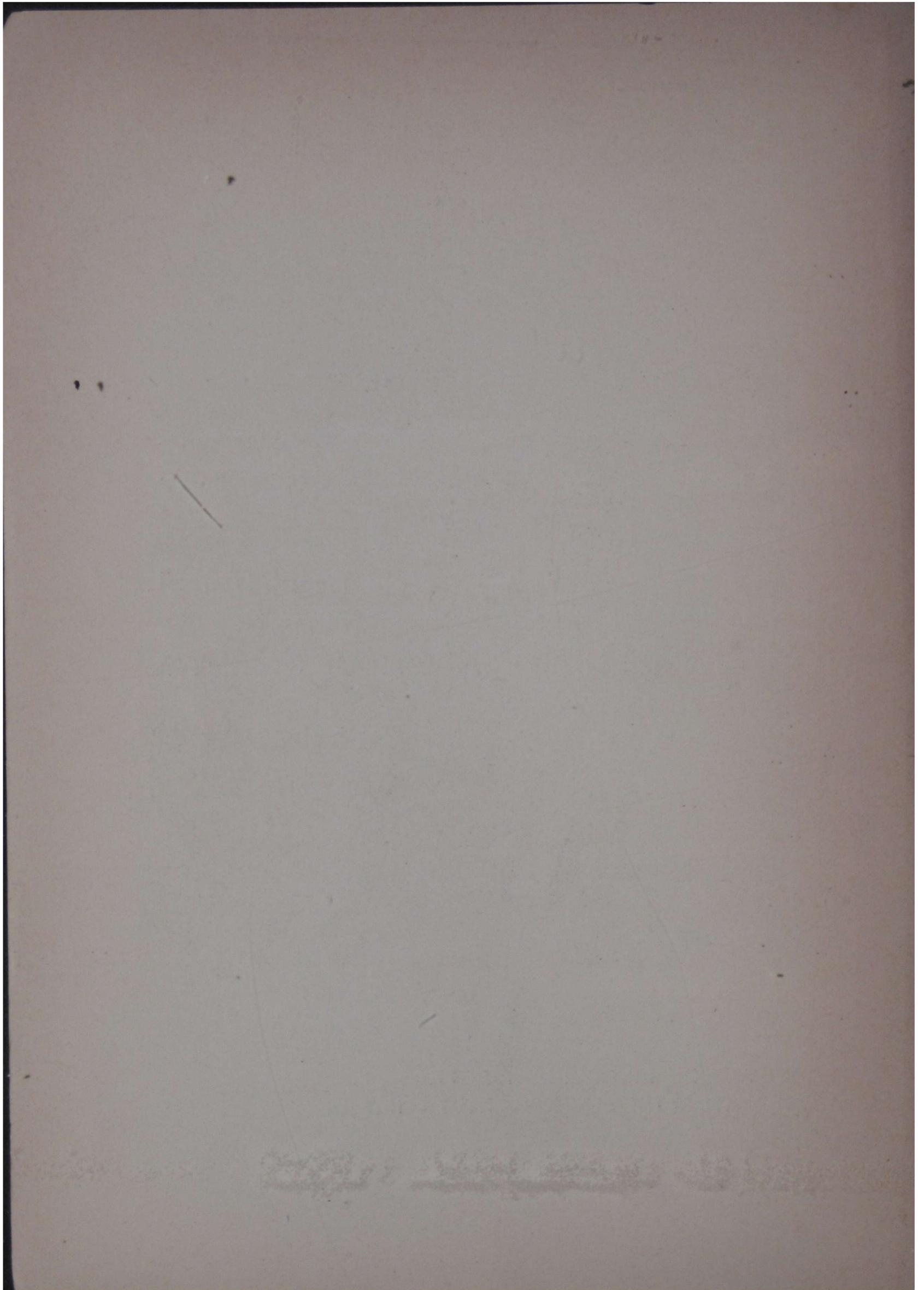
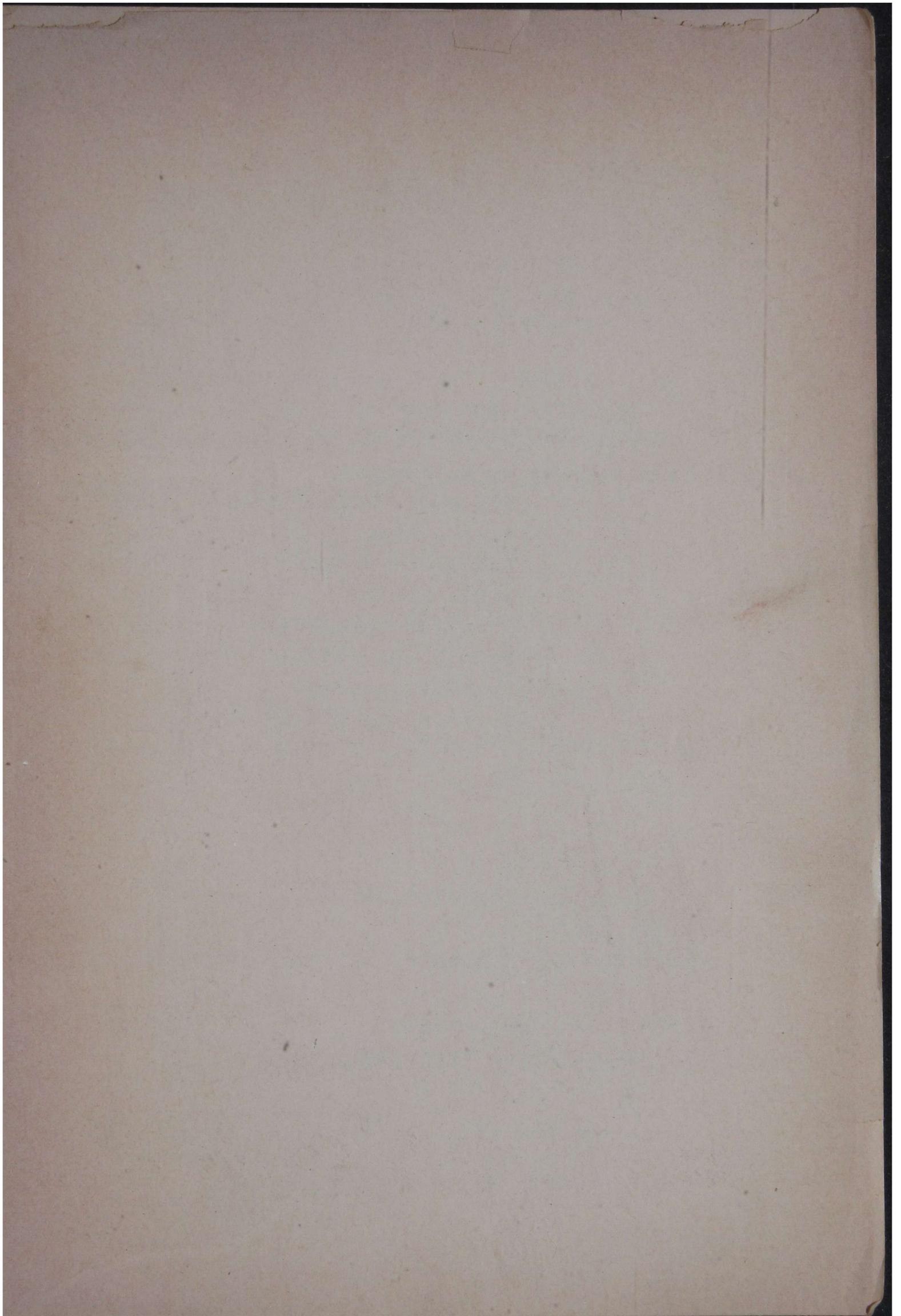


2

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1973-74





INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
25 de Mayo 217, 3er. piso
Buenos Aires, Argentina

Director: Abraham Rosenvasser

Colaboradores: Perla Fuscaldo
Ana María Fund Patrón
Silvia Lupo
Ana María Musicó
Elena Huber
Bernardo Gandulla
Sara S. de Kleiner
Cristina Laplaza
María Elena M. Z. de Zuretti

