 𓥆 𓥇 𓥈 𓥉 𓥊 𓥋 𓥌 𓥍 𓥎 𓥏 𓥐 𓥑 𓥒 𓥓 𓥔 𓥕 𓥖 𓥗 𓥘 𓥙 𓥚 𓥛 𓥜 𓥝 𓥞 𓥟 𓥠 𓥡 𓥢 𓥣 𓥤 𓥥 𓥦 𓥧 𓥨 𓥩 𓥪 𓥫 𓥬 𓥭 𓥮 𓥯 𓥰 𓥱 𓥲 𓥳 𓥴 𓥵 𓥶 𓥷 𓥸 𓥹 𓥺 𓥻 𓥼 𓥽 𓥾 𓥿 𓦀 𓦁 𓦂 𓦃 𓦄 𓦅 𓦆 𓦇 𓦈 𓦉 𓦊 𓦋 𓦌 𓦍 𓦎 𓦏 𓦐 𓦑 𓦒 𓦓 𓦔 𓦕 𓦖 𓦗 𓦘 𓦙 𓦚 𓦛 𓦜 𓦝 𓦞 𓦟 𓦠 𓦡 𓦢 𓦣 𓦤 𓦥 𓦦 𓦧 𓦨 𓦩 𓦪 𓦫 𓦬 𓦭 𓦮 𓦯 𓦰 𓦱 𓦲 𓦳 𓦴 𓦵 𓦶 𓦷 𓦸 𓦹 𓦺 𓦻 𓦼 𓦽 𓦾 𓦿 𓧀 𓧁 𓧂 𓧃 𓧄 𓧅 𓧆 𓧇 𓧈 𓧉 𓧊 𓧋 𓧌 𓧍 𓧎 𓧏 𓧐 𓧑 𓧒 𓧓 𓧔 𓧕 𓧖 𓧗 𓧘 𓧙 𓧚 𓧛 𓧜 𓧝 𓧞 𓧟 𓧠 𓧡 𓧢 𓧣 𓧤 𓧥 𓧦 𓧧 𓧨 𓧩 𓧪 𓧫 𓧬 𓧭 𓧮 𓧯 𓧰 𓧱 𓧲 𓧳 𓧴 𓧵 𓧶 𓧷 𓧸 𓧹 𓧺 𓧻 𓧼 𓧽 𓧾 𓧿 𓨀 𓨁 𓨂 𓨃 𓨄 𓨅 𓨆 𓨇 𓨈 𓨉 𓨊 𓨋 𓨌 𓨍 𓨎 𓨏 𓨐 𓨑 𓨒 𓨓 𓨔 𓨕 𓨖 𓨗 𓨘 𓨙 𓨚 𓨛 𓨜 𓨝 𓨞 𓨟 𓨠 𓨡 𓨢 𓨣 𓨤 𓨥 𓨦 𓨧 𓨨 𓨩 𓨪 𓨫 𓨬 𓨭 𓨮 𓨯 𓨰 𓨱 𓨲 𓨳 𓨴 𓨵 𓨶 𓨷 𓨸 𓨹 𓨺 𓨻 𓨼 𓨽 𓨾 𓨿 𓩀 𓩁 𓩂 𓩃 𓩄 𓩅 𓩆 𓩇 𓩈 𓩉 𓩊 𓩋 𓩌 𓩍 𓩎 𓩏 𓩐 𓩑 𓩒 𓩓 𓩔 𓩕 𓩖 𓩗 𓩘 𓩙 𓩚 𓩛 𓩜 𓩝 𓩞 𓩟 𓩠 𓩡 𓩢 𓩣 𓩤 𓩥 𓩦 𓩧 𓩨 𓩩 𓩪 𓩫 𓩬 𓩭 𓩮 𓩯 𓩰 𓩱 𓩲 𓩳 𓩴 𓩵 𓩶 𓩷 𓩸 𓩹 𓩺 𓩻 𓩼 𓩽 𓩾 𓩿 𓪀 𓪁 𓪂 𓪃 𓪄 𓪅 𓪆 𓪇 𓪈 𓪉 𓪊 𓪋 𓪌 𓪍 𓪎 𓪏 𓪐 𓪑 𓪒 𓪓 𓪔 𓪕 𓪖 𓪗 𓪘 𓪙 𓪚 𓪛 𓪜 𓪝 𓪞 𓪟 𓪠 𓪡 𓪢 𓪣 𓪤 𓪥 𓪦 𓪧 𓪨 𓪩 𓪪 𓪫 𓪬 𓪭 𓪮 𓪯 𓪰 𓪱 𓪲 𓪳 𓪴 𓪵 𓪶 𓪷 𓪸 𓪹 𓪺 𓪻 𓪼 𓪽 𓪾 𓪿 𓫀 𓫁 𓫂 𓫃 𓫄 𓫅 𓫆 𓫇 𓫈 𓫉 𓫊 𓫋 𓫌 𓫍 𓫎 𓫏 𓫐 𓫑 𓫒 𓫓 𓫔 𓫕 𓫖 𓫗 𓫘 𓫙 𓫚 𓫛 𓫜 𓫝 𓫞 𓫟 𓫠 𓫡 𓫢 𓫣 𓫤 𓫥 𓫦 𓫧 𓫨 𓫩 𓫪 𓫫 𓫬

1/ [Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el] Oc-  
 cidente, 2/ [dios grande, señor de Abidos, a Ra-] Horus del  
 Horizonte, dios grande, [señor del cielo], 3/ jefe de to-  
 dos los dioses, a Atum, señor de los Dos Países, (el de)  
 Heliópolis, a Osiris-Unennefer, 4/ dios grande, gobernante  
 (eternamente), a Ptan-Sokar-Osiris, 5/ (que está) en medio  
 del misterio, a Anubis, 6/ el que preside la tienda del  
 dios, 7/ a Anubis, (que está) a la cabeza de él, a Anubis  
 8/ Imy-ut, señor de la necrópolis, 9/ a Geb, príncipe here-  
 dero de los dioses, 10/ a Osiris (señor) de duración, 11/  
 dios que está en Busiris. 12/ [Que ellos den] una invoca-  
 ción de ofrendas (consistente en) pan y cerveza, mil panes,







1/"Ofrenda que da el rey (a)<sup>39</sup> Ra-[Horus del Horizonte] dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, para que él dé una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, telas, alabastro y ofrendas, para el ka del Osiris, la señora de la casa, Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al dios grande, señor del cielo, jefe de todos los dioses, Hija de Nes-p(a)-h(a)-menu<sup>40</sup>, [justificado]".

2/"Ofrenda que da el rey a Osiris, el que preside el Occidente, dios grande, señor de Abidos, a Geb, [príncipe heredero] de los dioses, para que ellos<sup>41</sup> den toda clase de ofrendas y toda clase de alimentos, para el ka del Osiris Amenardis, justificada, dueña de imakhu, (que está) junto al (dios grande, señor del cielo), jefe de todos los dioses. Hija de Nes-pa-ih-a-menu, [justificado]".

Los textos y escenas de esta pieza no ofrecen variantes que le den carácter singular. El nombre de Amenardis aparece documentado en RANKÉ<sup>42</sup> como nombre femenino de época tardía, con el significado de "Amón-es-el-que-la-ha-dado" (Imn-tr(w)-dī-s(t)). Por su estructura forma parte del primero

38 "ntrw nbw" por "ntr 4 nb pt".

39 Omisión de "n".

40 Faltan dos signos en el nombre.

41 Lit.: "Que él dé".

42 PN I, pág. 26, No. 25.

los tres grupos de nombres que Ránke considera característicos de esa época<sup>43</sup>. El de la madre, <sup>3</sup>Irt-rw, también es bien documentado<sup>44</sup> no así el del padre, Ns-p; -h; -mnw, pero por su estructura es de época tardía.

43 Op. cit., II, cap. IV.

44 Ibidem, I, pág. 42, No. 13.

## LISTA DE LAMINAS

Lám. 1: El papiro Buenos Aires Sinuhe B 251-6.

Lám. 2: El papiro funerario de Khonsu-Thot.

Lám. 3: El ataúd de Amenardis.

Fotografías tomadas por el Gabinete de Audiovisuales de la Facultad.

## LISTA DE FIGURAS

Fig. 1: Transcripción jeroglífica del Papiro Buenos Aires, Sinuhe B 251-6 (A. Rosenvasser).

Fig. 2: Dibujo de la 4a. hora del Amduat ("Egyptian Religious Texts and Representations": vol. 1, "The Tomb of Rameses VI", traducción de A. PIANKOFF y dibujos de M. Hasselriis, Bollingen Series XL, 1954, fig. 77. Cortesía de Princeton University Press).

Fig. 3: Dibujo de la 5a. hora del Amduat (PIANKOFF, op. cit., fig. 78).

Fig. 4: Dibujo de las escenas exteriores de la tapa del ataúd de Amenardis (P. Fuscaldo).

Fig. 5: Dibujo de Neith. Interior del ataúd de Amenardis (P. Fuscaldo).







Plate I The stela Aksha 505

THE STELA AKSHA 505 AND THE  
CULT OF RAMESSES II AS A GOD IN THE ARMY\*

por A. ROSENVASSER

It is well known that Rameses II put his "living image" (ḥwtj 'nb) in the temple of Aksha as an object of adoration. This "living image" or statue he called "Usimaḥrēc ( Wsr-  
mꜣct-Rc) (is) Splendid of Awe". It was probably located in one of the cellae (perhaps the central one) of the sanctuary. On the Southern jamb of the pylon of the same temple Lepsius found a relief showing Rameses II, "lord of the Two Lands, great god, lord of Nubia" ( nb tꜣwy, nꜣr ꜣ; nb tꜣ Sty) as he receives the adoration of king Rameses II, who is offering him a bunch of flowers (Fig. 1). The king and the god are both standing. In 1961 the Franco-Argentine Expedition at the Sudan working in Aksha found outside the temple proper and belonging to the surrounding buildings a big lintel showing in relief two scenes of adoration. In one of them -that on the right side (Fig. 2)- Rameses II "the great god, lord of Nubia" receives the wine (?) offerings presented to him by king Rameses II "the great god, lord of heaven". The god is seated on a throne and wears the atef crown, the impression being that we have here a cult image or the reproduction of a cult image of the god.

In the course of these excavations we found, on January the 1st. 1962, a small sandstone stela which we registered as Aksha 505 (Plate I and Fig. 3). It was lying on the tem-

\* Trabajo presentado en el "XXVII INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIENTALISTS", Ann Arbor, Michigan, 1967.

ple forecourt, in the NW angle, underneath the slabs of the floor that the Christian had rearranged for their basilica. The stela is 45 cm. high and 33 cm. wide at the base; its upper edge is arched. The scenes and inscriptions are distributed into two registers, and its contour is framed by a deep incised line.

In the upper half of the stela two gods are sitting before a table of offerings, facing each other, each one holding a "was" sceptre. The one to the right is represented as a falcon-headed god with the sun-disc over his head; on the left side the god is called Amun of Usima<sup>r</sup>ē<sup>c</sup>-Setepenrē<sup>c</sup> ( <sup>2</sup>Imn n Wsr-Mjct-Rc Stp-n-Rc ) represented in complete human figure with a sun-disc over his head. The inscriptions at the top show the htp di nswt formula twice: on the right side referred to Ra<sup>c</sup>messe-miamun, on the left side to Amun of Usima<sup>r</sup>ē<sup>c</sup>-Setepenrē<sup>c</sup>. In the lower register it is twice said that the dedication was made by Wepwawet. On the right side he is titled standard-bearer ( Ir.n tpy h<sub>w</sub> wp-wswt ms<sup>c</sup> h<sub>rw</sub> ) and is represented as such: seated and holding the standard in his left hand. On the left side Wepwawet is titled flabellum-bearer ( Ir.n hba h<sub>wt</sub> wp-wswt ) and he appears kneeling and holding the flabellum in his left hand. In both cases Wepwawet is raising his right hand to the god depicted above, apparently in attitude of adoration. Wepwawet is clothed in soldier's uniform, i.e. with plaited cloth that falls very low behind, leaving the legs free before and forming a kind of tight triangular apron which has its base on the waist and its opposite end or vertex downwards. On the left side of the same register, behind Wepwawet, a very effaced inscription contains apparently a "giving praise to Wsr-Mjct-Rc Stp-n-Rc" ( rd<sup>i</sup> i<sup>2</sup>w Wsr-Mjct-Rc Stp-n-Rc ) .

Our stela obviously belongs to the monuments that illus-

rate the cult of Ramesses II as a god in the army. The most important discovery of this kind (supposed to come from Horbeit and now in Hildesheim) has been published by L. ROEDER, ZÄS LXI, 1926, p. 57 ff.) under the title Ramesses II als Gott (fig. 4 and 5). T. SÄVE-SJÖDERBERGH published two pieces (a stela and a jamb) also supposed to come from Horbeit (Einige ägyptische Denkmäler in Schweden. Zwei neue Denkmäler des Königs-kults in der ramessidischen Militärkolonie Horbeit, 1945). J. J. CLÈRE added five more stelae related to the cult of statues of Ramesses II and coming from Horbeit (fig. 6) or some other place in the Delta

Nouveaux documents relatifs au culte des colosses <sup>1</sup> de Ramsès dans le Delta, KEMI XI, 1951, p. 24 ff.).

SCHARFF, ZÄS LXX, 1937, p. 47 ff. ("Ein Denkstein des Vizersahotep aus der 19. Dynastie") has arranged in four groups the material referring to the cult of Ramesses II as a god:

1) "In the temples of Nubia Ramesses II appears himself in relation to his own divine person, which, is distinguished as a particular divine being, but never appears in the form of a statue". (This has been questioned by SÄVE-SJÖDERBERGH, op. cit., who has shown, contrary to Scharff's opinion, that the deity of the royal cult in Nubia and other places was mainly the statue erected in each temple, not the king himself, and that in the reliefs of the Nubian temples we should see the representation of a cult image of the king not the representation of the king as a living deity);

<sup>1</sup> Clère refers to the statues of the cult as colossi because they are called in the monuments or in documents as the "big statue (twt ʿ, mnw wr) of Ramesses II". In the stelae they are sometimes represented bigger than the adoring.

2) The ka of the king associated with other gods is invoked by officials in the *hꜥp dꜣ nswt* formula, the ka never being represented. (The instance mentioned by Scharff is that of the ka of Merneptah: L. D. III, 200a. A good example is the jamb published by SÄVE-SÖDERBERGH where the first charioteer of his majesty invokes Amun-Re, Mut, Khons, and the ka of the king, lord of the Two Lands *Wsr-Mꜣꜥ t-Rꜥ Stꜥ-n-Rꜥ* in the *hꜥp dꜣ nswt* formula. Moreover, SÄVE-SÖDERBERGH himself has argued convincingly that the ka of the king is sometimes represented. On the stela Nr. III of Wadi es Sebua (ASAE XI, p. 70 ff.) the ka of the king is invoked in the *hꜥp dꜣ nswt* formula and is also represented: once with the *nsw bꜣty* name *Wsr-Mꜣꜥ t-Rꜥ Stꜥ-n-Rꜥ* and a second time with the *sꜣ Rꜥ* name *Rꜥ mꜣꜣ mꜣꜣ 'Imn*;

3) The king makes offerings to his own statue;

4) The statue of the king is adored as a god by officials, the living king never being represented".

It seems clear that our stela is related to the second group, and in some way also to the fourth, but it has characteristics of its own. The adoration is not explicitly of the ka of the king, but of the god Ramesses II as embodied in his statue or cult image. Besides, the deified king is invoked alone, not in association with other gods. Several cases of direct invocation in the *hꜥp dꜣ nswt* formula of the living deified king (not explicitly of his ka) have been exemplified by SÄVE-SÖDERBERGH (op. cit.) as that of Hatshepsut, in the tomb of Tenuti (N. de G. DAVIES, "Studies presented to Griffith", plate 40, p. 233).

However, W. HELCK ("Zum Kult an Königsstatuen", JNES XXV 32 and foll., 1966) holds that the living king was not worshipped. Worship was paid to its ka, as "the royal eternal" ("das ewige königliche") acting from a Form that shows the king's external appearance but not its human being. Helck

urtner maintains that such instances in which the living king reveres his own statue and presents to it offerings like the Horbeit stelae- furnish evidence that the king's *ka* was believed to inhabit the statues and to act from within them. It acted from within the living king too, but -being "incarnate"- not as purely (nicht in der Reinheit wirksam sein konnte).

It is important to point out that in our stela the images of the gods invoked are the same found in the temple of Abu Simbel giving life to Ramesses II (R<sup>c</sup>mssw mry 'Imn): the falcon-headed sun god (fig.7) called "R<sup>c</sup>mssw p; ntr ';" (Room VI of the South side-rooms P.M. VII, p. 107, L.D. III, 191 f) and the sun god in human figure with the sundisc (Fig.8) over his head called "R<sup>c</sup>mss mry 'Imn ntr '; nb pt" (P.M. VII, p. 109, Entrance to vestibule, North Doorway, Thickness: L.D. III, 189 e). The only difference is that the gods of the stela of Aksha are sitting whereas those in the temple are standing. That we have here copies of statues or cult images may also be inferred from the fact that here, as in the statues of the stelae of Horbeit and those of the stela Nr. III of Wadi es Sebua, the deified Ramesses II is represented twice: once with the personal name (R<sup>c</sup>mssw mry 'Imn) and the other with his coronation name (Wsr-M; 't-R<sup>c</sup> Stp-n-R<sup>c</sup>) (As pointed out by Clère the colossi of the popular cult were four in number, distributed in two pairs-including one colossus with the coronation name and the other with his personal name. One pair showed the deified king standing; the other pair represented him sitting).

In spite of these similarities our stela has characteristics of its own the meaning of which is not easy to determine. The names of the deified king have no epithets, whereas in the stelae of Horbeit qualifications such as

Monthw of the Two Lands, Sun of Princes, Great God that Hears Prayers, The God beloved of Amun (Mn t w m t i wy, R c n h q i w, n f r c ; s d m n h w t, p i n t r m r y 'Imn ) are usual. But we find the name of Ramesses II on the left: W a r - M t - R c S t p - n - R c, preceded by the words 'Imn n, i. e. we have Ramesses' II coronation name attached to the name of Amun. This is unusual. We know that Ramesses II was specially fond of the new god Amun created with his personal name but not of such a god with his name of coronation.

"Amun (and Ptan, Pra, Sutekh) of Ramesses mery Amun" has been interpreted as an expression of the will of Ramesses II to link his name to certain great gods in order to become their lord or attach them to his service (NAVILLE, "Bubastis", 42), or as a display of egotism" (GARDINER, JEA XIX, p. 127). But Amun of Ramesses mery Amun does not appear in the monuments of Horbeit nor with the h t p d i n s w t formula. How are we to interpret the meaning of Amun of Usirma' r e c Setepen r e c in the h t p d i n s w t of our stela? It seems to me that this name may imply the pretension of Ramesses II to deify himself as Amun without losing his own personality. The situation may be compared to what Christophe has shown concerning the identification of the living King Sethi I with certain aspects of Amun-Re (La salle V du temple de Sethi Ier. a Gournah", BIFAO 49, p. 178).

On the other hand we may admit the possibility that we have here the h t p d i n s w t to Amun and to Ramesses II. But to do so we must assume that the sign n instead of being a genitive was a dative and has been transposed in order to arrange the hieroglyphs symmetrically, and that the text should read h t p d i n s w t n 'Imn W a r - M t - R c S t p - n - R c, an offering to the king to Amun and to Ramesses II (W a r - M t - R c



Stp-n-R<sup>c</sup>). But this seems to be very far fetched. Unfortunately the inscription on the left side behind Wp-wšwt is too much effaced to be of help, but what remains seems to indicate that we have there only a "giving praise to Wsr - Mj<sup>c</sup> t-R<sup>c</sup> Stp-n-R<sup>c</sup>" and no reference to the name Amon.

The corps of regiment to which Wepwawet belonged is not mentioned, but his attire is that of a soldier and we may suppose that he served at the local garrison. As has been shown by the excavation of the Franco-Argentine Expedition at the Sudan the temple of Aksha was enclosed within a walled town. "It must have been necessary to protect temples and their stores from robbers and this may have been the reason for the cities being walled at Sesibi, Amara West, Sulb and Aksha, all of the left margin of the Nile" (KUSH XII). The name Wepwawet is mentioned in Ranke (PN) as belonging to the period between the Middle Kingdom and the Empire. It is cited by Ranke in compound names of the Middle Kingdom and the Empire (PN I, 77). Wepwawet appears in our stela as standard-bearer - a title found in the army - and as flabellum-bearer (ḥbš bḥt), an office accomplished about the person of the Sovereign, not on the army. (R. O. FAULKNER, "Egyptian Military Standards", JEA 27, p. 12 ff.) How is to explain this duality? ČERNÝ has shown (BIFAO 27 159 ff.) that at Deir el-Medineh, flabellum-bearers are represented, at the processions of Amenophis I, accompanying the statue of the King, and that a ḥbš bḥt is found among the workers composing the body of priest of deified Amenophis I. We may think that Wepwawet, besides his rôle of standard-bearer in the local garrison performed the priestly fonction of ḥbš bḥt perhaps in some religious fraternity for the local cult of Ramesses II as god.



Fig. 1 The temple of Aksha.  
Relief on the southern jamb of the pylon



Fig. 2 Lintel from the temple of Aksha



Fig. 3 The stela Aksha 505. Drawing



Fig. 4 Pelizaeus-Museum Nr. 427,  
from Horbeit



Fig. 5 Pelizaeus-Museum Nr. 397,  
from Horbeit



Fig. 6 Stela of the "Standard-bearer of the Lord of the Two Lands at the Regiment Sun of Princes"

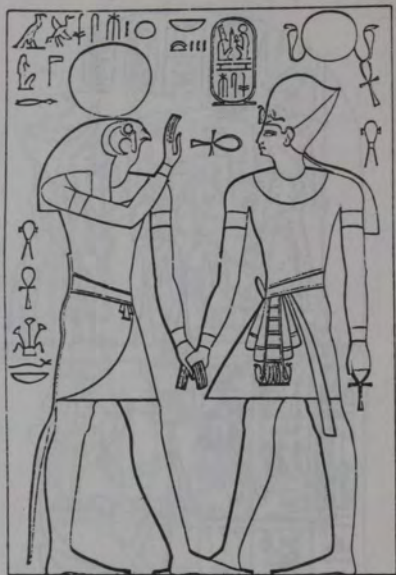


Fig. 7 Stela from Abu Simbel





Fig. 8 Stela from Abu Simbel

## LIST OF ILLUSTRATIONS

Plate 1: The stela Aksha 505

Fig. 1 : The temple of Aksha. Relief on the southern jamb of the pylon (L.D. III, 191 n).

Fig. 2 : Lintel from the temple of Aksha (Photo by A. Vila; design by M. Jacquemin).

Fig. 3 : The stela Aksha 505. Drawing by P. Fuscaldo.

Fig. 4 : Stela Nr. 427 from Horbeit, at Hildesheim in the Pelizaeus-Museum. "Doorkeeper of the Lord of the Two Lands". Connected by Clère with the "Doorkeeper of the Regiment of Ramesses-Miamun beloved on Monthu" mentioned in a stela of the same time at the British Museum (Drawing from G. ROEDER, "Ramses II als Gott", ZÄS LXI, 1926, Plate V, 1, by P. Fuscaldo).

Fig. 5 : Stela Nr. 397 from Horbeit, at Hildesheim in the Pelizaeus-Museum. Trumpeter in soldier's army in adoration before "Ramesses II Monthw of the Two Lands" (Drawing from ROEDER, op. cit., Plate V, 2, by P. Fuscaldo).

Fig. 6 : Stela of the "Standard-bearer of the Lord of the Two Lands at the Regiment Sun of Princes". In the upper register Ramesses II makes an offering to his own statue (Drawing from J. J. CLÈRE, "Nouveaux documents relatifs au culte des colosses de Ramsès II dans le Delta". KEMI XI, 1950, Plate III A, by P. Fuscaldo).

Fig. 7 : Stela from Abu Simbel (L.D. III, 191 f).

Fig. 8 : Stela from Abu Simbel (L.D. III, 189 e).

AS DIVINIDADES ASIATICAS EN EGIPTO,  
 ESHEP Y QADESH EN DEIR EL-MEDINA

por P. FUSCALDÒ

Con la política expansionista de Egipto desde los comienzos de la dinastía XVIII y la formación del vasto imperio colonial en Asia, se producen una serie de fenómenos de contacto e influencia entre la civilización egipcia y la de Siria y Palestina. Esas relaciones no son nuevas -datan del comienzo del período histórico- pero ahora se intensifican y empieza a formarse una mentalidad adecuada a la recepción y transmisión de los fenómenos culturales. Los agentes de este proceso son los soldados egipcios que participaron en las campañas militares, los funcionarios egipcios asentados en Asia, y los extranjeros trasladados a Egipto. Los habitantes de Siria y Palestina llevan a Egipto sus creencias y las siguen practicando allí, especialmente en Peru-nefer, Deir el Medina y el Fayum, asiento de las principales colonias asiáticas. La expansión de estos cultos dentro de Egipto así como los nuevos modos de vida, debe de haberse producido partiendo de estos núcleos al mismo tiempo que los extranjeros se egipciaban, y por la continuidad -en Egipto- de las nuevas prácticas adquiridas en Asia por los soldados y los funcionarios e

\* Trabajo presentado en el XXVIII INTERNATIONAL CONGRESS OF ORIENTALISTS, Canberra, Australia, en enero de 1971, con el título de "Asiatic Deities in Ancient Egypt. Their Reception in the Private Cult".

gipcios<sup>1</sup>.

Esas divinidades asiáticas, Baal, Anat, Astarte, Reshep, Qadesh, Hauron, aparecen en diferentes momentos del Imperio Nuevo, algunas se dan sólo en un ámbito -el real o el particular- otras presentan caracteres diferentes según el ámbito en donde fueron adoradas<sup>2</sup>.

Reshep y Qadesh son dos de las divinidades asiáticas que más han gozado de la adoración popular, en especial en Deir el Medina, durante la época ramésida.

Reshep tiene en Asia el carácter de un dios de la pestilencia asimilado a Apolo en época tardía<sup>3</sup>; y por ende, de dios destructor<sup>4</sup>. Es el equivalente del mesopotámico Nergal, inclusive como dios de los muertos, y de Baal, Hadad y Mikal como dios atmosférico<sup>5</sup>. En Egipto Reshep aparece invocado sólo o formando tríadas junto con Min y Qadesh.

Las estelas de Deir el Medina, en donde Reshep figura como el único dios adorado, son las siguientes: Museo Británi-

1 Las relaciones de Egipto con el Asia Occidental han sido estudiadas por H. HELCK, "Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend vor Christus", 1962.

2 Sobre las divinidades asiáticas en Egipto, véase HELCK, op. cit., pág. 482 y sig. y "Zum auftreten fremder Götter in Ägypten", en Oriens Antiquus V, fasc. 1 (1966), pág. 1-14, y R. STADTMANN, "Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten" 1967.

3 En las inscripciones bilingües de Idalion y de Tamassus, en Chipre. "Corpus Inscriptionum Semiticarum" I, i, 89.

4 En hebreo la palabra "rēp" significa "llama", "fuego destructor". Deuteronomio XXXII, 24; Job V, 7; Salmos 78 y 48; Hebreo III, 5.

5 C. GORDON, "Ugaritic Literature", 1949; G. DRIVER, "Canaanite Myths and Legends", 1956; W. ALBRIGHT, "Archaeology and Religion of Israel", 1953.

No.264, estela del Museo Fitzwilliam en Cambridge, fragmento de la estela de Ramose, Museo Calvet No.16 en Avignon y la estela de Hesu-nebef.

La estela del Museo Británico<sup>6</sup> fue dedicada por un servidor del "Lugar de la Verdad", Pashed, con el pedido de "hacer oración a Reshep, besar el suelo al dios grande, para que él dé vida, salud, fuerza, clarividencia, favor y afecto, duración de vida, sirviendo a su ka" (rdt i;w n Ršpw sn ts n ntr ʕ; di.f 'nh wđ; snb spd-ḥr ḥsw mrt 'ḥ'w šmsw kš.f).

El texto de la estela del Museo Fitzwilliam es similar y fue donada por un Pashed, también servidor de St-Mꜣt<sup>7</sup>. De la tercera estela sólo se ha conservado la representación de Reshep y la inscripción dedicatoria: "hecha por el escriba del 'Lugar de la Verdad'" (i.r.n sš m St-Mꜣt) <sup>8</sup>. En la del Museo Calvet<sup>9</sup>, Hay invoca a Reshep como "dios grande" (ntr ʕ), y Hesu-nebef como "dios grande" y "señor del cielo" (nb pt)<sup>10</sup>; Las representaciones de Reshep en estas estelas son similares: lleva la corona coniforme adornada con la cabeza de la gacela y dos cintas que cuelgan hacia atrás; en la mano las armas (escudo, maza o lanza) (fig.1).

Si comparamos las estelas mencionadas y aún otras simila-

6 H.HALL, "Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the B. M.", part.VII, 1925, lám.41.

7 J.M.JANSSEN, "Une stèle du dieu Rechef à Cambridge", en C. d'E., año 25, No.50(1960), fig.18. El texto es el siguiente: "rdt i;w n Ršpw ntr ʕ di.f 'nh wđ; snb n k; n sdm-š m St-Mꜣt P; -šd...".

8 J.LEIBOVITCH, "Un fragment de stèle dédié à Rechef", en ASAE 44(1944), lám. XLV y pág.489.

9 J.LECLANT, "Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes", en Syria XXVII(1960), fig.7.

10 R.V.LANZONE, "Dizionario di mitologia egizia", 1881-1885, Lám. CCXXXII, 2.



Fig. 1 Estela dedicada por Hsw-nb.f

provenientes de otras partes de Egipto<sup>11</sup>, el epíteto que lleva Reshep es el de ntr " ("dios grande"). Están dedicadas a extranjeros o por egipcios, las fórmulas empleadas no difieren de las usadas para otras divinidades egipcias. Se le concede el otorgamiento de una larga vida. La representación, especialmente por la corona coniforme y la cabeza de la gacela, típicamente asiática.

Hay otras representaciones de Reshep sobre pequeños objetos que dan una clara idea de la expansión de su culto en la colonia de Deir el Medina. Encontramos así un amuleto en forma de estela con la figura usual con que aparece en las estelas del lugar<sup>12</sup>, un escarabajo donde el dios, que lleva el disco solar sobre la corona coniforme, mata con su lanza una enorme serpiente<sup>13</sup>, un ostracón encontrado en la tumba de Ramsés VI<sup>14</sup>, un escarabajo con la figura de Reshep<sup>15</sup>. Los amuletos tienen un carácter mágico y protegen a su portador contra los peligros de accidentes, enfermedades y fuerzas malignas.

Si tenemos en cuenta el carácter de Reshep en Asia como dios de la peste, y por oposición, de dios sanador o

11 Estela del Instituto Oriental de Chicago No. 10569 (ANEP No. 476), estela de Wadi es Sebua (LEIBOVITCH, "Quelques nouvelles représentations du dieu Reshep", en ASAE 39 (1939), lám. XIX, 1), Museo de El Cairo No. 70222 (LEIBOVITCH, op.cit., en ASAE 39, lám. XVI), estela menfita (LEIBOVITCH, "Un fragment de stèle dédiée à Reshep", en ASAE 44, fig. 60).

12 En ASAE 39, lám. XV, 1.

13 CASSIRER, "A Scarab with an early Representation of Reshep", en JEA 45 (1959), lám. I, abajo.

14 Museo de El Cairo No. 25063. M. MÜLLER, "Egyptological Researches", 1906, vol. I, lám. 41, 3.

15 Estrasburgo No. 1477. W. SPIEGELBERG, "Neue Reschep-Darstellungen", en OLZ, año 11, No. 12 (1908), fig. 3 a y b.

salvador, el que presenta en las estelas votivas y en los amuletos de Deir el Medina confirma su naturaleza de dios sanador o salvador<sup>16</sup>. Los egipcios tenían una divinidad popular, Shed, también dios sanador, a quien se recurre por medio de amuletos donde se manifiesta su fuerza mágica contra el conjuro. Aparece armado luchando contra serpientes<sup>17</sup>, escorpiones, cocodrilos o leones<sup>18</sup>. La gacela, animal tifónico por excelencia, aparece como emblema de Reshep y de Shed. Encontramos así una divinidad asiática adorada en Egipto con ese carácter de un dios sanador o salvador. El hecho de que existiera en Egipto una divinidad popular con ese carácter-Shed-dioses invocados contra los males y los conjuros en los textos mágicos<sup>19</sup>, no impide que se incluya a otra divinidad que siempre podría aportar algo nuevo al ámbito de acción de los dioses de su naturaleza<sup>20</sup>.

16 En las creencias religiosas de los pueblos del Cercano Oriente, dioses que son hermanos aparecen como antagónicos, presentando principios opuestos -Osiris y Seth-, o en una misma divinidad se combinan caracteres opuestos: Ishtar es la diosa de la guerra y del amor, Ahuramazda encierra en sí mismo el principio del bien y del mal.

17 Amuleto del Museo de Berlín No. 89 20, en H. BONNET, "Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte", 1952, fig. 164.

18 Carácter similar tienen las "estelas de Horus sobre los cocodrilos". J. VANDIER, "La religion égyptienne", 1949, pág. 230-231 y BONNET, op.cit., s.v. "Horusstele".

19 BONNET, op.cit., s.v. "Zauber".

20 En Egipto se recurre a la ayuda de una diosa extranjera en tres oportunidades, a causa de alguna enfermedad:

1o.- la estatua de la Ishtar mesopotámica, diosa de la guerra y del amor, y al mismo tiempo divinidad curativa, fue enviada a Egipto por el rey Tushratta de Mitanni, a pedido de Amenofis III y, aparentemente, permaneció un tiempo en el templo de Ptah en Menfis. Por el contenido de la carta No. 236 (la nota 20 continúa en la página siguiente)



Las estelas en las que aparece Reshep junto con Min y Qa-

ntinuación de la nota 20)

La segunda vez que va a Egipto la estatua de esta diosa :  
 ... En verdad, en tiempo de mi padre ... la señora fue al  
 país y fue reverenciada cuando residió allí anteriormente...  
 ...MERCER, "The Tell el Amarna Tablets", 1939, vol. I, pág. 93-  
 94), y Tushratta aclara que "... Ishtar es mi divinidad, no  
 es la divinidad de mi hermano (Amenofis)...".