REVISTA del
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Director: A. Rosenvasser
Secretaria: Perla Fuscaldo

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

INDICE

A. ROSENVASSER, La religión egipcia en Heródoto.
La verdadera significación del pasaje II, 50 in
fine: *"Los egipcios no acostumbraban, además,
tributar culto alguno a héroes"* (Trad. Legrand) ...3

Apéndice: El culto a los héroes en Egipto.....19

A. ROSENVASSER, Los dos paraísos.....103

Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de
Buenos Aires (Segunda parte):

VI.- Las estatuillas, por PERLA FUSCALDO..... 139

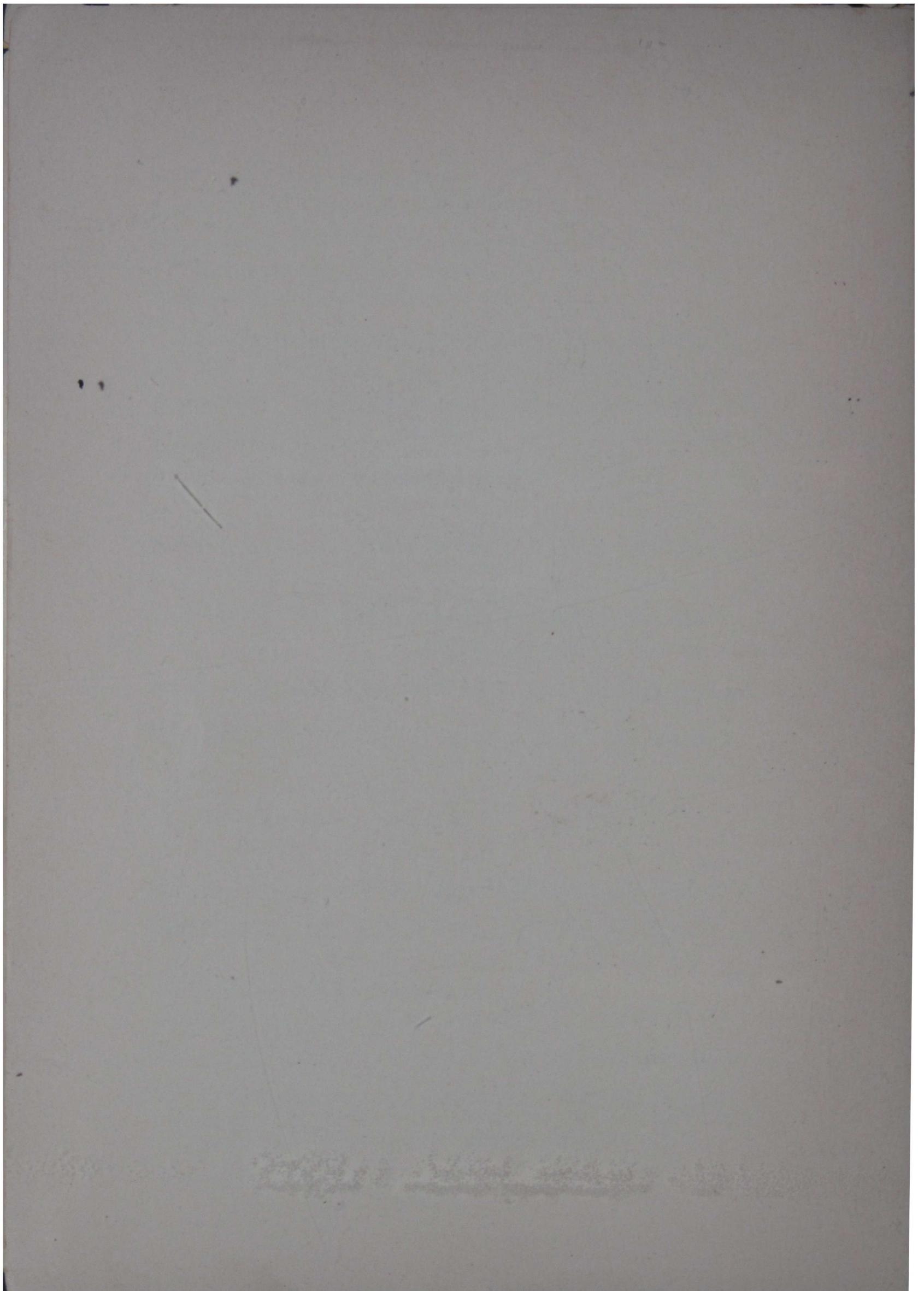
VII.- Restos de un ataúd, por PERLA FUSCALDO.. 159

Rectificación, por Perla Fuscaldo..... 167

Fe de errata.....167

Lista de abreviaturas.....168

Publicaciones del Instituto171



LA RELIGION EGIPCIA EN HERODOTO.

La verdadera significación del pasaje II, 50 in fine :

" Los egipcios no acostumbraban, además, tributar culto alguno a héroes" (Trad. Legrand)^①

por A. Rosenvasser

Heródoto ha expresado su pensamiento sobre el asunto al hablar de Herakles: "Los resultados de mis investigaciones prueban con evidencia que Herakles es un dios antiguo y que están en lo justo aquellos griegos que han erigido dos especies de Heraklia o templos de Herakles, e n uno de los cuales sacrifican a Herakles que llaman el olímpico como a un inmortal, y en el otro celebran sus honores fúnebres como a un héroe". Heródoto emplea para el Herakles del Olimpo el verbo θύειν, para el otro el verbo ἐναγίζειν. El rito de enagismos estaba destinado a los chthonios, a los "spirits who live in the dark recesses of the earth"¹, es decir, a los espíritus que habitan en las sombrías profundidades de la tierra: a los muertos, a los héroes y a los dioses del mundo subterráneo.

En la época de Heródoto el culto a los muertos había

① Trabajo presentado en el XXIX Congrès International des Orientalistes, Paris, en julio de 1973 (sesión del 17 de julio), con el título de: *La religion égyptienne en Hérodote. La vraie signification du passage II, 50 (in fine): "Les égyptiens ne rendent non plus aucun culte a des héros"* (trad. Legrand).

¹ Según la definición de GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, 2a. ed., 1954.

sufrido limitaciones en cuanto al sacrificio de víctimas. Pero en el culto de los héroes lo esencial era siempre el *enagisma* (ἐνάγισμα) el sacrificio cruento haciendo correr la sangre a la tumba. Para eso, en lugar de un altar elevado (un βωμός) se ha hecho un *bothros* (βόθρος), un hoyo o una zanja en la tierra. En lugar del sacrificio considerado como una fiesta de comunión en el ritual de los dioses olímpicos, se tiene aquí un sacrificio destinado solamente a los héroes (o al muerto, en su caso); nada para el hombre².

La idea presente en el enagismos, dice FARNELL³ siguiendo a Harrison, es "poner un *agos* en los alimentos", o mejor, "poner cosas que estaban bajo un *agos* en la tumba". "La idea es que el alimento ofrecido estaba bajo un tabú para su utilización por los vivientes".

Heródoto no ha encontrado ese rito en Egipto y seguramente ha meditado sobre su significación puesto que él es el primero que ha puesto en oposición *thuein* y *enagizein* (θύειν y ἐνάγίζειν), precisamente en este relato sobre los dos Herakles.

Las observaciones formuladas otrora por WIEDEMANN⁴ sobre el pasaje de Heródoto en cuestión me parecen mal fundadas. Según Wiedemann, Heródoto olvida o ignora que los dioses egipcios están más cerca de los héroes griegos que de sus dioses, que habitan en la tierra como seres humanos (para revivir después de su muerte como dioses eternos) y que por otra parte todo muerto, rey o particular,

² J. E. HARRISON ha recogido de Kleidemos -del Exegetikos- y de Dorotheos el detalle del ritual del anagismos y su significación. *Prolegomena*, pp. 59-60.