30.- en una estatua de basalto que representa a un hombre  
 erodillado, el donante Ptah-ankh, servidor del sumo sacer-  
 dote de Ptah en el templo de Menfis, invoca a dos divinidad-  
 es extranjeras, Qadesh y "Astarte de Kharu" ( E. von BERG-  
 MANN, "Inschriften Denkmäler der Sammlung ägyptischer Altert-  
 ümer des Oesterreiches Kaiserhauses", en Rec. de trav. VII  
 (1885-1886), pág. 196).

31.- estela de Copenhague dedicada por Hem, que aparece re-  
 presentado con una pierna deformada. La diosa invocada, "As-  
 tarte de Kharu", no figura en la escena (H. RANKE, "Ishtar  
 als Heilgöttin in Ägypten", en "Studies presented to Grif-  
 fith", 1932, lám. 66).

Ranke (op. cit.) ha hecho un estudio de estos tres docu-  
 mentos, cuyas conclusiones las podemos resumir de la siguien-  
 te manera: el nombre de la diosa, que en la estatua está escri-  
 to "sty-hr" (𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠) y en la estela "str-hr" (𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠), debe leerse Ishtar y no Astarte como interpretaban von  
 Bergmann y Madsen que publicaron respectivamente la estatua  
 y la estela. En los dos casos falta la "t" al final que es la  
 grafía de Astarte en los monumentos del Imperio Nuevo y del  
 período tardío. La lectura es Istar o mejor 'Istar con el 'yin  
 de la vieja forma semítica. Esta divinidad, masculina en Ara-  
 bia del Sur, es allí "ttr", equivalente a "Star". Astarte  
 nunca recibe el añadido de "hr". Kharu se refiere aquí a Mitanni. As-  
 tarte no tuvo en Siria y Palestina el carácter de diosa de  
 la fertilidad o de diosa curativa. Se trataría de la Ishtar  
 aurea, es decir de Ishtar diosa de la guerra, de la fer-  
 tilidad y del amor, bien conocida por numerosos documentos  
 mesopotámicos y adorada en el reino mitanio. Esto permitiría  
 deducir una relación entre esta diosa con la Ishtar de Nini-  
 ve de la carta de Tushratta. Nada nuevo se puede agregar al  
 planteo del problema que hace Ranke. No creemos correcta la  
 teoría de Stadelmann (op. cit., pág. 107) que ve en esta divini-  
 (la nota continúa en la página siguiente)

desh, formando la tríada de la fertilidad y del amor, son las conservadas en los siguientes museos: Gliptoteca Ny Carlsberg: Cat. 1908 E 536, Viena No. 14, Británico No. 817, 646 y 650.0 Louvre C 86, Turín No. 1601 (= No. 170) y El Cairo (sin número).

La estela de la Gliptoteca de Copenhague<sup>21</sup> conserva un relieve bastante borroso de la tríada. En el centro Qadesh, parada sobre un león, desnuda, con el tocado hatórico y un ramo de flores en la mano. A un lado Resnep, barbado y con la a

(continuación de la nota 20)

dad una forma local egipcia de la Astarte/Ishtar nurrea.

Posiblemente la identificación de la Ishtar hures con Sekhmet habría determinado su localización en Menfis. Sekhmet, diosa egipcia, compañera de Ptah, ha sido una divinidad guerrera y curativa desde el Imperio Antiguo a juzgar por el título de "sacerdotes de Sekhmet" que llevan varios médicos de esa época. Allí, en Menfis, se habría colocado la estatua de Ishtar de Ninive mientras permaneció en Egipto, la estela de Rem y la estatua de Ptah-ankh.

Un caso inverso es el envío de la estatua del dios egipcio Khonsu al país de Bakhtan en la época de Ramsés II, con el objeto de curar a la princesa Bentrekh. La inscripción conservada sobre una estela (Museo del Louvre C 284) reproduciría una leyenda popular que tomó la forma de un documento oficial durante la época de este rey, pero la estela misma es de época tardía (G. LEFEBVRE, "Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique", 1949, pág. 221 y sig.; TRES -- SON, "La stèle égyptienne de Bakhtan", en RB 42, 1933).

Tenemos otros casos en que se recurre a una divinidad extranjera o ajena en las mismas circunstancias. En 2 Reyes I, 1-4, se menciona la consulta que hace Ocozías, rey de Israel, al dios de Ecrón, para saber si sanará de su enfermedad. El profeta Elías le responde: "¿No hay dios en Israel que vayas a consultar a Baal Zebub, dios de Ecrón?". En Mari, un niño enfermo es llevado a Alepo para ponerlo bajo la protección del dios local, Addu (F.M. TOCCI, "La Siria nell'età di Mari", 1960, pág. 53).

21 O. KOEFOED-PETERSEN, "Les stèles égyptiennes", 1948, lám. 49.

corona conforme; al otro Min con la corona de plumas<sup>22</sup>. Este documento, de procedencia desconocida, data de la época asirio-babilónica.

Es similar la escena de la estela de Viena<sup>23</sup> aunque con algunas variantes. Qadesh lleva sobre el tocado hatórico el disco solar y la luna creciente. Min está representado en la forma habitual, itifálico, y Reshep con la corona conforme adornada con la cabeza de gacela. Esta figura no fue esculpida, sino dibujada solamente. Sobre cada una de las divinidades aparece su nombre.

De la estela No.817 del Museo Británico<sup>24</sup>, sólo se ha conservado un fragmento con las figuras de Min y de Qadesh. El dios, de pie, itifálico, con una corona de plumas combinada con el disco solar y la luna creciente; detrás aparece un altar con el huerto de lechuga. La diosa sujeta en sus manos serpientes y lotos. Reshep estaría representado en el fragmento que falta. La estela No.646<sup>25</sup> tiene en el registro superior un relieve de gran belleza. En el centro Qadesh, de frente, parada sobre un león. En las manos lleva flores y serpientes. Reshep y Min parados sobre pedestales o pequeños pilares. El primero está representado con rostro asiático, sosteniendo sus cabellos con una vincha, y lleva la cabeza de gacela sobre la frente. En la mano derecha tiene una lanza con la punta hacia arriba, pero apoyada en el suelo; en la izquierda el signo de vida. La figura de Min es similar a la de la

22 KOEFOED-PETERSEN, op.cit., pág.38, considera que se trata del dios sirio Min-Tammuz, pero no hay nada en la estela que así lo indique.

23 von BERGMANN, op.cit., pág.190.

24 LEIBOVITCH, "Kent et Qadech", en Syria XXXVIII (1961), pág. 23 y lám. I, 2.

25 Ibidem, pág.23, lám. I, 1; ANEP, lám.473.

estela de Copenhague. El nombre de Qadesh está algo borroso.  
 26. Las otras inscripciones que figuran en este registro son:  
 "Reshep, dios grande, señor del cielo, gobernante de los dioses"  
 (Ršpw nšr 'š nb pt ḥkš; nšrw): "Min, el grande, alto de  
 plumas, uno que levanta el brazo, el que se reposa sobre la  
 escalera" (Mnw wr ḥš; šwty f; ' ḥtp ḥr ḥtyw). En el registro  
 inferior aparece el conante de la estela, Kaka, haciendo adora-  
 ción a la diosa Anat, representada como una divinidad guer-  
 rera. La tercera estela del Museo Británico, la No. 650<sup>27</sup>,  
 conserva la trífida pintada aunque bastante borrosa. Fue dedi-  
 cada por Hor, funcionario de la necrópolis tebana, que aparece  
 en el registro inferior. Junto a él están su mujer y un  
 niño, probablemente su hijo. Según LEIBOVITCH, la mujer se-  
 ría una extranjera a juzgar por el nombre Tš ḥr(w), es de-  
 cir, "la palestinese"<sup>28</sup>.

La escena de la estela del Louvre C 86<sup>29</sup> es muy similar a  
 la No. 646 del Museo Británico. Las inscripciones dan los nom-  
 bres y epítetos de los dioses: "Qadesh, señora del cielo, da-  
 ma de todos los dioses" (Ḳdš nbt-pt ḥnwt nšrw nbw); "Min-Amón,  
 grande de poder en su trono, dios grande" (Mnw-'Imn 'š; pḥty nš  
 st. f wrt nšr); "Reshep, dios grande, señor hasta la eter-  
 nidad, gobernante eternamente, señor de [...] poder en medio de  
 la Eneada" (Ršpw nšr 'š; nb r nḥḥ ḥkš; dt nb [...] pḥty m-ḥnw

26 Del nombre de la diosa se distinguen con claridad algunos  
 signos: "k", "t" y el determinativo de divinidad. Luego se  
 lee "nb pt" ("señora del cielo"). Leibovitch traduce el nom-  
 bre "Kent", pero -según Helck ("Beiträge zu Syrien und Palä-  
 stina in altägyptischen Zeit", en AfO XXII, 1968-1969, pág. 23)-  
 es una forma corregida del nombre de "Ḳdš".

27 LEIBOVITCH, op.cit., en Syria XXXVIII, pág. 27.

28 Ibidem, pág. 27.

29 ANEP No. 474.

est). El donante (jwy es un servidor de la necrópolis tebana que figura en el registro inferior junto con su hijo Dw<sup>2</sup>. En el reverso de la estela, están representadas la esposa y las cuatro hijas del donante.

En la estela de Turín No. 1601<sup>30</sup> es "Qadesh, la señora del cielo, dama de todos los dioses, el ojo de Ra que no tiene igual" (Kdš nbt pt ḥnwt nṛw nbw irt R<sup>c</sup> nn swt st); "Min-Amón, el toro de su madre, señor del cielo" (Mnw-'Imn k| mwt. f nb n); "Reshep, dios grande, señor del cielo, gobernante de la inmundicia, señor de eternidad" (Ršpw nṛ ' ; nb pt ḥkṣ psgt nb ḥb). Esta estela fue donada por Ramesu que aparece en la parte inferior de la misma junto con su mujer, Mwt-wy.

La estela del Museo de El Cairo<sup>31</sup> es anepigráfica. En el centro Qadesh, desnuda, parada sobre un león, con lotos y serpientes en la mano, entre Reshep a su derecha y una mujer a la izquierda. Esta última, posiblemente la donante, aparece esculpida sobre la figura borrada de Min, de cuya representación se ha conservado el miembro viril.

Qadesh es adorada en Egipto formando una tríada con Reshep y Min -el dios egipcio de la fecundidad y del erotismo- o bien sola<sup>32</sup>. En los documentos sobre esta tríada -que sólo se da en Egipto- antes mencionados encontramos los siguientes elementos comunes:

30 LANZONE, op.cit., lám. CLXXXI y pág. 1195.

31 MÜLLER, op.cit., I, lám. 41,2; ANEP No. 470.

32 Entre las estelas en las que Qadesh es adorada como única divinidad tenemos: estela de la Colección Golenischeff (LEIBOVITCH, en Syria XXXVIII (1938), lám. II, 2), Berlin No 21626 (AOB 276), Museo de El Cairo (MÜLLER, op.cit., I, lám. 41, 1), Museo Británico No. 60308 (I.E.S. EDWARDS, "A Relief of Qadshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection", en JNES XIV, No. 1: 1955, lám. IV).



Fig. 2 Estela del Museo de Turín No. 1601

Qadesh aparece en medio de la estela, desnuda, de frente, generalmente parada sobre un león, con el tocado hatórico comado o no con el disco solar y la luna creciente, sujetando en sus manos lotos y serpientes..

La representación de Min es la usual en la iconografía egipcia: un dios itifálico, con corona de plumas, un látigo en la mano y un huerto de lechuga a su espalda.

Reshep figura de pie, barbado, con la corona coniforme, a veces adornada con dos cintas que caen hacia atrás, y la cabeza de la gacela sobre la frente. En la mano lleva la lanza apoyada en el suelo con la punta hacia arriba y el signo de vida (fig.2).

Las inscripciones que acompañan las escenas son: "Qadesh, señora del cielo, dama de todos los dioses"; "Min, señor del cielo, toro de su madre"; "Reshep, dios grande, señor del cielo".

Las poblaciones del Cercano Oriente han tenido desde época muy remota -algunas estatuillas de arcilla en Anatolia se remontan al 7o. milenio- un culto a la "diosa madre", diosa de la fecundidad y del amor vinculada con el ciclo de las estaciones, con un esposo o amante. Esto se conoce ampliamente por documentación arqueológica y epigráfica<sup>33</sup>. La forma más primitiva es la de una diosa desnuda con los caracteres sexuales femeninos exageradamente desarrollados.

En Siria y Palestina se han encontrado numerosos amuletos en forma de placas o de estatuillas de arcilla en donde aparece representada una diosa desnuda<sup>34</sup>. En los textos ugaríticos encontramos tres diosas: Asherah, mujer de El y cabe

<sup>33</sup> PRZYLUKI, "La grande Déesse", 1950, pág. 23-79; JAMES, "Le culte de la Déesse-Mère", 1960, passim y "La religion préhistorique", 1959, cap. VI y VII.

<sup>34</sup> ANEP No. 469.

za del panteón, mencionada frecuentemente en la Biblia; Anat, mujer de Baal, diosa madre y virgen a la vez; y Astarte, poco citada en estos documentos, pero a la que se hace frecuente referencia en la Biblia y en las inscripciones fenicias del primer milenio como diosa guerrera y del amor<sup>35</sup>. El carácter similar que presentan Asherah, Anat y Astarte en la literatura y en la arqueología determina que en las representaciones que encontramos en los países extranjeros sus caracteres se combinen y se confundan o fusionen. Un caso interesante es la estela del Winchester College, donada por Neferhotep, servidor del "Lugar de la Verdad", en la que Qadesh -representada en la forma usual en que la encontramos en Egipto- lleva el nombre compuesto de  $\text{ḳdš} \text{-'ntt}$  ("Qadesh-Astarte-Anat")<sup>36</sup>. De las tres diosas, la que ha tenido más auge en el ámbito popular egipcio es Asherah, bajo el nombre de Qadesh, "lo sagrado", "la santa" o "la prostituta sagrada"<sup>37</sup>.

En Egipto existían divinidades de la fecundidad. Tenemos el caso de Min, dios de la fecundidad y del erotismo, pero ninguna diosa con ese carácter. Hathor fue una diosa del amor, pero diosa madre, no divinidad erótica, y como tal a ella es asimilada Anat en Pi-Ramses<sup>38</sup>. La incorporación de Qadesh al panteón egipcio como diosa de la fecundidad, adorada por extranjeros radicados en el país o por los mismos egipcios, no implica que mantenga en forma efectiva su carácter cananeo de diosa de la fecundidad, vinculada con el ciclo

35 En Egipto, en el ámbito oficial, Anat y Astarte aparecen como divinidades guerreras.

36 EDWARDS, *op. cit.*, pág. 49 y lám. III.

37 W. F. ALBRIGIT, "Archaeology and the Religion of Israel", 1953.

38 P. MONTET, "Les nouvelles fouilles de Tanis (1929-1932)", 1933, lám. XLVII (2), LIV, LV (2) y pág. 108.



estas estaciones, sino que ese carácter juega más bien un papel tradicional, conservador. En Canaán, el símbolo de la fecundidad femenina era la ashera (en plural asherim) o árbol sagrado, el principio de la vida nutrido o fecundado por la lluvia, el dios atmosférico Baal, representado en los santuarios cananeos por el pilar erguido o *maššeba*<sup>39</sup>. En Egipto juega su naturaleza de diosa erótica sin ninguna relación con el ciclo de las estaciones, el equivalente femenino de Min. Si bien nada se puede deducir de las inscripciones de las estelas egipcias, por el tipo de representación -la diosa desnuda, las serpientes y los lotos, el disco solar y la luna creciente; Min itifálico y el huerto de lechuga<sup>40</sup>- y el papel desempeñado por Qadesh, Min y Reshep, se los invocaría como divinidades propiciatorias de la fecundidad femenina.

Encontramos así en el Egipto del Imperio Nuevo, en el ámbito popular, el culto a dioses extranjeros como Qadesh, diosa de la fecundidad y del amor, adorada sólo o junto con Min y Reshep, y Reshep, dios sanador o salvador y del amor. Muchos de estos documentos provienen de Deir el Medina, donde estaba instalada una colonia de sirios que trabajaban en las necrópolis tebanas. Y de allí proviene también una colección de textos, ex-votos en papiros o en piedra, que forman un corpus denominado La religión de los pobres<sup>41</sup>.

39 JAMES, "The Tree of Life", 1966, pág. 32 y sig., "Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien", 1960, pág. 58; PRZYLUCKI, "La grande Déesse", 1950, pág. 89-90.

40 Sobre el tema véase ELIADE, "Traité d'histoire des religions", 1959, *passim*.

41 Los textos fueron publicados por ERMANN, "Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt", 1911 y por MASPERO en Rec. de trav. II y IV.

El estudio de estos textos, que datan de la época ramésida, es fundamental para conocer un aspecto de la religión egipcia que se da solamente en ese lugar y en esa época. Entre los numerosos textos se encuentra la estela del Museo de Berlín No. 23077<sup>42</sup>, un himno de alabanza a Amón dedicado por Nebra. He aquí el texto:

Dice Nebra:

"Haré himnos en su nombre,  
lo alabaré hasta lo alto del cielo  
y lo ancho de la tierra.  
Proclamaré su poder al que navegue río abajo  
y al que viaje aguas arriba.  
¡Guardaos de él!  
Anunciadlo al hijo y a la hija,  
al grande y al pequeño,  
proclamadlo generaciones y generaciones,  
a aquellos que no existen aún.  
Proclamadlo a los peces en la corriente  
y a las aves en el cielo.  
Anunciadlo a quien no lo conoce y al que lo conoce;  
¡Guardaos de él!  
Tú eres Amón, el señor del que está en silencio,  
que viene a la voz del humilde.  
Te llamo cuando estoy en angustia  
y tú vienes para salvarme,  
para que des aliento al que está en desgracia,  
para salvarme porque estoy aherrojado.  
Tú eres Amón, Señor de Tebas,  
que salvas aún al que está en el Mundo Inferior,  
porque tú eres compasivo;  
si uno te invoca,  
eres tú que vienes de lejos".

El texto indica por qué Nebra imploró a Amón:

"Hizo himnos a su nombre,  
a causa de la grandeza de su poder.  
Hizo humildes súplicas delante de él.

42 A. ERMAN, "Denksteine aus der thebanische Gräberstadt", 1911, pág. 1087-1097; B. GUNN, "The Religion of the Poor in Ancient Egypt", en JEA III (1916), pág. 83 y sig.

en la presencia del país entero,  
 por el dibujante Nekhtamon, justificado,  
 que yacía enfermo a la muerte,  
 que estaba bajo el poder de Amón por su pecado.  
 Aunque el servidor está dispuesto a hacer el mal,  
 sin embargo está el Señor dispuesto a ser compasivo.  
 El Señor de Tebas no pasa el día entero enojado,  
 su enojo se termina en un momento, sin dejar residuos.."

parte final muestra la dedicación de la estela:

"Haré este monumento en tu nombre,  
 y consignaré para ti sobre él este himno.  
 Porque tú me salvaste al dibujante Nekhtamon.  
 Así dije yo, y tú me escuchaste.  
 Ves, pues, que hago lo que había dicho.  
 Tú eres un Señor para quien te invoca,  
 contento en la Verdad, ¡oh Señor de Tebas!".

Es un himno de alabanza a Amón en agradecimiento por haber hecho recuperar la salud a un hijo del donante, a Nekhtamon. Allí el hombre se considera humilde e ignorante, que ha sido castigado por la divinidad al cometer un pecado -en este texto el castigo es una enfermedad. Pero ha implorado al dios, y como el dios es misericordioso lo perdona y lo cura.

Las divinidades invocadas en este y en los otros textos de Deir el Medina son viejas divinidades egipcias: Amón, Isis, Mertseger, Ptah, Khonsu, Ra. No figuran ninguna de los dioses asiáticos sanadores, salvadores o del amor adorados en el lugar, como Reshep y Qadesh. Lo nuevo es su contenido: la idea de la responsabilidad individual y de la justificación por la fe. El hombre pecador es perdonado porque cree en la bondad y misericordia divina.

Si comparamos el contenido del himno de Nebra con el salmo 30, vemos que son similares:

- vs. 1. "Te glorificaré, oh Yahvé, porque me has exaltado,  
 y no permitiste que mis enemigos se alegraran de mí.  
 2. Yahvé Dios mío,  
 a ti clamé, y me sanaste.

3. Oh Yahvé, hiciste subir mi alma del Seol;  
me diste vida, para que no descendiese a la sepultura.
4. Cantad a Yahvé, vosotros sus santos,  
y celebrad la memoria de su santidad.
5. Porque un momento será su ira,  
pero su favor dura toda la vida.  
Por la noche durará el lloro,  
y a la mañana vendrá la alegría.  
.....
8. A ti, oh Yahvé, clamaré,  
y al Señor suplicaré.
9. ¿Qué provecho hay en mi muerte cuando descienda a la  
/sepultura?  
¿Te alabará el polvo? ¿Anunciará tu verdad?
10. Oye, oh Yahvé, y ten misericordia de mí;  
Yahvé, sé tú mi ayudador.
11. Has cambiado mi lamento en baile;  
desataste mi cilicio, y me ceñiste de alegría.
12. Por tanto, a ti cantaré, gloria mía y no estaré  
/callado.  
Yahvé Dios mío, te alabré para siempre".

Lo mismo ocurre con el salmo 32:

- vs. 1. "Bienaventurado aquel cuya transgresión ha sido per-  
/donada y cubierto su pecado.
2. Bienaventurado el hombre a quien Yahvé no culpa de  
/iniquidad  
y en cuyo espíritu no hay engaño.
3. Mientras callé, se envejecieron mis huesos  
en mi gemir todo el día.
4. Porque de día y de noche se agravó sobre mí tu mano;  
se volvió mi verdor en sequedades de verano.
5. Mi pecado te declaré, y no encubrí mi iniquidad.  
Dije: confesaré mis transgresiones a Yahvé;  
Y tú perdonaste la maldad de mi pecado.  
.....
10. Muchos dolores habrá para el impío;  
mas el que espera en Yahvé, le rodea la misericor-  
/dia ... "43.

Ambos salmos, el 30 y el 32 son salmos penitenciales. El mismo carácter tiene un himno mesopotámico llamado Plegaria a todo dios. El texto extractado es el siguiente:

- .....
- (4) "Que el dios a quien conozco o no conozco se apacigüe  
/respecto a mí.
- (5) Que la diosa a quien conozco o no conozco se apacigüe  
/respecto a mí.
- (6) Que el corazón de mi dios se apacigüe respecto a mí;
- (7) Que el corazón de mi diosa se apacigüe respecto a mí.  
.....
- (19) En la ignorancia he comido lo que está vedado por  
/mi dios;
- (20) En la ignorancia he puesto el pie sobre lo que está  
/prohibido por mi diosa;
- (21) Oh Señor, mis transgresiones son muchas; grandes son  
/mis pecados.  
.....
- (26) La transgresión que he cometido, en verdad no la sabía;
- (27) El pecado que he cometido, en verdad no lo conocía.  
.....
- (32) Cuando la diosa se encolerizó conmigo, me causó  
/la enfermedad.  
.....
- (35) Aunque constantemente busco ayuda, nadie me ayuda.  
.....
- (56) El pecado que he cometido, conviértelo en bondad;
- (57) La transgresión que he cometido, haz que la lleve  
/el viento.  
.....
- 63) Elimina mi transgresión y cantaré tu alabanza... "44.

El primero que estableció un paralelismo de fondo y de forma entre el himno a Nebra y el salmo 30 fue GINSBERG, en *Psalms and Inscriptions of Petition and Acknowledgment* ( en

44 ANET pág. 391-392. Es una copia, proveniente de la biblioteca de Asurbanipal, de un viejo texto escrito en un dialecto súmerico, emesal, con intercalación de traducción acadia. Sobre los himnos súmerico-acadios, FALKESTEIN-von SODEN, "Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete", 1953.

Louis Ginsberg Jubilee Volume, 1945, pág. 150 y sig.)<sup>45</sup>. Muchos salmos bíblicos son muy viejos y forman parte de un tipo de literatura semítica que es común a las civilizaciones del Cercano Oriente<sup>46</sup>. El estudio comparativo de los himnos súmeros y acadios y los salmos bíblicos ha demostrado la influencia de los primeros en la salmodia bíblica, sea directa o indirectamente a través de la cultura de Canaán. Así lo han sostenido STUMMER<sup>47</sup>, DRIVER<sup>48</sup>, CUMMING<sup>49</sup>, WIDENGREN<sup>50</sup>, CASTELLINO<sup>51</sup>, GRESSMAN<sup>52</sup>. Para este último, la relación e -

45 En A. ROSENVASSER, "Replanteo de dos temas de religión egipcia. I.-La piedad en el antiguo Egipto", en RUBA, Va. época, año III, No. 2, 1958, pág. 256-257.

46 A. R. JOHNSON, "The Psalms", en ROWLY, ed., "The Old Testament and Modern Study", 1952; SIMPSON, ed., "The Psalmists", 1926, en especial el capítulo V.

47 "Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentliche Psalmen", 1922. El autor hace una comparación entre los himnos súmeros y acadios y los salmos hebreos, y considera que los últimos deben ser vistos como dependiendo, en su origen, de los himnos mesopotámicos, directa o indirectamente a través de Canaán.

48 "The Psalms in the Light of Babylonian Research", en SIMPSON, ed., "The Psalmists": Las analogías entre los salmos hebreos y sus equivalentes babilónicos no es prueba de dependencia directa. Puede deberse muy bien a un desenvolvimiento independiente de la mente humana, y si ha habido cualquier influencia babilónica, ésta debió de haber sido transmitida por canales cananeos.

49 "The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise", 1934. Sostiene una dependencia indirecta por medio de los contactos, en época temprana, entre Canaán y Mesopotamia.

50 "The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentations as Religious Documents", 1937. Los himnos acadios pueden haber ejercido una influencia indirecta sobre los salmos hebreos por medio de la literatura cultural temprana de Canaán.

51 "La lamentazioni individuali e gli inni in Babiloni e in (la nota continúa en la página siguiente)

xistente entre los himnos solares egipcios -a Aton, a Amón del Cairo, el himno de los hermanos Hor y Suti- y los salmos se debió a la influencia egipcia en Palestina por vía de Fenicia. BÖHL<sup>53</sup> ha probado la existencia de salmos fragmentarios en algunas de las cartas de El Amarna y sostenido así la existencia de prototipos cananeos de los salmos bíblicos. Esto fue corroborado por los descubrimientos de los textos ugaríticos que ha arrojado luz sobre las formas poéticas, la lengua y la mitología de los salmos<sup>54</sup>.

(continuación de la nota 51)

Israel", 1939: influencia indirecta por vía cananea.

52 "The Development of the Hebrew Psalmody", en SIMPSON, ed. op. cit. Los salmos presentan claros paralelos -en su lengua y en su pensamiento- con composiciones similares de Babilonia y de Egipto, y una dependencia, directa o indirecta, de la vieja salmodia del Cercano Oriente.

53 "Hymnische und Rhythmische in der Amarnabriefen aus Kanaan", en Theologisches Literaturblatt, 35 (1914).

54 ROSENVASSER, "Yahvé en Jerusalem", 1954; MOWINCKEL, "The Psalms in Israel's Worship", 1962; GALLING, ed., "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", 3a. ed., 1961, s. v. "Psalmen"; PATTON, "Canaanite Parallels in the Book of Psalms", 1944. Albright ("The Psalm of Habakkuk", en "Studies in the Old Testament Prophecy", 1950, pág. 8-9), reconstituyendo el texto hebreo de Habacuc III, sostiene que "aparece a la luz de los textos de Ugarit y de otros paralelos como adoptado de uno o de varios poemas primitivos de origen cananeo, donde se celebra el triunfo de Baal sobre Juez Río, Príncipe Mar y Muerte, todos aparentemente los varios nombres de un solo dragón primordial del caos. Tehom (abismo), Shemesh (sol), Yareah (luna), están personificados como en la mitología cananea subyacente, pero no hay razón para suponer que nuestro autor los consideraba como divinidades, ni siquiera como ángeles". Habacuc III tiene su paralelo con el salmo 77, vs. 17 y sig. (ROSENVASSER, "Yahvé en Jerusalem", pág. 16 y sig.).

La población cananea debió conocer esta literatura penitencial y la llevó a Egipto durante el Imperio Nuevo. Al estudiar GUNN<sup>55</sup> los textos religiosos de Deir el Medina, sostuvo que uno de los posibles orígenes de esos himnos -cuyo contenido era ajeno a las formas egipcias de pensamiento- podría deberse al aporte de los sirios radicados en el lugar. Ahora podemos sostener, sin ninguna duda, que junto con los cultos asiáticos que se introducen en Egipto durante el Imperio Nuevo, y en especial en relación con las divinidades sanadoras y del amor, aparecen nuevas formas de pensamiento que se manifiestan en una nueva actitud del hombre frente al dios: la de la responsabilidad individual y la justificación por la fe, conocidas por los ex-votos de Deir el Medina.

#### LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1: Estela de Reshep dedicada por Hsw-nb.f, de fines de la dinastía XIX (LANZONE, "Dizionario di mitologia egizia", lám. CLXXXII, 2).
- Fig. 2: Estela del Museo de Turín No. 1601 ( No. 170) con la representación de Qadesh, Min y Reshep (*ibidem*, CLXXXI).



## ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL PUEBLO FRIGIO Y SU CIVILIZACION \*

por P. FUSCALDO

Entre los pueblos indoeuropeos que encontramos en Asia Menor antes del 1.200 a.C. quizás figuraban los frigios, que se incrementó posteriormente con una segunda oleada: traco-frigia. Constituyen un estado organizado desde el siglo X, sufren el impacto de las incursiones de los cimmericianos nómades, la dominación de los lidios y de los persas aqueménidas, la invasión de Alejandro, la ocupación de los gálatas y finalmente pasan a formar parte del Imperio Romano<sup>1</sup>.

Desde la época clásica el conocimiento que se tenía de los frigios se centraba en dos aspectos: su procedencia europea y su religión.

\* Buenos Aires, 1970.

1 La base de este trabajo ha sido el artículo de R. D. BARNETT, "Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age", en *The Cambridge Ancient History*, vol. II, 2a. edición 1967. cap. XXX. Este artículo es una puesta al día de los principales problemas; desarrolla los siguientes temas: las fuentes clásicas, el contacto con los asirios, el arte y la arqueología, la vida y la cultura, la lengua, la religión y las poblaciones vecinas, con su correspondiente bibliografía.

Entre las obras clásicas sobre los frigios podemos incluir: N. JOKL, "Phrygier", en "Reallexikon der Vorgeschichte" ed. por M. EBERT, tomo X, 1927-1928; W. RUGE, "Phrygia" (Topographie) y J. FRIEDRICH, "Phrygia" (Sprache; Geschichte) en PAULY-WISSOWA, "Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft", 1941. Y entre las obras generales más recientes A. GOETZE, "Kleinasien", 1957.

Los historiadores clásicos hacían provenir a los frigios del norte de Grecia, especialmente de Tracia, donde figuraban bajo el nombre de briges en una época cercana a la guerra de Troya. Dice Heródoto (VII,73): "Los frigios, se dice en Macedonia, eran llamados briges desde la época en que habitaban con los macedonios, cuando vivían en Europa. Fue cuando pasaron al Asia -al mismo tiempo que cambiaban de país- que cambiaron también su nombre por el de frigios"<sup>2</sup>. Estrabón hace una referencia similar cuando dice que "... los frigios mismos son briges, una tribu tracia ..." (VII,2), y en otro párrafo transcribe la opinión del historiador lidio Xanthos: "... fue después de la guerra de Troya que los frigios vinieron desde Europa y la margen izquierda del Ponto..." (XIV, 39)<sup>3</sup>. En la Ilíada (III, 184-190) aparece Príamo aliado con los frigios en la lucha contra las Amazonas, y el rey troyano los ubica en las riberas del Sangarios<sup>4</sup>, ya instalados en Asia Menor.

A raíz del contacto entre el mundo clásico y el Oriente, comienza a difundirse en el Occidente algunos de los cultos orientales, como el de Osiris, Isis, Mitra, Cibeles. Su auge se debe a su carácter de cultos de salvación, la salvación como único objetivo valioso de esta vida<sup>5</sup>. Uno de los primeros cultos orientales que adoptaron los romanos es el de la gran diosa de Frigia, Cibeles en la forma griega, adorada especialmente en la ciudad de Pessinonte. Su emblema, una pie-

2 Heródoto (VIII, 138) menciona un "jardín de Midas, hijo de Gordias", vinculado a un lugar de Macedonia que recordaba su migración (Edición Les Belles Lettres).

3 Edición Loeb Classical Library.

4 Edición Les Belles Lettres.

5 F. CUMONT, "Les cults orientaux dans le paganisme romain", 4a. ed., 1929, oassim; J. FRAZER, "La rama dorada", 1969, pág. 412 y sig.

dra negra, fue llevada a Roma y colocada en el templo de la Victoria. Desde fines de la República otra divinidad frigia aparece en Roma: Ma, que personifica, como Cibeles, la fecundidad de la naturaleza. Catulo<sup>6</sup> hace una descripción de las fiestas orgiásticas dedicadas a la diosa madre. Dionisio, con su culto de carácter orgiástico, proviene también de Asia Menor<sup>7</sup>.

Los estudios realizados en Asia Menor desde el siglo pasado nos han permitido reconstruir en gran parte la civilización frigia.

Niveles de destrucción en muchas ciudades de Anatolia alrededor del 1.200 a.C. muestran el impacto de los pueblos del Norte y del Mar en la zona. Las excavaciones realizadas en Troya, especialmente las de la Universidad de Cincinnati, dirigidas por C.W. Blegen (1932-1938), han demostrado en el nivel VII b la aparición de un nuevo tipo de cerámica, tosca, de procedencia europea. Esto es un claro indicio arqueológico del paso de los frigios y misios de Europa al Asia, ya documentado por los autores clásicos. Según la tradición la zona donde se instalaron primeramente los frigios fue Nicea, cerca del lago Ascania, y de allí, alrededor del siglo XII, se habrían desplazado hacia el interior de la meseta. La expansión está demostrada por el choque con los asirios durante el reinado de Tiglatpileser I, alrededor del 1.100 a.C.<sup>8</sup>.