³ *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, 1921, p. 354.

⁴ *Herodots zweites Buch*, 1890.

recibía un culto funerario y era considerado de calidad divina⁵. El lenguaje de Heródoto es muy parsimonioso, casi avaro, sobre todo lo que se relaciona con la narración mitológica. Podemos, sin embargo, estar seguros que ha oído hablar de los glorificados (*akhu*, 𓂏𓏏) servidores de Horus, recogidos más tarde por Manethon; y que conocía el mito de Osiris recogido por los historiadores y anticuarios posteriores, pero no por él. Aunque no diga expresamente que todo muerto llega a ser un Osiris, su conocimiento del asunto es bastante claro puesto que al hablar de la momificación nos dice: "que el embalsamamiento más esmerado repite (ΜΕΜΙΜΗΜΕΝΑ) lo que fue hecho para aquél para quien no obraría piadosamente⁶ enunciando su nombre en semejante circunstancia" (cap. 86). Sabe también que el ahogado en el Nilo o preso su cuerpo de un cocodrilo "era tenido por algo más que el cadáver de un hombre" (cap. 90). Heródoto sabía también por el dicho de los egipcios y sus sacerdotes (cap. 142) que con anterioridad a los hombres reinaron en Egipto dioses que vivían en sociedad con los hombres y que el poder lo detentaba siempre uno de ellos. El último de esos reyes habría sido Horus, hijo de Osiris, (cap. 144). Relatos mitológicos como el de Osiris, dios y rey, o como los consignados en el naos de El Arish y la piedra de Shabaka, así como las tradiciones recogidas más tarde por Manethon para el gobierno sucesivo de los dioses,

5 No hay nada en Heródoto sobre el ritual sacrificial a los dioses y nada sobre el ritual funerario a los muertos aunque ha escrito sobre los animales que se podía sacrificar y los que se debía respetar según las ocasiones y los lugares; ha escrito también sobre los diferentes casos de momificación.

6 *LEGRAND* traduce "J'aurais scrupule".

los semidioses y los espíritus de los muertos semidioses (es decir, los *manes hemitheoi*) debían de ser corrientes entre los sacerdotes egipcios informantes de Heródoto. Del mismo modo la referencia que el historiador hace de los a grupamientos de dioses como los ocho y los doce muestra un modo abreviado de enunciar su conocimiento de las concepciones teológicas de los egipcios, sin el riesgo de abordar el relato mitológico mismo.

Heródoto nos ha dado solamente los nombres (οὐνόματα) de los dioses, convencido como estaba que con eso bastaba para identificarlos con sus atributos esenciales. Excluía de su narración el relato mitológico, las historias que había oído a su respecto. LINFORTH⁷ nos ha mostrado que ese sentido lo provee la verdadera interpretación del pasaje siguiente (cap. 3): *"No estoy dispuesto a referir el género de cosas que he escuchado concernientes a los dioses, excepción hecha de sus nombres solos, pues pienso que todos los hombres saben lo mismo a su respecto. Y si me ocurre recordar algunas de esas cosas, lo haré únicamente forzado por el hilo mismo de la narración."*

Lo que Heródoto declara es que no está dispuesto a referir los relatos mitológicos concernientes a los dioses. Nos ha dado los nombres de los dioses y también las instituciones religiosas, las prácticas del culto, las fiestas, las imágenes sagradas, los templos; pero no ha querido hacer la historia de los dioses. La identificación que hace de los dioses egipcios con los dioses de Grecia, a pesar de la diferencia de nombres obedece al hecho de que e n

7 *Herodotus' Avowal of Silence in his Account of Egypt*, University of California, *Publications in Classical Philology*, Vol. 7, n.9, 1924, pp.160-212.

el pensamiento de Heródoto había una sola compañía de dioses, no obstante la diversidad de costumbres e ideas de los diferentes pueblos, subyacente en su adoración. Heródoto sentía que era posible conocer los dioses como grupo, y que la necesidad de ponerse en contacto con los dioses conducía a su individualización, a darles nombres. Pero sentía también que a pesar de la diferencia de nombres con las correspondientes diferencias de culto, los dioses adorados por los extranjeros eran idénticos a los dioses correspondientes adorados por los griegos.

Solamente en pocos casos -explica *LINFORTH*- un dios extranjero es considerado como opuesto a la compañía de los dioses griegos y extraño a ellos (dioses extremadamente bárbaros) o bien cuando opone los dioses de los persas a los dioses helénicos⁸.

La situación era diferente para los héroes. Para ellos era necesario todavía que el relato mitológico estableciese su personalidad. Lo que había podido hacer con los nombres (*ὄνόματα*) solos de los dioses, no lo podía hacer con los héroes. Ha esquivado el problema cada vez que se encontraba en presencia de un posible personaje heroico: sea considerando al personaje en cuestión como una persona humana, sea atribuyéndole la calidad de un dios. Así: Linos recibía culto heroico en Grecia. En el ritual sobre el monte Helicón se le ofrecían *enagismata*, es decir, sacrificios heroicos, antes del sacrificio a las Musas (*Pausanias IX, 29*). Pausanias nos dice también que en Argos había una tumba de Linos, el hijo de Apolo por Psamathe. Heródoto se

8 *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, University of California, *Publications in Classical Philology*, vol. 9, n. 1, 1926, pp. 1-25.

ñala que los egipcios conocen un solo canto de lamentación, el canto Linos. El lenguaje que emplea Heródoto es el mismo que figura en la Ilíada, en la descripción del escudo de Aquiles, donde la expresión "el bello Linos" puede referirse tanto al canto como al personaje (Il. XVIII, 570). Heródoto emplea el lenguaje de la Ilíada cuando nos dice: "En lengua egipcia Linos es llamado Maneros". Y agrega: "Dijéronme los egipcios que era el hijo único del primer rey de Egipto, que murió a edad temprana y que fue honrado por los egipcios con esos trenos". Nada nos dice Heródoto que el personaje tuviese carácter heroico.

Similar aunque más curioso es el tratamiento que da Heródoto a la figura de Melampous. Melampous conocido por Homero (*Odisea* XV, 225) como perteneciente a una familia de profetas, apóstol de Dionysos, recibía culto heroico asociado a su tumba, en Grecia, en Aegosthene en la Megárida⁹. Tenía allí un santuario donde se celebraba una fiesta anual (*Pausanias* I, 44, 3-3), indicativa también de un culto heroico, como señala Farnell en su obra ya citada. Heródoto no nos dice nada de la calidad heroica de Melampous. Hasta omite decirnos si Melampous era un egipcio o un griego establecido en Egipto o visitante del país. Hace de él "un hombre sabio que supo apropiarse el arte de la adivinación, que de lo que aprendió de los egipcios in

9 En la tradición mitológica aparece con poderes bastantes para curar la locura de origen báquico. Apolodoro (*La Biblioteca*, II, 2) nos muestra (siguiendo a Hesíodo y a Acusilao) a Melampous haciendo la cura de las hijas del rey Proctos de Argos, por fuertes gritos báquicos y una especie de danza frenética. Heródoto sabía de ese poder que se atribuía a Melampous, el que menciona en su libro IX, cap. 34 (a propósito de las exigencias a los espartanos por parte del adivino Teisamenos).

rodujo entre los griegos muchas cosas, enseñándoles entre otras cosas lo que concierne a Dionysos".

En lo que hace a la historia de Rhampsinito, Heródoto ha utilizado en el relato de las peripecias de los dos hermanos, hijos del arquitecto real, que saquean el tesoro del rey (cap. 121), elementos de la narración folklórica que conciernen a los arquitectos sabios que construyeron el templo de Apolo y el palacio de Hiryeos, los dos hermanos Trofonios y Agamedes. Pero no los nombra; el papel que les asigna en su relato es puramente humano. Conocía, sin duda, el *bothros* de Agamedes y el antro de Trofonios en el bosque de Lebádeia, testigos del culto heroico que se practicaba en su honor, pero ha tomado para su cuento solamente los caracteres folklóricos. Ha tallado de esa materia heroico-folklórica personajes egipcios que no tienen ningún carácter heroico¹⁰. Desde el punto de vista literario se puede ver cierto paralelismo entre el final feliz en este mundo del personaje del cuento de Rhampsinito -el casamiento del ladrón ingenioso con la princesa- y el final feliz heroico de Trofonios arrebatado por Apolo. Heródoto debía de recordar la historia contada por él mismo de los dos hermanos Cleobis y Biton que alcanzaron un final feliz heroico después que se unieron al yugo y arrastraron el carro de su madre hasta el templo de Hera (I, 31).