6 LXIII.

7 L.R. FARNELL, "Cults of the Greek States" V, 1909, pág. 85 y sig.

8 En la inscripción sobre un prisma de Tiglatpileser I se habla de las campañas contra los mushki y el país de Kutmuhi (Comagena). El texto dice así: "En el comienzo de mi reinado, 20.000 hombres del país de Mushki y sus cinco reyes, que por 50 años han tomado los países de Alzi y de Pukuruzzi, que (en tiempos anteriores) habían pagado tributo (la nota continúa en la página siguiente)

Por la mención en los anales asirios, los frigios -llamados por ellos mushki, formarían una confederación de tribus dirigidas por cinco reyes.

La aparición de un estado organizado se databa en los comienzos del siglo VIII a.C. La capital fue la ciudad de Gordion, al este del río Sangarios. Allí se realizaron las excavaciones por la Universidad de Pennsylvania desde 1953, y aún continúan, a cargo de Rodney S.Young. Los hallazgos provenientes de este lugar, así como de otros que han sufrido la ocupación frigia, como la "Ciudad de Midas", Bogazköi, Güllücek, Kültepe, Ankara, Çatalhöyük, Kululu, Pessinonte, Alaja Hüyük, Azarlı, Alishan, nos permiten reconstruir la cultura material de los frigios<sup>9</sup>.

Las excavaciones de Gordion se realizaron en tres lugares (fig.1): el montículo principal, asiento de la ciudad frigia hasta la invasión y destrucción por los cimmericos a comienzos del siglo VII: el montículo secundario (Küçük Höyük) donde se instaló la población durante la dominación lidia hasta la invasión persa, a mediados del siglo VI, época en que el asiento de la ciudad volvió al montículo principal:

(continuación de la nota 8)

a Assur, su señor, y ningún rey los había vencido en batalla..." (D. D. LUCKENBILL, "Ancient Records of Assyria and Babylonia", 1926, vol. I, parág. 221).

9 Sobre las excavaciones arqueológicas realizadas en los últimos años en Asia Menor: S.LLOYD, "Early Anatolia", 1956 y en especial una síntesis de los trabajos realizados en diferentes sitios en M.MELLINK, "Archaeology in Asia Minor", en AJA 59, No. 3 (1955); 60, No. 4 (1956); 62, No. 1 (1958); 63, No. 1 (1959); 64, No. 1 (1960); 65, No. 1 (1961); 66, No. 1 (1962); 67, No. 2 (1963); 68, No. 2 (1964); 69, No. 2 (1965); 71, No. 2 (1967); 72, No. 2 (1968); 73, No. 2 (1969); 74, No. 2 (1970).

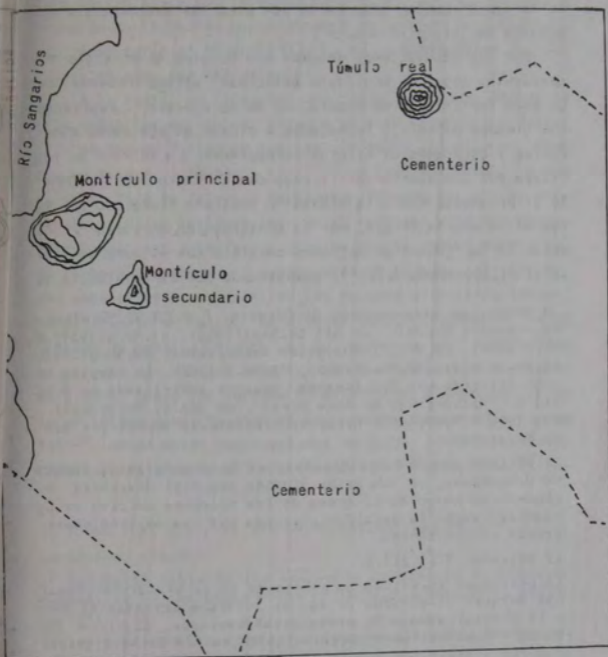


Fig.1 Plano de Gordion

y los túmulos<sup>10</sup>. La instalación humana en Gordion se remonta por lo menos a mediados del 3er. milenio<sup>11</sup> y se extiende hasta la época romana; gran parte del área fue abandonada a comienzos del siglo II a.C.<sup>12</sup>.

Por las excavaciones sabemos que Gordion en el siglo VIII, construída sobre el montículo principal, estaba rodeada de un muro fortificado de piedra, de 4m de espesor, realizado con bloques de caliza trabajados a cincel en sus caras exteriores y colocados en hileras irregulares. La entrada se realizaba por una puerta fortificada con un camino central abierto directamente hacia la ciudad<sup>13</sup>. Sostiene Young que los muros de la puerta frigia, por la construcción en talud y la albañilería, tienen un estrecho paralelo con el muro de Troya VI (1.800-1.300 a.C.)<sup>14</sup>, demostrando así la existencia de

10 Sobre las excavaciones de Gordion, R.S. YOUNG, "Gordion: Preliminary Report", en AJA 59, No. 1 (1955); 61, No. 4 (1957); 62 No. 2 (1958); 64, No. 3 (1960); 65 (no consultado); 66, No. 2 (1962); 68, No. 3 (1964); 70, No. 3 (1966); 72, No. 3 (1968). La campaña de 1962, dirigida por G.R. Edwards, aparece sintetizada en M. MELLINK, "Archaeology in Asia Minor", en AJA 67, No. 2 (1963), pág. 181; G.R. EDWARDS, "Gordion: Preliminary Report", en AJA 63, No. 3 (1959).

11 MELLINK ("A Hittite Cemetery at Gordion", 1956, reseña de B. Buchanan, en AJA 62, No. 2 (1958), pág. 232) descubrió un cementerio heteo de la época de las colonias asirias en Capadocia, según la datación obtenida por los objetos encontrados en las tumbas.

12 Estrabón XII, 567, 8.

13 Cuando se reinstaló la población en el montículo principal durante el período persa, se volvió a levantar el muro y la puerta, además de otras construcciones. Sostiene EDWARDS ("Excavations at Gordion: 1958", en AJA 63, No. 3 (1959), pág. 263 y sig.) que por la similitud que presentan la puerta frigia y la persa, la población del siglo VI conocería bien el plano de la ciudad vieja e intentó reproducirla en sus líneas generales.

14 C. W. BLEGEN, "Troy and the Trojans", 1966, lám. 38-40.

una tradición arquitectónica común en el N.O. de Anatolia<sup>15</sup>. La puerta estaría techada, según lo indican los restos de estuco marrón sobre las paredes. Para Young, el tipo de construcción de la puerta corresponde a un período de prosperidad que se ubicaría en el siglo VIII<sup>16</sup>, en la misma época de los nuevos choques con los asirios<sup>17</sup>.

A la puerta se llega por una rampa inclinada. Detrás de ella están los edificios, algunos de tipo megaron. La estructura de los edificios es similar: la parte inferior de los muros en piedra, y la parte superior en ladrillo crudo<sup>18</sup>, con una estructura de refuerzo de madera, formada por postes verticales y vigas horizontales. En su interior, las más grandes, tenían una galería con un piso construido en madera<sup>19</sup>. El techo a dos aguas, de junco sobre un ejicón, cubierto por una capa exterior de arcilla. Las paredes interiores tenían revestimiento de estuco. En algunas construcciones hay un pavimento de mosaico formado por guijarros en azul oscuro, blanco y rojo, con dibujos geométricos. Los techos con acróteras de piedra. Sobre las paredes exteriores de algunos edificios se advierten dibujos, como en la llamada "casa frigia occidental"<sup>20</sup>, donde están representados animales -leones, perros, caballos, pájaros-, motivos geométricos -estrellas, trián-

15 YOUNG, op. cit., en AJA 59, No. 1 (1955), pág. 12.

16 Ibidem, pág. 15.

17 Sargón II habla en sus anales de la derrota de Midas de Mushku, junto con otros reyes (LUCKENBILL, op. cit., vol. II, parágrafo 18.

18 Las construcciones de menor importancia están hechas enteramente de ladrillo.

19 En el M-3 hasta dos pisos. La reconstrucción en AJA 66, No. 2 (1962), lám. 43, fig. 13.

20 AJA 61, No. 4 (1957), pág. 323.

gulos- y casas. Los dibujos de las casas son muy importantes para reconstruir la parte superior de los edificios, ya que de ello nada se ha conservado<sup>21</sup>. Por ellos sabemos que eran pequeñas construcciones, con una entrada en el centro y techo a dos aguas. El tipo de techo también lo confirma el hallazgo de acróteras. La mencionada casa tenía una decoración exterior con cabezas de leones esculpidas. En esta representación el animal tiene la boca abierta con la lengua colgando. El trabajo es tosco aunque presenta en los detalles un fino trabajo artesanal.

Otro edificio del mismo período, el "edificio del terraplen", está formado por varias habitaciones paralelas sin comunicación entre sí, con una galería interior de madera. Por el hallazgo de utensilios, las habitaciones se usarían para moler, amasar y cocinar el pan, y para almacenar líquidos. Young se pregunta si se trata de un depósito de palacio del tipo de los que había en Cnosos- o de casas particulares, cuyas familias vivían en el primer piso formado por las galerías de madera<sup>22</sup>.

Los resultados de las últimas campañas arqueológicas realizadas en Gordión demostraron, por debajo de las construcciones del siglo VIII a.C., la existencia de un muro de piedra de 8m de espesor. Sería la primera muralla defensiva de la ciudad frigia, datada en el siglo X a. C, o tal vez antes<sup>23</sup>.

La ciudad fue destruída por el fuego después del ataque de los cimmericanos a comienzos del siglo VII. Desde entonces

21 Con otra excepción: la representación de las casas en las fachadas rupestres de la "Ciudad de Midas".

22 AJA 64, No. 3 (1960), pág. 241-242.

23 AJA 66, No. 2 (1962), pág. 167-168; 68, No. 3 (1964), pág. 292-3.



hasta la época persa la población se desplazó al montículo secundario. La nueva ciudad estaba rodeada de un muro fortificado de ladrillos, con torres cuadradas en la parte exterior que se levantan a intervalos regulares. En el centro, sobre la plataforma, un edificio también de ladrillos construido contra la cara interior del muro, que se usó como barraca durante la ocupación lidia. Hay otras construcciones que datan de la misma época. Por el tipo de cerámica lidia y el hallazgo de numerosas puntas de flecha de bronce, la ciudad fue atacada por los persas y destruida en parte por el fuego en una época cercana a la caída de Sardes, la capital de Lidia, en manos de Ciro<sup>24</sup>.

Se exploraron numerosos túmulos que cubrían sepulturas individuales. Muchas tumbas fueron saqueadas pero los elementos que se conservaron no sufrieron el efecto del fuego, como ocurrió en la ciudad. La grandiosidad de los túmulos así como la riqueza de los ajuares funerarios son indicio de la prosperidad de Gordion entre los siglos VIII y VI a.C., es decir que se trata de enterramientos anteriores y posteriores a la invasión de los cimmericos.

La inhumación se hace dentro de una cámara funeraria construida enteramente en madera, con techo a dos aguas, colocada dentro de una fosa excavada en el terreno; el espacio entre las paredes de la cámara y las del foso se cubría de piedras, las que se colocaban también encima del techo. El enterramiento se hacía antes de colocar el techo de la cámara funeraria y finalmente se formaba el montículo de tierra. No siempre la cámara funeraria está en el centro del túmulo, lo

24 AJA 61, No. 4 (1957), pág. 324; 62, No. 2 (1958), pág. 140.

que dificulta la localización de la misma<sup>25</sup>.

Hay dos túmulos que interesan en especial: la tumba del "Rey Midas"<sup>26</sup> y la de un niño. La primera, que sería una tumba real, está datada por el carbono 14 entre el 735 y el 700. La cámara funeraria se encontró intacta, con el cadáver de un hombre de unos 60 años colocado en posición dorsal, con los brazos y piernas estiradas, sobre una cama con dosel. El muerto estaba cubierto con una falda de cuero y una blusa prendida con una fíbula, aún conservadas. El ajuar funerario está formado por nueve meses, una de ellas muy elaborada, con tres patas y trabajo de incrustaciones; 167 vasijas de cobre y objetos de cerámica negra pulida. Sobre la superficie de estas vasijas aparecen grafitos. Uno contiene una inscripción alfabética de izquierda a derecha de tipo greco-frigio bastante desarrollada. En otras tumbas se encontraron otras inscripciones breves alfabéticas, lo que indica que la escritura alfabética de este tipo aparece en Frigia en el último cuarto del siglo VIII. C. Ninguna de las tumbas excavadas contienen objetos de metal precioso ni armas<sup>27</sup>. El otro túmulo de gran importancia por su contenido es el de un niño, tal vez un miembro de la familia real. Está ubicado al S.E. del túmulo real. Se encontraron en él objetos de cerámica con formas de animales, jugos, sillas, etc.<sup>28</sup>. La cremación fue otra forma de inhumación. En ella las cenizas se colocaban en jarras.

25 Sobre los túmulos R. J. YOUNG, "The Excavations at Yassihükük-Gordion, 1950", en *Archaeology* 3, No. 4 (1950), pág. 197 y fig. 7, y los informes sobre las excavaciones de Gordion en los volúmenes de *AJA* mencionados.

26 La cámara funeraria mide 6,20 x 5,15 x 3,25 m.

27 Según Young sería porque las costumbres funerarias no lo admitían (*AJA* 62, No. 2, 1958, pág. 148 y sig.).

28 *AJA* 61, No. 4 (1957), pág. 325 y sig.

Heródoto menciona el camino real que unía, en uno de sus tramos, la ciudad de Susa con Sardes y Efeso, pasando por Gordion. Dice el texto: "Tenía a todo lo largo estaciones reales y muy bellas hospederías; la ruta entera atravesaba países poblados y seguros. En la travesía de la Lidia y de Frigia hay una serie de 20 estaciones, 94 parasangas y media. Al salir de Frigia se encuentra el río Halys; sobre sus márgenes hay puertas ..." <sup>29</sup>. Este camino real, dentro de Frigia, atravesaba la "Ciudad de Midas", Pessinonte y Gordion y continuaba en dirección a Ankara. Las excavaciones realizadas por la Universidad de Pennsylvania descubrieron en Gordion, junto al cementerio heteo, parte de este camino que describe Heródoto. Tiene un ancho uniforme de 6,25m con un reborde en ambos lados, dividido en dos manos por una fila de pequeñas piedras <sup>30</sup>. La construcción de este camino data de fines del siglo VI, pero seguía el antiguo trazado de una ruta hetea. Respecto a las puertas sobre el Halys que menciona Heródoto, se trataría de un puente con algún puesto de control <sup>31</sup>.

YOUNG <sup>32</sup> dice que los frigios, tal como los conocemos por

29 V, 52. Según HOW-WELLS, "A Commentary on Herodotus", vol. II, pág. 21-22, la descripción que hace Heródoto de esta parte del camino real puede venir directamente de algún geógrafo fónico, pero las distancias, que figuran también en Jenofonte y en Ctesias, podrían haber derivado de algún documento oficial persa. Eran numerosos los caminos que unían las capitales del imperio con las ciudades interiores, fuesen satrapías o no, con carácter militar, político y comercial, con postas donde se encontraban los caravanserrallos y estaciones protegidas por fuertes o guarniciones, separadas por distancias que podían recorrer las caravanas en un día de marcha.

30 AJA 61, No. 4 (1957), lám. 87, fig. 1.

31 La existencia de este puente aparece en I, 75.

32 "The nomadic Impact: Gordion", en MELLINK, ed. "Dark Ages and Nomads c. 1.000 B.C.", 1964, pág. 52-57

Las excavaciones realizadas en Gordion, formaban una población sedentaria - que ahora se remontaría hasta el siglo X a.C. - con vida agrícola urbanizada y práctica artesanal muy desarrollada. Reconoce una influencia anatólica occidental más que hetea en el uso del megaron del tipo de Troya II (2.500-2.200 a.C.) y de una estructura igualmente temprana en Beycesultán<sup>33</sup>.

Otra ciudad frigia de gran importancia fue la llamada "Ciudad de Midas" (o el "Yazilikaya frigio"). Las excavaciones que realizó el Instituto Francés de Arqueología de Estambul bajo la dirección de A. Gabriel pusieron al descubierto la acrópolis, la zona doméstica y los ya conocidos monumentos rupestres<sup>34</sup>. Según Gabriel, la ciudad frigia, amurallada, se remonta a los siglos VIII o VII a.C., levantada sobre restos más antiguos de época prehistórica. La primera instalación frigia perduró hasta el siglo VI y la segunda desde la mitad

33 Sobre Troya: BLEGEN, op.cit. En las pág. 64-66 hace una descripción del gran megaron II A: sobre una fundación de grandes piedras sin trabajar que forman el zócalo se levanta la construcción maciza de ladrillo crudo, con las paredes reforzadas por medio de un armazón de maderos horizontales y verticales. Las paredes -presumiblemente- estarían estucadas. El techo de arcilla, tal vez plano, era de juncos sobre maderos horizontales. En el tipo de techo difiere del megaron clásico, que tiene techo a dos aguas. En el centro de la habitación principal, y a veces la única, está el hogar. Se cree que existía una galería en el interior.

34 El resultado de las excavaciones se publicó en tres volúmenes bajo el título general de "La Cité de Midas". El vol. II por A. GABRIEL, "Topographie, Le site et les fouilles", 1952, reseña de MELLINK en AJA 60, No. 2 (1956), pág. 191-2; el vol. III por E. HASPELS, "Céramique et trouvailles diverses", 1951, reseña de MELLINK en AJA 58, No. 2 (1954), pág. 167-9.

del V o comienzos del IV hasta el III a.C.<sup>35</sup>. El momento de más prosperidad de la "Ciudad de Midas" es el siglo VI, época de su mayor contacto con los griegos.

Las excavaciones han demostrado la existencia de dos áreas cerámicas perfectamente definidas: una al este de una línea entre el Sangarios y el centro de Konya hasta el Taurus, policroma, con diseños geométricos y animalísticos, del tipo de Alishar IV; otra al oeste, monocroma gris o roja. La primera pertenece a los tabal (así llamados en los documentos a sirios) y a los luwios; la segunda es típicamente frigia. Podemos creer que en la zona este hay un predominio de población pre-frigia, que explicaría una división tan neta entre ambas zonas. También encontramos cerámica griega importada que se remonta al siglo VII a.C.<sup>36</sup>.

AKURGAL<sup>37</sup> hace una reconstrucción de la historia de Frigia dividiéndola en los siguientes períodos:

- a) 775-725 a.C.: fase temprana, proto-histórica, basada en la cerámica de Alishar.
- b) 725-675: Gordión como capital, con enterramientos en túmulos, posible introducción de la escritura; finaliza con la incursión de los cimmericos.
- c) 675-585: período de los pequeños reinos, Gordión, Alishar; desarrollo de la escritura, cremación y contactos con el oeste.
- d) 585-500: la capital frigia está en la "Ciudad de Midas". Es el período de los monumentos e inscripciones rupestres y

35 No se sabe si esta destrucción se debió al paso de Alejandro o a la invasión de los galatas.

36 HASPELS, "La Cité de Midas", vol.III, pág.167.

37 "Phrygische Kunst", 1955, reseña en MELLINK, AJA 61 No.4(1957), pág.392-395.

los mayores contactos con Grecia.

La fase anterior a la instalación en el siglo VIII es la fase nomádica.

MELLINK<sup>38</sup> sostiene que la cronología de Akurgal es una buena hipótesis de trabajo, pero el período nomádico y la primera fase deben reverse a la luz de las excavaciones de Gordion. Admite que hay una laguna en la instalación humana en algunos sitios de Anatolia central después del 1.200 a.C., aunque las últimas excavaciones remontan la instalación en Gordion al siglo X<sup>39</sup>; que el cambio de los topónimos heteos es significativo y que falta continuidad en el material arqueológico<sup>40</sup>. A ello tendríamos que agregar que la introducción de la escritura se ubica ahora en la última parte del siglo VIII<sup>41</sup>; que la inhumación en túmulos se sigue practicando en el siglo VII<sup>42</sup> y que algunos de los monumentos rupestres de la "Ciudad de Midas" se remontan al siglo VIIa.C.<sup>43</sup>.

38 En la reseña arriba citada.

39 Véase pág. 144

40 E. AKURGAL, "Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander" 1961, reseña de Young en AJA 68, No. 1 (1964), pág. 73-75.

41 Véase pág. 146

42 Véase pág. 145

43 Véase pág. 151. En el simposio realizado en 1959 sobre "El impacto nomádico en el mundo antiguo después del 1.000 a.C." se planteó el problema de la similitud de pautas entre los pueblos indoeuropeos que se instalaron en Grecia, Asia Menor, Mesopotamia e Irán y la posible existencia de una herencia artística nomádica común, además de las afinidades lingüísticas. Los rasgos de este arte nomádico pueden ser más fácilmente identificados que los nómades mismos. Una de las características es el estilo animalístico, con la representación de ovejas, caballos, cabras, ciervos, sobre materiales fáciles de transportar -hueso, madera, marfil- y de pe- (la nota continúa en la página siguiente)

Los monumentos rupestres de la "Ciudad de Midas", de es-  
 valdas a la acrópolis, ya se conocían desde hacía tiempo y fue-  
 ron publicados por RAMSAY<sup>44</sup> y por von REBER<sup>45</sup>. Según Ramsay  
 esos monumentos rupestres eran tumbas, siendo la más impor-  
 tante la del "Rey Midas", cuyo nombre figura en la fachada.  
 Limitan las fachadas de las casas con decoración geométrica y  
 algunas también con representación de animales.

El que ha hecho un estudio de estos monumentos es BARNETT  
 en un artículo publicado en *Bibliotheca Orientalis*<sup>46</sup>. Comien-  
 za por presentar una lista de los monumentos frigios en Asia  
 Menor (pág. 78-79), ubicándolos -salvo algunos casos- entre  
 mediados del siglo VII y comienzos del VI, es decir entre la  
 retirada de los cimmericos y la destitución de Creso como rey  
 de Lidia, y por lo tanto posteriores al período de mayor es-  
 plendor de la civilización frigia.

(continuación de la nota 43)

peñas dimensiones. Ese arte nomádico que pertenece a las  
 tribus que rodeaban las estepas de Europa nos es conocido  
 indirectamente en su mayor parte, y mezclado con elementos no  
 nomádicos. En el caso de los frigios se observa que se incor-  
 poraron elementos del repertorio artístico del Oriente, como  
 ser el león y el toro entrelazados en lucha. Pero el elemen-  
 to común más importante está dado por la similitud de las  
 tumbas funerarias, con enterramientos en túmulos. Los traba-  
 jos presentados fueron editados por MELLINK, "Dark Ages and  
 Nomads c. 1.000 B.C.", 1964. BARNETT, al comentar la obra edi-  
 tada por Mellink, sostiene que faltan hacer muchos estudios  
 antes de poder formular la existencia de esos elementos co-  
 munes a las tribus nomádicas ( en *AJA* 72, No. 2, 1969).

44 "The Rock-Necropolis of Phrygia", en *JHS* III (1882), pág.  
 1-32 y "Some Phrygian Monuments", *ibidem*, pág. 259-263.

45 "Die Phrygischen Felsendenkmäler", 1897.

46 "The Phrygian Rock-Façades and the Hittites Monuments", en  
*Bibliotheca Orientalis*, año X, No. 3/4 (1953), pág. 78-82.

Luego pasa a analizar la función de los mismos. Rechaza rotundamente el carácter funerario de estos monumentos, ya que -dice- la inhumación en hipogeos penetra en Frigia recién en el siglo V, y que las cámaras interiores en algunos de ellos son demasiado pequeñas para contener un cuerpo<sup>47</sup>. Se trata de monumentos rupestres cultuales, es decir, de santuarios. Su teoría se basa en dos puntos: la existencia de elementos comunes a estos monumentos y la relación con monumentos y textos heteos.

Los elementos comunes que presentan los monumentos rupestres son los siguientes:

- 1.- están ubicados en una misma zona, en la que nacen muchos de los ríos que riegan la meseta de Anatolia, donde el agua es muy escasa y por lo tanto muy apreciada.
- 2.- todos los monumentos están tallados junto a una vertiente de agua.
- 3.- tiene uno o varios relieves tallados en la roca y un nicho para ofrendas<sup>48</sup>.

La existencia de un culto en donde se asocian la roca y el agua persistió hasta la época romana, como lo indican dos monumentos: un relieve rupestre en Asi Yozgat (fig. 2 y 3) a 60 km al E. de Ankara, formado por dos procesiones, una de figuras pequeñas -sacerdotisas- talladas junto a una vertiente de agua, y otra que sale del santuario, precedida por una divinidad femenina sentada sobre un león. El otro está en Hasan Ođlan; en él aparece una diosa rodeada por un grupo de a-

47 GOETZE, ("Kleinasien", pág.205 y sig) considera que algunos de estos monumentos rupestres son tumbas y otros monumentos cultuales.

48 Gabriel encontró un edificio cultual cerca de la "tumba de Midas" en donde se realizarían misterios vinculados con el culto (S.LLOYD, "Early Anatolia", 1956, pág.201).



dorantes junto a un nicho. Ambos monumentos se consideran neofrigios.

Los heteos tenían monumentos similares: procesiones de divinidades talladas sobre una pared rocosa, junto a una vertiente de agua o a un río. El más importante es el santuario rupestre del Yazilikaya, situado cerca de la capital del imperio heteo, Hattusha<sup>49</sup>. Sobre las paredes de dos galerías naturales se tallaron figuras. En la galería principal se ve una procesión de divinidades masculinas y otra de divinidades femeninas que convergen hacia el centro. Delante de ambas galerías se levantó una construcción actualmente muy destruída. Dice Barnett que se ha descubierto la existencia de un antiguo arroyo que atravesaba el santuario. Es decir que encontramos los mismos elementos en los monumentos rupestres heteos, frigios y neofrigios.

Los textos heteos hablan de "montañas, ríos y arroyos" como divinidades. En la versión egipcia del tratado entre Ramsés II y los heteos, entre los dioses de Hattí que son testigos del tratado figuran "las montañas y los ríos del país de Hattí"<sup>50</sup>. También el dios heteo de la tempestad es una divinidad de las rocas y de las aguas, y en otras ocasiones Telepinu desempeña esa función.

Los monumentos rupestres frigios están vinculados con el culto de la gran diosa madre de Frigia, Kubila o Agdistis, la

49 En ese santuario se celebraba la Fiesta del Año Nuevo. Sobre los relieves del Yazilikaya: T. BERAN, "Zum Datum des Felsreliefs von Yazilikaya", en ZA 57 (1965), pág. 258-273 y H. OTTEN, "Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya", en ZA 58 (1967), pág. 222-240. El estudio de ese santuario fue publicado por K. BITTEL y otros ("Yazilikaya"), 1941.

50 S. LANGDOM and A. GARDINER, "The Treaty of Alliance between Hattusili, King of the Hittites, and the Pharaoh Ramesses II of Egypt", en JEA VI (1920), pág. 194.

Cibeles de los griegos. El culto de la diosa madre, así como el de los Kabiros, constituye para BARNETT<sup>51</sup> el estrato pre-indoeuropeo. Los frigios, al instalarse en Asia Menor, tomaron algunas divinidades anatólicas pre-heteas, y desarrollaron su culto con nuevos elementos.

La existencia del culto a la diosa madre es muy antiguo en la cuenca del Mediterráneo Oriental<sup>52</sup>: En Anatolia mismo MELLAHT<sup>53</sup> descubrió estatuillas de arcilla con la representación de esta divinidad sentada sobre leones, que se remonta al 7o. milenio a.C. Esta diosa de la fecundidad es Kubaba entre los heteos, Kybele o Kybebe en Lidia, Kubila o Agdistis "la de la roca" en Frigia, Cibeles en Grecia<sup>54</sup>.

En la religión frigia, Kubila o Agdistis, un ser bisexual, aparece intimamente ligado a un amante, Attis, un hermoso joven amado por la diosa. Attis fue un dios de la vegetación similar a Adonis y a Telepinu y en los festivales durante la primavera se lloraba su muerte y se festejaba su resurrección<sup>55</sup>. Agdistis, enamorada de Attis, se castra. El carácter orgiástico que tiene el culto de Agdistis o Kubila no se encuentra en Anatolia, es una tónica dada por los frigios. Conocemos las características del festival dedicado a la divi-

51 "Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age".

52 PRZYLUKSI, "La grande Déesse", pág.23-50; JAMES, "Le culte de la Déesse-Mère", passim, "La religion préhistorique", cap.VI y Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien", cap.IV.

53 "Excavations at Hacilar", en Anatolian Studies 11(196 D), pág.39 y sig.

54 BARNETT, "Some Contacts between Greek and Oriental Religions", en "Elements orientaux dans la religion grecque ancienne", 1960, pág.144 y sig (Colloque de Strasbourg).

55 T.H.GASTER, "Thespis", 1966, pág.295-315; F.CUMONT, "Les cultes orientaux dans le paganisme romain", pág.52, 45 y 26.

nidad por la descripción dejada por los romanos<sup>56</sup>. Anualmente durante la primavera se desarrollaba esta fiesta de carácter orgiástico que duraba varios días. En uno de esos días, el llamado "día de la sangre", los adorantes enceguecidos por la música, la danza y los ritos se flagelaban salpicando de sangre un pino<sup>57</sup>, y se mutilaban, arrojando contra la estatua de la diosa los genitales que luego eran enterrados en cámaras subterráneas dedicadas a Cibele. Este rito era considerado de gran eficacia para la resurrección de Attis. Paralelamente a la representación ritual se desarrollaba el ingreso de los novicios al culto, misterios que nos son desconocidos<sup>58</sup>.

En la época romana el principal lugar de culto de Agdistis o Kubila fue la ciudad de Pessinonte<sup>59</sup>. De allí llevaron los romanos la "piedra negra", símbolo de la diosa, y la colocaron en el templo de la Victoria en el Palatino adorada bajo el nombre de "Bona Dea". Y también de Pessinonte es la leyenda de la muerte de Attis bajo un pino al desangrarse por e masculación.

Vemos así que los frigios tomaron una divinidad adorada

56 Véase pág. 139.

57 Sobre el pino véase la leyenda de Pessinonte más abajo.

58 J. FRAZER, "La rama dorada", pág. 402-407. Según Frazer, pág. 405, "las divinidades femeninas necesitaban recibir de sus ministros masculinos, que personificaban a los amantes divinos, los medios de cumplir sus benéficas funciones y tenían que impregnarse de la energía vivificadora antes de poder transmitirla al mundo".

59 Las excavaciones realizadas en el lugar desde 1967 por la Universidad de Gante, dirigidas por Pieter Lambrechts, desenterraron un templo de Cibele y un cementerio con inhumaciones y cremaciones de los siglos I y II d.C. (MELLINK, "Archaeology in Asia Minor", en AJA 72, No. 2 (1968), pág. 144-5).

en Anatolia desde una época muy remota. Tal vez la similitud de nombres entre la Kubaba hetea y la Kubila frigia sea sólo una cuestión fonética, ya que en los textos heteos el papel de Kubaba es secundario, y en el mito de Telepinu es Hannahanna la diosa madre que busca al dios desaparecido<sup>60</sup>. Por el carácter de diosa de la fecundidad la Kubila frigia se asemeja a Hannahanna; pero, por otro lado, tenemos "la piedra negra", símbolo de Kubaba y de Kubila, y por medio de este símbolo habría habido también una asimilación. De cualquier manera, los frigios tomaron de la población de Anatolia el culto a la diosa madre, que llamaron Kubila o Agdistis<sup>61</sup>, dándole nuevos caracteres: los misterios y los elementos orgiásticos.

El otro culto frigio, considerado por Barnett como de origen anatólico, es el de los Kabiros. Pasó de Asia Menor a Samotracia donde se helenizó y luego, por los menos desde el siglo VI, a Tebas y Lemnos. El culto de los Kabiros tiene un

60 E. von SCHULER, "Kleinasien. Die Mythologie der Hittiter und Hurriter", en H. W. HAUSSIG, ed., "Götter und Mythen in Vorderen Orient", 1965, pág. 183-184.

61 E. LARDHE ("Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybeles" en "Elements orientaux dans la religion grecque ancienne", 1960, pág. 113-128) sostiene que "detrás de la antigua figura de la Cibeles greco-frigia, abstracta hecha de todos los rasgos que los pueblos 'jóvenes' han agregado, se perfila el nombre, los epítetos, la imagen de una antigua divinidad anatólica" (pág. 127). Llega a esta conclusión después de analizar los dos asuntos sobre los que se ha sa el problema de los orígenes de Cibeles: a) si existía en Asia Menor una antigua divinidad, que llevara un nombre idéntico al griego  $\text{Κυβέλη}$ ,  $\text{Κυβηβη}$ . b) si, en su naturaleza, en sus atributos, en su culto y en su mito, la diosa Cibeles del Occidente clásico ha perpetuado modos de pensamiento religioso, símbolos materiales, leyendas propias de los pueblos anatólicos.



Fig. 2 Procesión de divinidades encabezada por Cibele



Relievos rupestres de Asl Tozgat

Fig. 3 Procesión de sacerdotisas



carácter eminentemente ctónico vinculado con la idea de la muerte y resurrección e incluye una pareja con su hijo. En Grecia la pareja fue Dionisio y Demeter. Hasta ahora se consideró este culto como semítico posiblemente fenicio, en el que tiene el lugar principal la divinidad masculina<sup>62</sup>. Sin embargo Barnett considera que hay buenos argumentos para pensar que el culto de los Kabiros deriva de los heteos. No indica cuáles son esos argumentos, pero tal vez se trata de cultos heteos vinculados con el ciclo de la fertilidad.

El estrato indoeuropeo de la religión frigia gira en torno a dos dioses: Men y Zeus Mazdeus. Men fue adorado en Anatolia en dos lugares cerca de Antioquia<sup>63</sup>; es un dios del cielo, simbolizado por la luna creciente, la contraparte de Attis, una divinidad ctónica. Se caracterizó como un dios curativo, otorgador de oráculos y protector de tumbas<sup>64</sup>.