¹⁰ La historia de la fundación del oráculo y la participación de los dos hermanos en la construcción del templo de Apolo en Delfos y del palacio de Hiryeos se encuentra en Pausanias IX, 37, 3-7: "La tierra fue abierta y tragó a Trofonios allí donde se encuentra el bosque de Lebádeia con el *bothros* llamado de Agamedes y al lado hay una estrella". La bajada al antro de Trofonios está relatada en Pausanias IX, 39, 3-12.

Heródoto ha creído necesario historiar la presencia de los héroes troyanos en Egipto y llama la atención el carácter muy humano, "demasiado humano", que ha asignado allí a su acción y conducta. No ignoraba, por cierto (véase II, 53) que Hesíodo los había elevado a la categoría de héroes universales. En el orden de sucesión de las edades y las razas, que Hesíodo señala en *Los Trabajos y los Días*, la cuarta raza es la de los héroes: "más justa y más valiente, raza divina de los héroes, a los que se llama semidioses". *Habitan, el corazón libre de cuidados, en las Islas Bienaventuradas, en las riberas del torbellino profundo del Océano*" (vv. 156-174). Y sabía también que se les tribuaba culto en muchos lugares donde los griegos colonizadores o emigrados pusieron su asiento. Ya en la *Odisea* está enunciado por Proteo que el destino reservaba a Menelao que habitase después de muerto en los Campos Elíseos, en lo más extremo de la tierra (*Od.* IV, 558-569). Menelao tenía una tumba en Therapnai (*Pausanias* III, 19,9) y según el *PSEUDO-PLUTARCO* (*De malignitate Herodoti*, p. 857 B) recibía honores religiosos en Egipto en diferentes lugares. Aparentemente, Heródoto no creía que Menelao pudiese tener algún lugar de culto en Egipto. Por el contrario: de lo que se hace eco es de la versión circulante de su carácter de hombre inicuo¹¹. Toda la narración respira un lenguaje de descreimiento hasta la ironía hacia esos per-

11 "A pesar de este trato -la restitución de Helena y de los tesoros que le pertenecían- Menelao se condujo, sin embargo, como hombre inicuo con los egipcios, pues tenía prisa de hacerse a la mar y como el tiempo contrario a la navegación lo retenía, imaginó una cosa impía (οὐκ ὄσιον): tomó dos niños de los naturales del país y partiólos en pedazos sacrificándolos a los dioses infernales" (cap. 119).

sonajes de la aventura troyana que pone en tela de juicio sino en ridículo, el carácter santo que les atribuía el culto heroico. El espíritu es del todo similar al que campea en los escritos de Montesquieu y Voltaire enderezados contra la nobleza, el clero y la superstición. En el mismo Heródoto, se compagina esta pintura de Menelao con la que nos hace de Paris Alejandro y con el risueño comentario acerca del robo de mujeres -en el que se incluye el de Helena- como causa de las guerras, y la opinión que pone en boca de los persas de que si ellas (las mujeres) no lo quisiesen de veras nunca hubieran sido robadas (I, 4).

Por otro lado hace de Helena una divinidad, pues conjetura que ella recibía culto divino en Menfis, bajo el nombre de Afrodita Extranjera (II, 112). Sabía, sin embargo, que Helena recibía culto heroico en Esparta, sola, o con Menelao en Laconia (Therapnai) ¹².

Como en el caso de Helena a la que asigna calidad divina y encuentra su culto en Egipto, pone a los Dióscuros como dioses asignándoles un lugar junto a Poseidón "entre los dioses que los egipcios declaran no conocer", lenguaje con el que armoniza -a mi parecer- aunque en forma

¹² Pausanias III, 15, 3: "Hay allí santuarios de Helena y Herakles; el primero cerca de la tumba de Alcman"; 19, 3: "el nombre de Therapnai es derivado... y hay allí un templo de Menelao; y Menelao y Helena están enterrados allí" Heródoto VI, 61: "esa mujer, era la más bella de Esparta y después de ser muy fea llegó a ser muy bella, pues su nodriza tuvo la idea de llevarla todos los días a la capilla de Helena, que está en el lugar llamado Therapnai..." Eurípides, Helena 1667: "nosotros tus hermanos (los Dióscuros) te acompañaremos hasta tu patria... Cuando termines tus días serás invocada como una diosa, participará con los Dióscuros en las fiestas rituales, en las libaciones santas que nos ofrecerán los hombres".

negativa su afirmación de que los egipcios no tributan culto a los héroes. No ignoraba, por cierto, el carácter heroico de esos personajes atestado primero por la *Iliada*¹³ y por la *Odisea*¹⁴ y después por *Hesíodo* en las *Eoiai*¹⁵ y por *Píndaro* en la Xa. Oda Nemea, donde Pollux rehusa las alegrías eternas del Olimpo para participar su inmortalidad con Castor y tomar la mitad de su mortalidad.

Hay que convenir, sin embargo, que la línea de separación entre héroes y dioses era fluctuante y que algunos héroes como en el caso de los Dióscuros y Hércules se elevaron a la categoría de dioses y llegaron a tener tanto el culto heroico del *enagismos* como el sacrificio olímpico de los dioses, en consonancia con sus apelaciones unas veces de héroe, otras de dios. Aunque, en todos los casos, el origen puramente heroico de los personajes es el dominante.

La posición de Heródoto es muy diferente respecto del culto heroico de personajes de existencia real o histórica bien atestada. Aquí no había ningún relato mitológico que eludir. El historiador mismo nos informa sobre Milcíades el Mayor, tirano del Quersoneso, al que, "después de su muerte, los habitantes del lugar ofrecen sacrificios como es usual para los fundadores (ὀϊκιστῆς) de una ciudad" (Herod. VI, 38). Del tiempo de Heródoto (siglo V) tenemos varios casos de muertos de existencia real que han sido

13 *Il.* III, 238: "He llegado a ver -dice Helena- a Castor el donador de caballos, a Pollux, hábil en el pugilato... Así habló ella; pero ellos están ya sepultados bajo tierra, fuente de vida, en su Lacedemonia, en el suelo mismo de su patria".

14 *Od.* XI, 298: "los dos todavía vivientes bajo la tierra, fuente de vida... pasan de la muerte a la vida y de la vida a la muerte alternando los días".

15 Cita de FARNELL, *op. cit.*; p. 182.

roificados. Los griegos que cayeron en Platea recibieron honores de héroes poco después de ese gran acontecimiento¹⁶.

En tiempo de Plutarco el servicio religioso todavía estaba en uso (*Aristides* 21: "el 16 de Maimakterion celebran una procesión el arconte de Platea procede a las tumbas allí toma agua de la fuente sagrada, lava con sus propias manos las estelas y las unge con mirra; luego sacrifica al toro en la pira funeraria y con súplicas a Zeus y Hermes chtonio convoca a los valientes que murieron por la Hélade a venir al banquete y a las libaciones de sangre.. Estos ritos son observados por los plateos hasta hoy día"). Era más que una conmemoración: era una heroificación. Al ritual por los que murieron por la libertad de Grecia como es el caso de los plateos, debemos añadir el culto heroico que comienza a tributarse en el siglo V a hombres que por su saber e inspiración prestaron grandes servicios a la causa helénica: a Hesíodo en Orcomenos¹⁷; a Anaxágoras, en Lámpsacos¹⁸; a Píndaro, en Delos¹⁹; a Sófocles, en Atenas²⁰. Dexión era el título reli

16 *Tucidides* III, 58: "todos los años les proveemos a expensas del estado un tributo de vestidos, otras ofrendas, los frutos de nuestra tierra y primicias de toda clase".

17 *Pausanias* IX, 38, 3.

18 *Aristóteles*, *Retórica*, II, 23.

19 *Pausanias* IX, 23, 3.

20 *FARNELL*, *op.cit.*, p.384: "Los atenienses decretaron para él un sacrificio anual 'por razón de su virtud'. Y puede haber sido que el status heroico le haya sido acordado en un principio, no por su calidad de gran trágico, sino como apóstol de un nuevo culto: porque no sido él el principal agente de la introducción del culto de Asclepios en Atenas ... estamos seguros que Dexión, el hospedador de Asclepios no era otro que el poeta Sófocles".

gioso o heroico de Sófocles.

Cuando Heródoto visitó Tebas, estaban ahí las estatuas con funciones de intercesión que había erigido en Karnak Amenofis, hijo de Hapu, ministro de Amenofis III. Estaban destinadas a hacer llegar a Amón las fórmulas de ofrendas y las súplicas de los fieles. Amenofis, natural de Athribis, en el Bajo Egipto, era hijo de un tal Hapu sin rango en la administración. Su carrera la hizo en el ejército: de escriba real subordinado pasó a escriba real de reclutas y después a escriba real director. Pero recibió del rey Amenofis III el cargo de *director de todos los trabajos del rey*. En esta calidad erigió las estatuas colosales de Amenofis III en Karnak, estatuas extraídas de las canteras de Gebel el-Ahmar, lo que le valió el título de *director de los trabajos de la montaña de la maravilla* (Gebel el-Ahmar: *dw n b'zt*). La erección de los colosos del templo funerario de Amenofis III y el templo mismo así como el templo de Jubileo (*hb sd*) en Soleb, en el año treinta de su reinado y el encargo que recibió del rey para representarlo en la fiesta constituyen la cima de su carrera.

Amenofis recibió la autorización para construirse su propio templo funerario en el circuito tebano junto al del rey -favor extraordinario sólo comparable con el privilegio de Senmut de tener una tumba secreta en la montaña, junto a la de Hatshepswt- y además de erigir sus propias estatuas en el templo de Karnak. En el zócalo de una de ellas dice: "*¡Oh vosotros, gente del Sur y del Norte, todo ojo que ve el disco solar, que habéis venido (descendiendo y remontando) a Tebas, para suplicar al señor de los dioses! ¡Venid a mí! Yo anuncio lo que decís a Amón de Santos Lugares (Karnak) cuando recitáis las fórmulas de ofrendas (h'p d' nsw) y me hacéis libación de lo que tenéis en ues*

era mano, (pues) yo soy el heraldo instituido por el rey para escribir las palabras de súplica y hacer ascender las necesidades de los Dos Países". En la otra estatua la inscripción dice así: "¡Oh gente de Santos Lugares (Karnak) que deseáis ver a Amón! ¡Venid a mí que yo anunciaré ues tros ruegos (pues) yo soy el heraldo de este dios. Amenofis III. (nb-mꜣꜥt-Rꜥ) me ha puesto para vocear las palabras de los Dos Países cuando me recitáis la fórmula de la ofrenda (ḥtp dꜣ nsw) y mi nombre invocáis diariamente como se hace a un 'alabado' (ḥsy)"²¹. Todavía Amenofis hijo de Hapu no era un sabio divinizado como ocurre en la época ptolemaica, pero sus estatuas eran objeto de un culto por sus méritos como intercesor.

En su larga conversación con los sacerdotes de Amón, Heródoto se enteró de la dilatada genealogía humana que reclamaban para ellos, patente en los 345 colosos que le mostraron, ninguno de los cuales se vinculaba a un dios ni a un héroe, pero, evidentemente, nada de la santa personalidad de Amenofis hijo de Hapu (cap. 143).

Tampoco ha conocido en Menfis a Imhotep. Por mediados del siglo V Imhotep, sabio, arquitecto y versado en medicina, debía de ser todavía un hombre heroificado, un semi dios en marcha hacia la divinización. "Erman ha demostrado que en las más antiguas representaciones de Imhotep en figuras de bronce de la época tardía que poseemos, está representado todavía del todo como un hombre, vestido como un sacerdote, con la cabeza calva, sandalias en los pies, teniendo en la mano un rollo de papiro o leyendo de él. To

²¹ HELCK, *Urkunden der 18 Dynastie*, fasc. 21, Nos. 663 y 664, pp. 1833 y 1835. Véase además: HELCK, *Amenophis, Sohn des Hapu*, en *Untersuchungen zur Geschichte und Altertums-kunde Ägyptens*, tomo XIV, 1939, pp. 1-13.

davía no tenía, como en las representaciones de la época de los ptolomeos, el rostro idealizado de los dioses antiguos con la barba de dios y vestido de dios"²². Sethe añade, por su parte, que en el divinizado Imhotep de la época greco-romana con la figura de un dios que lleva vestido y barba divinos y los símbolos de vida y felicidad en las manos y el título de dios benéfico (*ntr mnḥ*) muestra, sin embargo, señales de su origen meramente humano: lleva delante de su nombre los títulos de *oficiante superiores* y de *sabio* (*ḥry ḥb ḥry tp* y *rḥy-ih̄t*); además, los títulos de *hermana de dios* (*snt-ntr*), *madre de dios* (*mwt-ntr*) y *buena nodriza* (*rrt nrf*) preceden a los nombres de su esposa y madre respectivamente -títulos que en las verdaderas divinidades siguen al nombre- lo que señala el carácter humano originario de esos personajes.

El culto definido de Imhotep como dios data de la época ptolemaica aunque conocemos un caso de su culto como hijo de Ptah en la estatua del sacerdote Amasis que guarda el museo de Berlín (N. 14.765), estatua que ERMAN²³ asigna a la época de Artajerjes I. Según las inscripciones de esta estatua, Amasis, que entre otros títulos lleva el de profeta (*ḥm ntr*) de la capilla de Imhotep, hijo de Ptah, habría heredado esa función de su bisabuelo Nefer-ib-re que Erman calcula que había vivido en las postrimerías del reinado de Psamético II (594-589). Pero lo normal para esta época es que Imhotep aparezca todavía sólo como hombre famoso por su oficio de director de construcciones, hijo a

²² SETHE, *Imhotep; der Asklepios der Ägypter*, en *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, tomo II, 1900-1902.

²³ ZAS 38 (1900), p.112 y sig.

su vez de un director de construcciones: Kanefer. Esto está establecido en la inscripción en el *Wadi Hammâmât* de *Khnem-ib-rē*, director de construcciones de la época de Darío I. *Khnem-ib-rē* enumera, en línea sucesiva hasta alcanzar a *Rahotep*, 22 antecesores, todos directores de construcciones. Desde *Rahotep* la inscripción de *Khnem-ib-rē* interrumpe la línea sucesiva de antepasados para enlazar directamente con *Imhotep*: "hasta alcanzar al director de construcciones del Alto y Bajo Egipto, el director de la ciudad, el visir, el oficiante superior del rey del Alto y Bajo Egipto *Zoser*, *Imhotep*, hijo del director de construcciones del Alto y Bajo Egipto, *Kanefer*"²⁴.

Sethe calcula que *Rahotep* había vivido en tiempos de la dinastía XIX y que el proceso de heroificación ya había comenzado entonces, pues así se explica que *Khnem-ib-rē* se haya empeñado en su genealogía en vincular su antepasado *Rahotep* con el famoso sabio, director de construcciones en la tercera dinastía, bajo el rey *Zoser*. Esta presunción de Sethe está confirmada por la interpretación que ha hecho *GARDINER* de la estela del *imy-hnt Amenhotep*, que data del tiempo de *Amenofis III*, cuya inscripción traduce así: "que los puros (sacerdotes) extiendan para ti su mano con agua sobre el suelo, como lo que es hecho para *Imhotep*, desde el extremo del bol de agua"²⁵. La costumbre del escriba de verter una libación del bol de agua de su recado de escribir en honor de *Imhotep* era bien conocida por

²⁴ *COUYAT-MONTET*, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouadi Hammâmât*, lám. XXII, N.91 a 93 del texto; *LD*, III, 283 y 275.