Los testimonios sobre Zeus Mazdeus, otro dios del cielo adorado por los frigios, es también de época tardía y han sido transmitidos por Estrabón. Es una divinidad atmosférica, con una centella en la mano y de pie sobre un animal. Por estas características, como bien lo sostiene Barnett, es una forma de Teshub, es decir que se trata de una divinidad corriente en el Cercano Oriente de origen, no indoeuropeo. Pero por su nombre, habría habido una fusión de esa divinidad atmosférica con el dios Mazda aqueménida o con Zeus, ambos

62 Sobre los Kabiros: L.R. FARNELL, "Kabeiroi", en HASTINGS, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", 1928, vol. VII, pág. 628-632; GARDNER, "Mysterica", ibidem, vol. IX; "Megaloi Theoi", en W.H. ROSCHER, "Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie", t. II, 2a. parte, pág. 2522 y sig.

63 Estrabón XII, 557, 577, 580.

64 WALTON, "Men", en The Oxford Classical Dictionary, pág. 556.

dioses del cielo<sup>65</sup>.

Respecto de la lengua de los frigios, ésta se conservó en dos grupos de textos: los textos frigios antiguos y los textos neofrigios<sup>66</sup>. Los textos frigios antiguos, unos pocos muy breves, en una escritura alfabética greco-frigia, están datados entre los siglos VII y VI a.C., aunque ahora, por las excavaciones de Gordion, algunos se remontan a fines del siglo VIII. Los neofrigios, más numerosos, en caracteres griegos, son fórmulas imprecatorias intercaladas en inscripciones funerarias griegas, de los siglos III y IV d.C. Ambos grupos de textos se pueden leer pero su comprensión es muy reducida e incipiente.

Siempre se consideró al frigio como una lengua indoeuro-

65 Sobre Zeus Mazdeus: CUMONT, "Les cults orientaux dans le paganisme romain", pág. 137 y sig. Muchos de los cultos orientales que penetraron en Grecia y en Roma sufrieron diversos procesos de sincretismo. Al final de la República aparece en Roma Ma, adorada originariamente en la zona del Taurus con caracteres similares a Cibeles. Se trata de otra divinidad de Anatolia pero que ha sufrido influencia semítica y persa e incluso se la confunde con Anahita, la diosa de las aguas fecundantes. Desde la época helenística, el judaísmo ha influido sobre los cultos de Cibeles y de Attis, que aparecen como "dioses omnipotentes"; Attis incluso lleva el epíteto de "Hysistos" característico de Yahvé, dios supremo, eterno y creador; el Júpiter o Dionisio frigio aparece bajo la forma de Sabazio; es una combinación del Dionisio frigio con Yahvé Sebaoth, el dios de los ejércitos, adorado como el señor supremo, todopoderoso y santo. El ritual de Sabazio fue tomado de los templos semíticos. Sobre el tema sigue siendo fundamental la mencionada obra de Cumont.

66 La publicación de los mismos en: J. FRIEDRICH, "Kleinasiatische Sprachdenkmäler", 1932; W. CALDER, ed., "Monumenta Asia Minoris", VII.-"Monuments from Eastern Phrygia", 1956; O. HAAS, "Neue spätphrygische Sprache", en Sprache 6 (1960), pág. 9 y sig.



pea perteneciente al grupo satem y muy cercana al armenio. Pero desde hace una treintena de años tanto FRIEDRICH<sup>67</sup> como PEDERSEN<sup>68</sup> sostienen que pertenece al grupo del centum, muy cercana al heteo, pero con muchos elementos asiáticos<sup>69</sup>.

WERNER<sup>70</sup> ha hecho una traducción de cuatro inscripciones frigias, tres en frigio antiguo y una en neofrigio. La interpretación de las que pertenecen al primer grupo la hace en base al griego, por la estrecha vinculación entre el frigio antiguo y el griego. Y la inscripción neofrigia por ser una fórmula imprecatoria intercalada en una inscripción funeraria escrita en griego. La traducción que hace implica una interpretación aproximada y se mantiene como una hipótesis de trabajo<sup>71</sup>.

67 "Phrygia" (Sprache) en PAULY-WISSOWA, "Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft", 1941, pág. 868 y sig. y "Extinct Languages", 1957, pág. 147.

68 "Lykisch und Hittitisch", 1945, citado por Barnett.

69 Durante mucho tiempo se consideró a dos lenguas habladas en Asia Menor por pueblos que se instalaron allí en la misma época que los frigios, el lidio y el licio, como lenguas asiáticas que utilizaban una escritura derivada del griego. Un estudio más a fondo de ambas lenguas, basado en la estructura más que en el léxico, ha demostrado, sin lugar a dudas, que se trata de lenguas indoeuropeas que han tomado, como el frigio, muchos elementos asiáticos. MEILLET-COHEN, "Les Langues du Monde", 1952, vol. I.

70 "Die Phryger und ihre Sprache", en Bibliotheca Orientalis, año XXVI, No. 3/4 (1969), pág. 177-182.

71 Dos de las inscripciones en frigio antiguo provienen de la "tumba de Midas" en la Ciudad de Midas. Su texto es el siguiente:

1) Ατες αρχιαεφαις ακεναβολαφος μιδαι λαφαλτει  
Φανακτει εδαες

Por la estructura del griego, la última palabra es el verbo. Según las inscripciones antiguas, la primera palabra es un (la nota continúa en la página siguiente)

Tenemos ahora una visión más amplia de lo que ha sido la cultura de los frigios, pero hasta que no se descifre definitivamente su lengua y se puedan entender las inscripciones no podremos conocer su pensamiento y formarnos así una idea completa de su civilización.

(continuación de la nota 71)

nombre propio en nominativo; las dos siguientes al sujeto de la oración, **αρχιαεφαις ακενανολαφος**, son aposiciones en el mismo caso. Midai, Midas, en dativo como las dos aposiciones que le siguen. En base a este análisis hace Werner la siguiente traducción de la inscripción: "Ates, (hijo de) ... (¿patronímico?), el ... (¿título?), para Midas, (hijo de)... (¿patronímico?), el ... (¿título?) ha consagrado".

2) **Βαβα μεμεφαις προιταφος κφιζαναφεξος σικενεμαν εδαεξ**

Analiza la primera y la última palabra de la oración en la misma forma que en la inscripción anterior. Baba no lleva la terminación -s del nominativo, pero existe un nombre similar en beteo, Pappa. **σικενεμαν** se puede separar en **σι κενεμαν** con el significado de "esta tumba". Haas ha separado una forma verbal **εφαις**, con lo cual la inscripción estaría formada por dos oraciones principales, siendo sujeto de la segunda el nombre Προιταφος. La traducción que propone es la siguiente: "Baba me ha dedicado, Προιταφος... ? esta tumba ha consagrado".

La inscripción neofrigia es **ιως γι σεμο(υ)ν κνου μαν(ε)ι καχο(υ)ν αδδακετ(ορ)** que traduce "pero quien a esta tumba mal ocasione".

## LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1: Plano del sitio de Gordion (University Museum, Philadelphia. Catálogo "From the City of King Midas. Phrygian Art. 1958-1959).
- Fig. 2: Relieve rupestre de Asi Yozgat, cerca de Ankara. Procesión de divinidades encabezadas por Cibeles sobre un león (BARNETT, "The Phrygian Rock-Façades and the Hittites Monuments", en Bibliotheca Orientalis, año X, No.3/4, 1953, lám. X, fig.2).
- Fig. 3: Relieve rupestre de Asi Yozgat, Procesión de sacerdotisas (BARNETT, op. cit., lám. X, fig.3).

ESTADO ACTUAL DE LOS ESTUDIOS SOBRE LOS  
 INDOEUROPEOS Y SUS PRIMERAS MIGRACIONES  
 EN EL ASIA ANTERIOR

por A. M. FUND PATRON

INTRODUCCION <sup>1</sup>

A fines del 3er. milenio a.C., el Cercano Oriente y el Mediterráneo Oriental, que ya llevaban diez siglos elaborando las primeras civilizaciones históricas, se conmovieron por la llegada de nuevos pueblos. Estos inmigrantes, que venían del norte y que hablaban lenguas desconocidas hasta el momento, son los ahora llamados "indoeuropeos".

El nombre "indoeuropeo" corresponde a un criterio lingüístico: en el siglo XIX se reconoció el parentesco de lenguas de Europa y de Asia, habladas por pueblos que desempeñaron un importante papel histórico, y que fueron antepasados de muchos pueblos contemporáneos o que participaron en su formación. Se denominó a esas lenguas "indoeuropeas", e "indoeuropeos" a los pueblos que las hablaron.

Teniendo en cuenta este parentesco, resulta notable la extensa zona en que los pueblos de habla indoeuropea estaban diseminados en los primeros tiempos históricos. Dicha dispersión puede explicarse mejor como consecuencia de migraciones

1 El presente estudio se basa en el trabajo de H. A. CROSSLAND, "Immigrants from the North", en *The Cambridge Ancient History*, vol. 1, 2a. edición, 1967, cap. XXVII.

prehistóricas que de "préstamos" culturales. De aquí que se estableciera (sólo como hipótesis de trabajo) que esas lenguas derivaban de una lengua madre, el "indoeuropeo común", que habría sido hablado en una región ("continuo lingüístico" o "habitat originario"), de la cual partieron en algún momento distintos grupos humanos para establecerse en nuevas tierras.

#### LLEGADA DE LOS PRIMEROS INDOEUROPEOS AL CERCAÑO ORIENTE Y AL MEDITERRANEO ORIENTAL

##### A) Penetración indoeuropea en Anatolia.

Evidencia lingüística: en base a documentos cuneiformes<sup>2</sup> en heteo, luwi y pala, tres lenguas indoeuropeas, se ha podido establecer que una lengua indoeuropea de este grupo (que Crossland llama heteo-luwi) estaba en uso en Anatolia desde el 1.900 a. C. o quizás desde mucho antes.

Los antepasados de los luwi y pala históricos se habrían asentado en el oeste de Anatolia, y los de los heteos en el centro.

Las lenguas luwi, pala y hetea pueden provenir de una lengua común (pre-anatólica) que se diferenció antes o después de entrar en Anatolia los pueblos que la hablaban. Pero como no difieren mucho, Crossland opina que esos pueblos no perdieron contacto entre sí durante un largo tiempo (ya fuera antes o después de llegar a Anatolia).

Aun debe completarse un estudio comparativo detallado de las lenguas indoeuropeas anatólicas para llegar a conclusiones definitivas.

<sup>2</sup> Tablillas encontradas en Bogazköi entre 1906 y 1912.

Evidencia arqueológica: en base a testimonios arqueológicos, en 1958 J. MELLAART extrajo las siguientes conclusiones<sup>3</sup>:

- pueblos que hablaban lengua luwi penetraron en el oeste de Anatolia (una primera oleada entre el 2.800 y el 2.600 a.C. y una segunda en el 2.300) y destruyeron Troya I y II respectivamente.

- en el 2.000a.C. penetraron los antepasados de los heteos históricos, instalándose en el centro de Anatolia; esto está evidenciado, según Mellaart, por niveles de destrucción, aparición de la "cerámica pintada capadocia" y de la cerámica monocroma "hetea", en Ankara y sus alrededores.

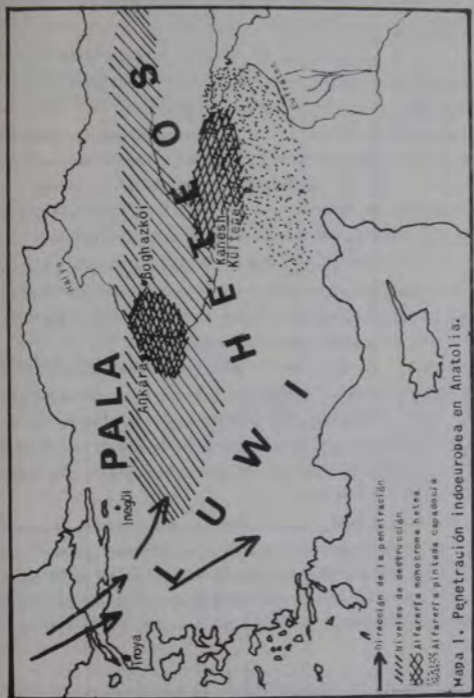
Según Crossland, no se puede afirmar que los inmigrantes de la primera oleada.(2.800 a 2.600 a.C.) fueran indoeuropeos. En cambio la evidencia lingüística apoya, sí, la teoría de que los inmigrantes del 2.300 en adelante, hablaban lenguas indoeuropeas. También dice que todos penetraron por el oeste<sup>4</sup>, y en un lapso breve, o sea que no acepta la diferencia de 400 años entre la llegada de los luwi y la de los heteos.

#### B) Penetración indoeuropea en Grecia.

Evidencia lingüística: si se acepta la fecha más baja propuesta para las tablillas "Lineal B" de Cnosos, a principios del siglo XIII a.C. (como fecha más tardía) se habría intro-

3 J. MELLAART, "The End of the early-bronze Age in Anatolia and the Aegean", en AJA 62, (1958).

4 En un principio Mellaart pensó que los heteos penetraron por el este y mucho después que los luwi. Pero en una reseña crítica al trabajo de Crossland arriba mencionado, que apareció en el JHS LXXXIX (1969), pág.172-3, reconoció que tanto los heteos como los luwi entraron por el oeste, y que los heteos fueron parte del gran movimiento de indoeuropeos del 2.300 a.C.



ducido el griego en el Peloponeso.

En general, y siempre en base a la evidencia lingüística, se acepta el siglo XV o XIV.

Evidencia arqueológica. En niveles correspondientes al 1.300 a.C. en el centro y sur de Grecia, se ha comprobado la destrucción de asentamientos y la aparición de un nuevo tipo de alfarería: la cerámica "minia" gris o amarilla. En Lerna, las destrucciones corresponden a fines del Heládico Temprano II (c. 2.000 a.C.) y la cerámica "minia" aparece en el último nivel del Heládico Temprano III (1.900 a.C.). Estos cambios debieron haber obedecido a una invasión, y como no hay datos de otras invasiones entre el 1.900 y los siglos XIV o XIII (en que ya se hablaba el griego en el Peloponeso), Crossland piensa que ya desde el Heládico Medio (alrededor del 1.900 a.C.) se hablaba una lengua indoeuropea en Grecia.

Según él, la aparición de cerámica "minia" indica la llegada de indoeuropeos. Quizás las destrucciones en Lerna (c. 2000 a.C.) fueron provocadas por griegos o proto-griegos, de los cuales algunos grupos habrían permanecido más al norte que los Balcanes y habrían irrumpido en Grecia a fines del 2o. milenio: serían los "dorios".

Aún no se sabe de dónde provenían los indoeuropeos portadores de la cerámica "minia" a Grecia. Algunos autores como L.R. Palmer por ejemplo pensaron que desde Anatolia, y que eran luwí, pero en base a los resultados de las excavaciones en Lerna, D.H. FRENCH<sup>5</sup> concluye que la cerámica "minia" gris

5 D.H. FRENCH, "Prehistoric Sites in Northwest Anatolia", I. The Iznik Area", en *Anatolian Studies* XVII (1967), pág. 64.



del Heládico Medio pudo haberse desarrollado localmente en el centro y sur de Grecia (quizás al mismo tiempo que la "ine - gól" gris, que él estudió en la región del Mármara, en Anatolia).

Crossland piensa que si bien debe de haber habido migración luwi a Grecia en el 3er. milenio a.C., no fue masiva, sino de pequeños grupos. Eso explicaría ciertas similitudes que realmente aparecen en la toponimia, a uno y otro lado del Egeo.

Debemos esperar nuevos descubrimientos en alguna zona al norte de Grecia y de Anatolia para aclarar este punto.

### C) Penetración indoeuropea en la India y en el Irán.

Los indoeuropeos que se establecieron en la India y en el Irán son llamados respectivamente indios e iraníes. Los antepasados de ambos grupos se llamaban a sí mismos "arios". Las relaciones lingüísticas entre ambos grupos son tan estrechas que se los suele llamar "indo-iraníes" o "arios".

Según Crossland es difícil correlacionar los datos lingüísticos con los arqueológicos en esta zona, ya que los primeros no tienen carácter estrictamente histórico o no reflejan claramente hechos históricos que la arqueología pueda probar.

Evidencia lingüística. Los textos más arcaicos de la India en una lengua indoeuropea son los Vedas, que datan aproximadamente de principios del 1er. milenio a.C. (aunque se los conoce a través de manuscritos muy posteriores). Lo mismo podemos decir de las partes más antiguas del Avesta en lo que respecta al Irán.

No hay un relato realmente histórico de la conquista aria en la India. En los himnos más antiguos del Rig-Veda (Ve

da de los cantos, colección de himnos litúrgicos), aparece un conflicto entre los arios y sus enemigos, pero es difícil separar en la narración lo mitológico de lo histórico. De todas maneras, se acepta que ahí están reflejados hechos que pudieron haberse producido con la invasión indoeuropea a la India; por ejemplo los arios llaman a sus enemigos los "sin nariz", mote que concuerda con los rasgos<sup>6</sup> de los drávidas (habitantes de la India dominados por los arios).