²⁵ *GARDINER*, *Imhotep and the Scribe's Libation*, en *ZAS* 40 (1902-1903), p.146.

inscripciones de época muy tardía ("*Agua del bol de agua de todo escriba para tu ka jeh Imhotep!*"). SCHAFER encontró una mención indirecta de esa práctica en una inscripción de la dinastía XIX pero sin el nombre de Imhotep ²⁶. Gardiner agrega como conclusión un comentario muy importante para nuestro punto de vista: "Que Imhotep haya sido distinguido así de otros egipcios célebres muertos por un rito especial, no por la ofrenda funeraria común acordada a los otros, le asegura suficientemente el epíteto de semidios, que no le fue negado en época posterior".

Nuestro punto de vista es que si Heródoto hubiese conocido la personalidad de Imhotep habría visto en él un semidios semejante a los hombres de Grecia, heroificados después de su muerte por su saber y servicios prestados a la Ciudad, -no por consideraciones de orden mitológico- y habría reconocido que el rito especial de verter una libación de agua de su escudilla por los escribas -y no el *enagismo*- le aseguraba la calidad de héroe semidios.

²⁶ ZAS 36 (1898), p.147-148.

Apéndice: EL CULTO A LOS HEROES EN EGIPTO

Sin duda la posesión de alguna virtud o poder especial de orden creador le era reconocido a Imhotep como arquitecto bajo el título de "director de construcciones". Y llama la atención que la fama de Amenofis hijo de Hapu reposase sobre una actividad similar. En el caso de Imhotep, en la época helenística subsiste invariable su gran fama como arquitecto, pero se lo identifica asimismo con Asklepios (el semidios griego de la medicina) porque se le reconoce virtud en el arte médica; también es señalado como autor de escritos.

Manethon, que debía ser testigo del auge de Imhotep en cuanto Asklepios, remonta a la dinastía III, al tiempo del rey Zoser, las tres calidades del semidios (como arquitecto, médico y autor de libros). El texto de Manethon tal como ha sido transmitido por el Africano y por Eusebio no menciona a Imhotep; aparentemente es Zoser el que es equiparado con Asklepios. Con la enmienda que ha propuesto *SE THE* el texto reza así: *"La tercera dinastía comprendían nueve reyes de Menfis.... 2. Zoser (Tosorthros en el Africano; Sesorthos en Eusebio), 29 años. [En su reino vivió Imuthes (Imhotep)], el que por su saber médico valió a los egipcios como Asklepios; también inventó la construcción con piedra tallada y ocupóse asiduamente del arte de escribir"...* Aunque el arte de construir en piedra es anterior a Zoser, pues data de la segunda dinastía, la fama de Imhotep está ligada sin duda al empleo de la piedra en gran escala y al to estilo en la construcción del magnífico complejo funerario de Saqqara. Imhotep fue, sin duda, el director efectivo de todos los trabajos que condujeron a esta construc

ción y otros, pero no poseyó el título de visir que se le atribuyó más tarde, pues el visirato es una creación que comienza con la cuarta dinastía. La inscripción con el nombre de Imhotep encontrada por Firth en el pedestal de una estatua de Zoser, no menciona entre sus títulos el de visir ni tampoco el de director de construcciones, pero sí los muy importantes de confianza del rey como "canciller" (*sdꜣwty bꜣty*), "jefe bajo el rey" (*ḥry-tp nsw*), "gobernante del gran castillo" (*ḥkꜣ ḥwt ʕ*), "príncipe hereditario" (*rpꜣty*), "gran vidente de Heliópolis" (*mꜣꜣ wr ꜥun*)²⁷...

Su fama como arquitecto tuvo vigencia aún en la época helenística. Probablemente, el gran inventor del tiempo de Zoser alcanzó pronto a ser visto como un hombre en contacto con el mundo divino. Ptolomeo X que amplía el templo de Edfu con patio, pílono y muro de circunvalación llevó a cabo su obra -así dice una inscripción del templo- *"conforme al escrito de la instalación del templo de Horus, que había hecho el oficiante superior Imhotep, el grande, el hijo de Ptah"*. En las líneas siguientes, donde habla Horus a los otros dioses de las construcciones de Ptolomeo X, dice que fueron llevados a cabo *"como los antepasados los hicieron por primera vez, como estaba dado en el gran plano de este libro que descendió del cielo al norte de Menfis"*. Se trataría, pues, comenta Sethe, de un escrito encontrado al norte de Menfis (donde estaba la tumba de Imhotep y la pirámide escalonada de Zoser), quizás del mismo Imhotep y utilizado tal vez por él para su diseño del templo. Escenas de los relieves del muro de circunvalación de este templo muestran a Imhotep junto a Ptolomeo X como partícipe del ritual del triunfo de Horus sobre su

²⁷ FIRTH y GUNN, ASAE 26 (1926), p. 177-196.

enemigo el hipopótamo, en actitud de oficiante, donde se lo llama "Oficiante superior y escriba del libro divino", Imhotep, el grande, el hijo de Ptah". Presume Sethe que el libro debía contener el ritual de intención mágica del triunfo de Horus, y la recitación a cargo de Imhotep en la fiesta indicaría que a Imhotep se atribuía el descubrimiento del libro que contenía los planos de la construcción del templo y también que Imhotep fue el primer recitador del ritual de fundación.

Imhotep como sabio figura en la *Canción del Arpista* en la tumba del rey Antef a la par de Hardedef. Recientemente se han encontrado fragmentos de la enseñanza de que este último es autor, pero ningún libro de Imhotep²⁸. Sus dotes de hombre plenamente sabio aparecen también en otra esfera. En la así llamada *Estela del Hambre* o la *Inscripción de los siete años de hambre*, aparece el rey Neter-er-khet (Zoser) pidiéndole consejo sobre las fuentes del Nilo, las causas de la inundación y qué dios tiene su dominio. Imhotep consulta los archivos de Thot en Hermópolis (tal vez los de Khnum en Elefantina) e informa ampliamente al rey. Khnum es el dios que preside la catarata "tiene el cerrojo de la puerta en su mano y abre sus dos hojas a voluntad" y es el dueño de todas las materias preciosas y piedras duras de la región. Tras la aparición de Khnum al rey, en el sueño, y su promesa de hacer crecer el Nilo regularmente, el rey dona al dios para su culto el "dominio de 12 leguas" (Dodekaskioinoi), desde Siena hasta Takomposo.

²⁸ Sobre la Canción del arpista: A. ERMAN, *Egyptian Literature*, p. 132-4 (trad. Blackman); M. LICHTHEIM, *JNES* 4 (1945), p. 192; WENTE, *JNES* 21 (1962), p. 118. Sobre Hardedef: E. BRUNNER-TRAUT, *ZAS* 76 (1939), p. 3 y sig.; G. POSNER, *Rev. Eg.* 9 (1952), p. 109 y sig.