Según Crossland, la región que describen los poetas del Rig-Veda puede estar situada al norte del desierto de Thar, desde el Punjab al oeste, hasta Ambala y el río Jumna al este. Hay en los poemas nombres de ríos que parecen subsistir en ríos de Afganistan<sup>7</sup>, lo que indicaría que los arios penetraron en la India por el noroeste, desde Afganistan, y que estaban emigrando en la época en que se compusieron los poemas.

El nombre indio (en sánscrito) de un río, Sarasvati, aparece en el Vendidad (en el Avesta) en la forma irania Harohvaiti. Esto podría significar que los proto-indios y que los proto-iranios aún estaban en contacto cuando se compusieron el Rig-Veda y los himnos más antiguos del Avesta, a no ser que los indios recordaran el nombre desde la época anterior a la separación y luego lo hayan dado en la India a un río que podría ser según Crossland, el Sutlej.

Evidencia arqueológica. La primera evidencia de un pueblo extraño en la India es la introducción de la cultura Jhukar (llamada así por el lugar en que se atestiguó), que D.H.GOR-

6 Su rostro se caracteriza por tener la nariz achatada.

7 Por ejemplo: "Kubha" y "Gomati" parecen corresponder a los actuales "Kabul" y "Gomal".

IND<sup>8</sup> fechó en el 1.800 a.C.; el pueblo que introdujo esa cultura expulsó a los habitantes de Harappa, en Chanhu-daro; se encuentran semejanzas entre la cultura Jhukar y las pertenecientes a Tepe Hisar III y Sialk (cementerio A) en el Irán<sup>9</sup>.

No se sabe si esas culturas pertenecen a pueblos indoeuropeos o no. Lo cierto es que la adelantada civilización del Bronce en el valle del Indo declinó, y sus ciudades más importantes, Harappa y Mohenjo-daro, fueron finalmente destruidas.

Se puede detectar un cambio en las costumbres funerarias en Harappa<sup>10</sup>, pero este cambio quizás se deba a una segunda oleada invasora, indoeuropea.

Los datos arqueológicos que tenemos del norte y este del Irán en el 2o. milenio a.C., muestran que hay niveles de destrucción y cambios culturales en Tepe Hisar III (al S.E. del Mar Caspio) y en Tepe Giyan III (en Luristan), que corresponderían a un período entre el 2.000 y el 1.500 a.C., o sea varios siglos antes de los primeros testimonios de nombres arios en Oriente.<sup>11</sup>.

Quizás una población proto-india permaneció en el norte del Irán a principios del 2o. milenio a.C., mientras tribus emparentadas continuaban hacia el este. De esa manera, pien-

8 D.H.GORDON, "The Prehistoric Background of Indian Culture", 2a.ed., 1960 (citado por CROSSLAND, op.cit., pág.59).

9 D.H.GORDON, "The Chronology of the Third Cultural Period at Tepe Hissar", en Iraq XIII (1951), citado por CROSSLAND, op.cit., pág. 59.

10 De la inhumación al enterramiento de restos, cremados, en vasijas o urnas.

11 En el N. de la Mesopotamia y Siria aparecen nombres persgnales arios ya en el siglo XV a.C., según conclusiones de P. GARELLI, "Les assyriens en Cappadoce", 1963, mencionadas en JHS LXXXIX, pág.172.

sa Crossland, los que en 1.800 a.C. introdujeron la cultura llamada Jhukar, o Ravi I según Gordon, en Harappa, fueron o esos proto-indios o poblaciones no indoeuropeas empujadas por ellos en su avance hacia el este. De todos modos, el cambio de las costumbres funerarias en Harappa indicaría una segunda oleada invasora en la India, esta vez sí indoeuropea, que podría ser la de los proto-indios que compusieron el Rig-Veda. Estos arios habrían sido desplazados del Irán por los proto-iranios en la segunda mitad del 2o. milenio a.C. Hay un dato lingüístico interesante que sostiene la teoría de que los iraníes llegaron al Irán después que los indios: el iranio tiene ciertas semejanzas con el griego y el armenio, que los diferencia del sánscrito<sup>12</sup>, lo que significaría que los proto-iranios permanecieron en contacto con el proto-griego y con el proto-armenio durante más tiempo que los proto-indios, en algún lugar más al norte.

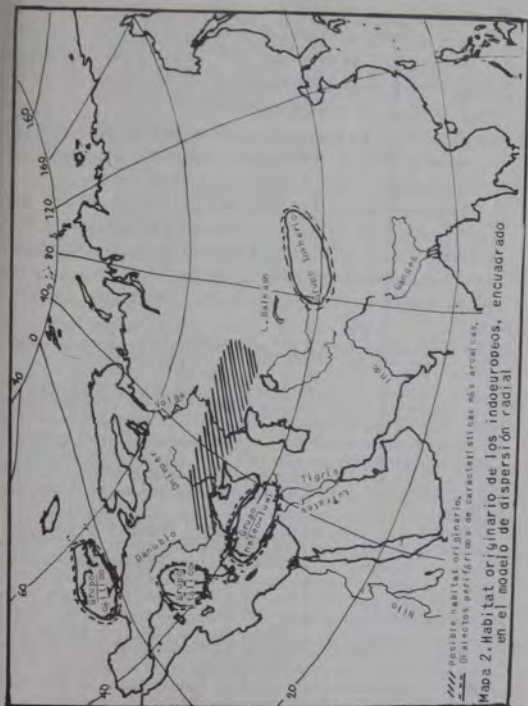
#### EL HABITAT ORIGINARIO DE LOS INDOEUROPEOS

Mucho se ha especulado con la cuestión del posible habitat originario de los pueblos indoeuropeos.

Piensa Crossland que probablemente los indoeuropeos habitaron primitivamente por la zona de estepas que se extiende al N.O., N. y N.E. de la región del Ponto. Los desplazamientos masivos de población, la domesticación del caballo, el uso de carros o carretas primitivos, que constituyen formas de vida evidenciadas por los primeros pueblos indoeuropeos conocidos, exigen un ambiente físico adecuado para su desarrollo.

Contrariamente a los defensores del norte de Europa como

12 Cambio de "s" por "h". Ej.: "sapta" en sánscrito, "hapta" en avéstico, ἑπτὰ en griego y "evt'n" en armenio, es decir "siete".



patria indoeuropea<sup>13</sup>, Crossland opina que ese ámbito adecuado está mejor representado por estepas y llanuras que por las selvas y pantanos del norte de Europa.

También desde el punto de vista lingüístico, la región del Ponto, o mejor dicho las estepas que la rodean por el norte, tienen cabida en el modelo de dispersión radial<sup>14</sup> que acepta Crossland para las migraciones de los pueblos que hablaban las primeras lenguas indoeuropeas conocidas: esa región constituye un centro natural para la dispersión radial.

De ese centro habrían partido a principios del 3er. milenio a.C. distintos grupos hacia Europa septentrional y hacia el Ponto; por su parte, esta región al norte del Mar Negro puede haber sido, desde mediados del 3er. milenio a.C., el centro de dispersión de los pueblos que llevaron las primeras

13 P. THIEME, "Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache", 1953 (citado por CROSSLAND, op. cit., pág. 56).

14 Dentro de un continuo lingüístico hay patrones de cambio: en el centro el cambio es más rápido, y en la periferia más lento, por lo tanto los grupos de lenguas periféricas presentan elementos más arcaicos. Cuando los grupos emigran de ese continuo, el esquema se mantiene: los periféricos conservan elementos arcaicos, los centrales tendrán innovaciones que no afectaron a los primeros. A este modelo de dispersión se llama "radial".

Cierto tipo de semejanzas entre los grupos lingüísticos céltico, itálico, heteo-luwi y tokhario indican que los dialectos antepasados de los mismos estaban en posiciones periféricas y que los pueblos que los hablaban fueron los primeros en emigrar del continuo. Su posición en la primera región histórica del "Indoeuropeo" es también periférica con respecto a otros grupos indoeuropeos. Por lo tanto, se supone que la dispersión indoeuropea siguió el modelo radial y que el centro originario de dispersión debe buscarse en una región central con respecto a las regiones en que primero se atestiguó la presencia de los grupos céltico, itálico, heteo-luwi y tokhario.

lenguas indoeuropeas a la cuenca oriental del Mediterráneo y al Asia Anterior.

La existencia de estos movimientos esta respaldada por los testimonios arqueológicos. Disturbios en el área danubiana y Europa central a principios del 2o. milenio y movimientos pélicos en la región del Ponto y desde ésta hacia la región danubiana aproximadamente por el 2.400 al 1.800 a.C., han sido rastreados en base a la presencia de un complejo de pautas culturales:

- enterramiento de los muertos, pintados previamente con ocre rojo, en pozos generalmente cubiertos por pequeños túmulos ("kurganes" en ruso);
- restos de caballos domesticados;
- hachas de guerra en piedra imitando las de metal;
- cerámica de "cuerdas"<sup>15</sup>;
- Estas pautas se relacionan con las culturas llamadas "de las tumbas-pozo", "tumbas-ocre" y de los "kurganes" de la región del Ponto y más al este, que se adaptan a los pueblos indoeuropeos históricos.

La cultura de la tumba-pozo floreció a principios del 3er milenio a.C., según M.Y.MERPERT<sup>16</sup>, en el Volga inferior. De allí se expandió hacia Crimea y los valles del Don, Donetz, Dniéper y Volga medio. Esta teoría otorga el tiempo necesario para que la lengua de esos pueblos se diferenciara en los dialectos de los cuales derivaron los atestiguados ya a fines del 3er. milenio.

15 Cerámica decorada mediante la impresión de cuerdas trenzadas.

16 BOHM y otros, "L'Europe à la fin de l'Age de la pierre". 1961 (citado por CROSSLAND, op.cit., pág.60).

Según M. GIMBUTAS<sup>17</sup> la dispersión de las lenguas indoeuropeas comenzó en las estepas entre el Volga inferior y Uzbe - kistān, donde florecía la cultura de los kurganes, alrededor del 2.500 a.C. Estos pueblos emigraron al Ponto (Mariupol), y luego de aprender metalurgia y el diseño del hacha de guerra y el uso de vehículos con ruedas (ya en el 2.300 a.C.), emprendieron nuevas migraciones y conquistas hacia el sur y el oeste. Esta teoría no convence a Crossland pues concede muy poco tiempo (menos de 500 años) para la introducción y dispersión de las lenguas indoeuropeas en los lugares donde primero se atestiguaron.

La evidencia arqueológica nos presenta problemas aún más serios. En la zona danubiana se han encontrado grupos de elementos de las culturas de los kurganes: indican migraciones del Ponto entre el 2.300 y el 1.900 a.C. Simultáneamente aparecen en el N.O. de Europa y en el Báltico hachas de guerra y alfarería de cuerdas, lo que indicaría una infiltración de tribus o de bandas guerreras emparentadas. Parecerían indicar la llegada de nuevos elementos del S. o S.E. El hacha de guerra puede no ser privativa de las migraciones del N. a Anatolia; es del Cercano Oriente y puede haber pasado a Anatolia y de ahí al S.E. de Europa antes de que los indoeuropeos la adoptaran al N. del Mar Negro. El carbono 14 fecha en el 2.400 a.C. la aparición de grupos con hacha de guerra en Dinamarca, lo cual no concuerda con la cronología de Gimbutas, pero sí con la de Merpert si su segunda fase de la expansión pudiera datarse entre el 2.750 y el 2.500 a.C.

El otro problema es el de la alfarería de cuerdas que a-

17 M. GIMBUTAS, "Culture Change in Europe at the Start of the 2nd. Millenium B.C.", en Selected Papers of the 5th. International Congress of anthropological and ethnological Sciences, Philadelphia, 1956.



pareció, junto al hacha de guerra en el norte de Europa entre el 2.300 y el 1.900 a.C. Según Gimbutas y Merpert, la decoración de la cerámica de cuerdas deriva de la decoración de la cerámica de las culturas de la tumba-pozo, desarrolladas en el Dnieper medio, y en esta región se originaron movimientos indoeuropeos que son quizás los que introdujeron las lenguas proto-germánicas, proto-bálticas y proto-eslavas en el N.O. y la zona central del N. de Europa. Pero, no es seguro que la decoración de cuerdas derive de las culturas de la tumba-pozo: quizás la de cuerdas pertenece a otra tradición. Esto lo estudió L.KILIAN<sup>18</sup>: dice que hubo movimientos del Ponto al N. de Europa; ahí se desarrolló la alfarería de cuerdas y luego, movimientos de reflujo hacia el S. y S.E. llevaron la alfarería de cuerdas a lugares donde aún subsistía la tradición de las culturas de la tumba-pozo.

De todas maneras, Europa central o del norte no puede haber sido "la patria" indoeuropea, ya que no se han atestigüado migraciones desde esa zona en época tan temprana como para llevar el proto-luwí o el proto-heteo a Anatolia antes del 2.000 a.C.

#### EL APORTE INDOEUROPEO AL CERCANO ORIENTE ANTIGUO Y AL MEDITERRANEO ORIENTAL.

Desde el punto de vista práctico, el único aporte seguro de los indoeuropeos, según Crossland, es el uso del caballo, que fue lo que les confirió una amplia superioridad militar.

En cuanto a la sociedad se supone que desarrollaron una sociedad tribal tendiente a conseguir eficacia guerrera. En

<sup>18</sup> L.KILIAN, "Schnurkeramik und Ockergrabkultur", 1958 (citado por CROSSLAND, op. cit., pág. 60).

esa sociedad el rey era elegido en función de su habilidad para conducir la guerra.

Nada importante aportaron los indoeuropeos en el campo de la religión y el ritual y en el de la cultura en general. Cuando entraron en contacto con países civilizados adoptaron su cultura y sus creencias o asimilaron las propias a las de los conquistados.

Según Crossland, la contribución indoeuropea se puede resumir en los siguientes puntos:

- introdujeron o propiciaron una organización política comercial y colonial más eficaz. (ej.: el estado neteo; el estado mitanio; el imperio persa muy superior en su organización al asirio o al neobabilónico; la habilidad de las monarquías micénicas para la empresa y la organización).
- aceleraron la aceptación de elementos culturales de las zonas altamente civilizadas del 2o. milenio.
- hicieron avanzar las fronteras de la civilización urbana en el 2o. milenio.
- quizás, desde el punto de vista espiritual, la clase dirigente indoeuropea estaba menos atada que los gobernantes mediterráneos y orientales al conservadorismo religioso. Recalaron el papel del rey como dirigente militar en detrimento de su función religiosa.
- introdujeron su concepción antropomórfica de los dioses, la que era muy poderosa.
- con el zoroastrismo, aparece una de las primeras religiones basadas en principios éticos.
- aportaron tendencias humanitarias en la ley y en el tratamiento de los enemigos.
- el proceso que culminó en Grecia con el triunfo de la democracia de la ciudad-estado, quizás se desarrolló a partir del modelo indoeuropeo de monarquía tribal, de características so-

ciales relativamente igualitarias.

NOTA: En el cuerpo del artículo, aunque no se citan especialmente, han sido utilizados los puntos de vista de las siguientes obras:

J. VENDRYES, "Langues indo-européennes", en A. WEILLET y M. COHEN, "Les langues du monde", 1952.

A. WEILLET, "Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes", 3a. ed., 1937.

V. G. GILDE, "The Aryans", 1926.

P. BOSCH-GIMPERA, "Les indo-européens. Problèmes archéologiques", 1961.

No se ha podido entrar al análisis de la discusión que promueve polémicamente I. M. DIAKONOV en su artículo publicado en *Orientalia* 41 (1972), pág. 91-120, con el título: "Die Arier im vorderen Orient: Ende eines Mythos". El artículo está escrito en vinculación con el libro de A. KAMMENHUBER, "Die Arier im vorderen Orient", 1968.

#### LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Penetración indoeuropea en Anatolia

Mapa 2: Habitat originario de los indoeuropeos, encuadrado en el modelo de dispersión radial

## LISTA DE ABREVIATURAS

- AFO : Archiv für Orientforschung  
 AJA : American Journal of Archaeology  
 ANEP : J.Pritchard, ed., "The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament", 1954.  
 ANET : J.Pritchard, ed., "The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament", 1955.  
 AOB : H.Gressmann, "Altorientalische Bilder zum alten Testament", 1927.  
 ASAE : Annales du Service des Antiquités de l'Égypte  
 BIFAO : Buletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale  
 Cd'E : Chronique d'Égypte  
 JEA : Journal of Egyptian Archaeology  
 JNES : Journal of Near Eastern Studies  
 JHS : Journal of Hellenic Studies  
 L.D. : R.Lepsius, "Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien", 1849-1859.  
 DLZ : Orientalistische Literaturzeitung  
 P.M. : B.Porter and R.Moss, "Topographical Bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic Texts and Paintings", 7 vols., 1927-1952.  
 PN : H.Ranke, "Die Ägyptische Personennamen", 2 wls., 1935.  
 RB : Revue Biblique  
 Rec. de trav.: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes  
 RUBA : Revista de la Universidad de Buenos Aires,  
 ZÄS : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde  
 ZA : Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie



Tiraje de 600 ejemplares. Impreso en  
noviembre de 1972. Hecho el depósito  
que marca la ley 11.723. C. by Facul-  
tad de Filosofía y Letras, 25 de Ma-  
yo 217, Buenos Aires, Argentina .