El texto es de época ptolomaica, aunque se ubica en la dinastía III. Para Sethe se trata de una renovación de un texto antiguo; para otros se trataría de un fraude tendiente a fundamentar legalmente para el dios Khnum el dominio del "país de las 12 leguas". Para P. BARGUET²⁹ -el último que se ha ocupado de la cuestión- la estela dataría de la época de Ptolomeo V y que este rey ha afirmado por ese decreto la autoridad del Egipto sobre la Baja Nubia contra los reyes de la Nubia, sucesores de Ergamenes; que Ptolomeo V al hacerse coronar en Menfis ha renovado una tradición antigua de la que Zoser, fundador de la D. III y del estado menfita, habría sido el artesano con la ayuda de su ministro Imhotep y que ésta es la razón de que haya disimulado su nombre bajo el de Neter-er-khet (Zoser); que la participación de Imhotep es comprensible desde que en la época de los ptolomeos, como parte del proceso de su divinización, le fue erigido un templo en la isla de Philae y en esculturas que datan de la época de Ptolomeo V se señala a Imhotep como "*la imagen venerable de Khnum*"³⁰. Además Barguet hace notar que la estela no dice que el rey haya mandado llamar a Imhotep³¹, sino que "*me quise volver hacia el pasado e interrogué a un hombre del personal del Ibis; del jefe de los oficiantes, de Imhotep, el hijo de Ptah que-está-al-sur-de-su-muro*"³². Siento que esta interpretación de Barguet no puede ser exacta por inapropiada a las cir-

29 *La stèle de la famine* (IFAOC), 1953.

30 *SETHE, Imhotep*, p. 13, n. 3.

31 Su interpretación difiere de la de Sethe.

32 Leyendo *wn-ꜥm ꜥst hb*, donde Sethe leía *wn-ꜥm-ꜥst* -"el.... del equipo", título ininteligible- conjeturando un error de lectura del hierático *ꜥd-mr ꜥswt*, título de la tercera dinastía.

circunstancias. En tal situación difícilmente se habría recurrido a otro que no fuese Imhotep mismo. Si la de Sethe es exacta—que se trata de la renovación de un viejo decreto—³³, tendríamos aquí el recuerdo de la figura de un Imhotep como "personalidad viviente, como un hombre de carne y hueso" ³⁴.

El título de "Ibis" que aquí tiene Imhotep, corresponde a la época de su divinización en que se lo pone en paralelo con el dios Thot, dios de la sabiduría. La calidad de sabio de Imhotep alcanza tanta importancia en la época helenística que penetra entonces en la literatura hermética, literatura de carácter filosófico-religioso que combina elementos de las más variadas religiones y sistemas filosóficos tanto de Egipto como de Grecia. Había comenzado por obras de astrología³⁵ a la que se agregaron otras ciencias ocultas de la misma naturaleza y se presentaban como revelaciones, no como descubrimientos: "presuponían y conferían una suerte de intimidad personal con lo divino; colocaban al que las poseía en una especie de posición privilegiada respecto del mundo". Al ampliarse el cuadro de la revelación hermética a los "asuntos filosóficos, doctrina sobre la divinidad, problemas de la relación entre el hombre y el mundo y lecciones sobre la conducta, fue aprovechado el trabajo de elaboración y sistematización cumplido en los templos por los egipcios en todo lo concerniente a los mitos y las especulaciones cosmogónicas y la fe en la vida futura, a lo que fue asociado el conocimiento que se tenía de las prácticas ligadas a esas creencias, y

³³ Véase GRIFFITH, *JEA* 13 (1927), p. 207.

³⁴ SETHE, *Imhotep*, p. 13.

³⁵ Los más antiguos documentos conocidos pueden remontar hasta la primera mitad del siglo II a. C.

además de los libros sapienciales con su tendencia a la expresión monoteísta". Con todo "las ideas son las del pensamiento filosófico griego popular, bajo una forma muy ecléctica, con esa mezcla de platonismo, de aristotelismo y de estoicismo que estaba entonces tan extendido³⁶, aquí y allí aparecen huellas de judaísmo y, probablemente también, de una literatura religiosa cuya fuente última es el Irán". "El hermetismo importaba la búsqueda de un 'camino' y el deseo de hacerlo conocer a los demás. No implicaba purificaciones, ni ceremonias para lavarse del pecado, ni prácticas para producir una epifanía divina al modo del orfismo. Los únicos misterios herméticos son los 'misterios del Verbo'. Su manera de usar el pensamiento muestra la preocupación por el alma y su salvación, la tendencia a considerar el mundo con relación a la suerte del alma y la suerte del alma con relación al mundo". "La exposición de esa literatura hermética asumió la forma de diálogo y los actores fueron los dioses del Egipto: Hermes, Tat (= Thot que es también Hermes, pero que figura en los textos como persona independiente), Asklepios (= Imhotep), Ammon, Agathos Daimon (= Kneph) y, en una rama de esta literatura: Isis y Horus. Se ve aparecer también a Noûs, el Intelecto, cuyo papel corresponde un poco al de Ptah, pero cuyo carácter está determinado por ideas propias al hermetismo" ³⁷.

En el "Asklepios", -escrito hermético atribuido a un tal Apuleyo y que se ha conservado en una traducción latina, hay un diálogo donde Hermes le dice a Asklepios: "Volvamos

³⁶ *Corpus Hermeticum* I, 1945, prefacio de NOCK (Ed. Les Belles Lettres).

³⁷ El *Corpus Hermeticum* se coloca entre el 100 y el 300 d.C.

al hombre y a la razón, don divino en virtud del cual el hombre ha recibido el nombre de animal racional. Lo que hemos dicho del hombre es ya maravilloso; pero hay una cosa que es más maravillosa que el resto; porque todas las maravillas han sido sobrepasadas por ésta; que el hombre ha sido capaz de descubrir la naturaleza de los dioses y de producirla. Nuestros antepasados al principio estaban muy errados acerca de la verdadera naturaleza de los dioses: no creían en ellos y no prestaron atención ni a culto ni a religión. Pero luego inventaron el arte de hacer dioses de una substancia material adecuada a este propósito y a este propósito añadieron una fuerza sobrenatural por la cual las estatuas tuviesen poder de hacer el bien y el mal y la combinaron con la substancia material; esto es, como no podían crear propiamente almas, invocaron las almas de demonios o de ángeles y los introdujeron en las imágenes por medio de ciertos ritos santos y divinos. Tenemos un ejemplo en tu abuelo, el primer inventor del arte de curar y a quien ha sido dedicado un templo sobre la montaña de Libia, cerca de la playa de los Cocodrilos. Allí yace el hombre material, esto es, el cuerpo, pues el resto de él, o mejor dicho, el todo de él, si es verdad que el todo del hombre consiste en que tiene el sentimiento de la vida (vida conciente), se ha retornado, más feliz, al cielo. Y hasta hoy provee a los enfermos, por su poder divino, toda la ayuda que les daba otrora por el ejercicio de su arte médica. También ahí está mi abuelo Hermes, cuyo nombre llevo ¿No es verdad que reside en su ciudad natal, que lleva su nombre, donde da ayuda y salud a todos los mortales que vienen a él de todas partes?" 38.

38 NOCK, *Corpus Hermeticum* II, Asclepius, 37, p. 347-48 ;

Asklepios, es decir Imhotep, es presentado en este texto como un hombre divinizado, tradición recogida que concuerda con el culto divino que se le tributaba en la época helenística. Su saber está aquí centrado en el arte de curar. Es una cualidad que no se encuentra referida en documentos de época anterior, salvo en la tradición recogida por Manethon a que nos referimos más arriba. Hay sin embargo un antecedente en el Imperio Antiguo que vincula a Imhotep con el arte mágico principalmente del arte médico. En el *Cuento de Kheops y los magos* (Papiro Westcar) en el que figuran los relatos de magos de los reyes anteriores a Kheops, el oficiante (*hry hb*) de Zoser, cuya historia de saber mágico y cuyo nombre falta en el papiro debe de haber sido Imhotep -que siempre aparece con el título de oficiante del rey Zoser. "El oficiante" -'sacerdote lector' traducen los franceses- era al mismo tiempo que sacerdote un mago, y en ocasiones, intérprete de sueños" 39.

Las inscripciones de los templos grecorromanos, que corresponden a la época en que Imhotep ya divinizado es solicitado por toda suerte de pacientes para que cure sus dolencias, no son explícitas sobre su papel de médico santo aunque sí contienen alusiones a su solicitud con los necesitados. En cambio, en el libro hermético *κόρη κόσμου* ("La niña-pupila-del universo") Imhotep es señalado como dios de la medicina: "Porque hay muchas clases de realeza; hay realezas de ... y realezas de arte y ciencias, y también de diversas otras cosas". "Vuelvo a preguntar, dijo Horus :

SCOTT, *Hermetica I*, Asclepius, 37, p.358-361.

39 Según van de WALLE, *C. d'E.* 18 (1943), p.263. La palabra *hry-hb(t)* se vincula con la hebrea **חבר**. Véase también VERGOTE, *Joseph en Egypte*, 1959, p.70 y sig.

¿qué queréis decir? Isis: Por ejemplo, hijo mío, tu padre Osiris es rey de los muertos, y el gobernante de cada nación es rey de hombres vivientes; y el tres veces muy grande de Hermes es rey del arte de enseñar; y Asklepios, el hijo de Hephaestos es rey del arte de la medicina (ἰατρικῆς). Y Osiris, además, es el rey del vigor y de la fuerza y, después de él, tú mismo, hijo mío; y Har-neb-eskhenis (Ἄρνεβ εσχῆνις) (Horus, señor de Khem=Letópolis) es el rey de la filosofía; y Asklepios Imhouthes es el rey del arte poética 40.

En las inscripciones de los templos grecorromanos figuran funciones de protección y ayuda como las siguientes: "el que oye las súplicas ... el que da la vida a todos los hombres en todos los lugares con su protección" (sdm nhwt rdî 'nh n hr-nb hr b(w)-nb m sî.f) 41; "el dios excelente que viene al que lo llama, el que da vida a todos los hombres" (ntr mnḥ in 's n.f, dî 'nh n hr nb) 42; "el que provee el cuidado de todos los enfermos" (îr mhrw n mnw nb) 43; "este dios venerado, el grande de maravillas, de acontecimientos felices (?), que da un hijo al que carece de él"

40 Alusión según BREASTED, *History of Egypt*, 1906, a los proverbios de Imhotep que menciona la *Canción del arpista*, los que serían -según Breasted- de forma poética. SCOTT, *Hermetica* I, p.521 y III, p.607-8; FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum* IV, p.83.

41 Inscripción de Ptolomeo IX Evergetes II, en el templo de Thot en Kasr el-'Aguz, cerca de Medinet Habu. LD, IV, 32 c.

42 Inscripción de Ptolomeo IV Philopator, en el templo de Ptah en Karnak. LD, IV, 15 d; PM, II, p.68.

43 Inscripción de Ptolomeo IX Evergetes II, en el templo de Thot en Kasr el-'Aguz. LD IV, 32 c.

(ntr pn šps wr biꜣt, mꜥd spw, rdꜣ sꜣ n iwty n. f) 44. En la estela del gran sacerdote Psherenptah se hace mención de este favor del dios: "Pasé cuarenta y tres años de mi vida sin que me naciese un hijo varón. Y la Majestad de este venerable dios Imhotep, el hijo de Ptah, fue favorable y fui agraciado con un hijo varón, el que fue llamado Imhotep y apodado Petubastis. Taimhotep, la hija del padre del dios ... lo ha dado a luz" 45; "el gran oficiante, el primer jefe del Ibis, Imhotep, el hijo de Ptah que-está-al-sur-de-su-muro, que oye al que lo suplica, en la margen occidental de Tebas, que hace prosperar a sus habitantes transmitiéndoles vida, fortifica a sus habitantes con alegría y provee de bienes al país" (hry-hb wr, hry tp hb, Imhotep, sꜣ Pth rsy inb. f, sdm nht hr imnt wꜣst, snfr imyw-pr, smꜣ n 'nh, swsr imyw-s m swt ib, dꜣ sdfꜣ m tꜣ) 46.

Expresiones análogas se encuentran en otros santuarios. En el templo de Imhotep, junto al templo de Isis en la isla de Philae, construido por Ptolomeo II Filadelfo: "El grande, el hijo de Ptah, el dios excelente, creado por Tatenen, nacido de su cuerpo y amado por él, el dios de divinas formas en los templos, que da vida a todos los hombres, el poderoso de maravillas, el hacedor de todos los tiempos (?), que viene al que lo llama, dondequiera que esté, que da hijos al que carece de ellos, el gran ofician-

44 Estela de Taimhotep, esposa del gran sacerdote de Menfis Psherenptah, mencionado en la misma estela. Época de Ptolomeo XIII Neos Dionysos. BRUGSCH, *Thesaurus*, 923.

45 BRUGSCH, *op. cit.*, 934-44, trad. en p. IX.

46 Inscripción de Ptolomeo IX Evergetes II, en la capilla que hizo construir en el santuario de Deir el-Bahari, templo de Hatshepsut. NAVILLE, *The Temple of Deir el-Bahari*, part V, 1906, lám. 149 y p. 11.

te, imagen y semejanza de Thot, el sabio" 47. En el templo de Debod (Nubia), en la capilla de Azekhramon⁴⁸, figura Imhotep dos veces como: (1) "oficiante superior, escriba real, Imhotep, grande en ... en todos los países; que viene al que lo llama, en todo lugar; hijo de Ptah, con poder santo en el templo como Horus ...; que da vida a todos"; (2) "el escriba real superior del Alto y Bajo Egipto, el sabio, de manos agradables, cuando anuncia...; el que sana todos los padecimientos, a quienes es dado vida como a Ra, eternamente, grande en todo el país, Imhotep, hijo de Ptah, nacido de Khreduankh" (nombre de la madre de Imhotep) 49.

La especial solicitud de Imhotep por los enfermos y dolientes aparece más claramente en el papiro de época grecorromana (siglo II) publicado por B. P. GRENFELL y A. S. HUNT en 1915⁵⁰. El autor del papiro nos quiere dar la traducción, o mejor, la paráfrasis de un antiguo papiro egipcio concerniente a la adoración de Imhotep, hijo de Ptah, a quien él mismo más adelante llama Asklepios, hijo de Hephaestos. El rollo original habría sido descubierto en tiempos de Nectanebo, el último de los faraones, quien, alarmado por la declinación del culto en el templo, ordenó una nueva investigación. Impresionado el rey por el poder del dios patente en el relato y porque del rollo resultaba que el dios había sido adorado con muestras de gran reverencia por Mi

47 LD, IV.

48 Rey nubio que probablemente construyó en la época de Ptolomeo IV.

49 ROEDER, *Von Debod bis Kalabsche*, I, 1907, p.52-54.

50 *The Oxyrhynchus Papyri*, part IX: *Graeco-egyptian Hieratic Papyri*, 1881, "Praise of Imouthes".

cerino (Mencheres), ordenó, entre otras cosas, la renovación del libro y 330 aruras más de tierra de cereal para el dios. De este libro renovado se empeñó nuestro autor en hacer la traducción o paráfrasis al griego. El trabajo se demoró tanto porque el autor tenía no estar a la altura que exigía la "grandeza del relato" como por la responsabilidad de hacerlo público. Por otro lado empujábale la idea de ganar el favor del dios por una muestra de piedad permanente, aunque el dios está dispuesto a otorgar beneficios aún a los que se acercan a él momentáneamente. Se decidió a la obra después que estando enfermo se le apareció el dios en sueños, al mismo tiempo que la madre, que despierta lo cuidaba, vio directamente al dios en visión: *"estaba allí alguien -cuenta la madre- cuya altura era sobrehumana, vestido con vestidura luciente y llevando en su mano izquierda un libro, el que después de mirarme (de mirar al enfermo) sólo dos o tres veces, de pies a cabeza, desapareció".* "Cuando se hubo recobrado (la madre) ensayó todavía temblando despertarse y, al encontrar que mi fiebre había desaparecido ... me enjugó el sudor. Cuando le hablé, ella quiso declarar la virtud del dios pero yo anticipándome a su relato se lo conté todo por mí mismo, porque todo lo que ella vio en visión yo lo vi en sueños".

El papiro se interrumpe con el comienzo del relato de las cosas que ocurrieron en tiempos de Micerino, la piedad de este rey con la tumba de Imnotep y la prosperidad de su reino que recibió como favor del dios. Pero antes de eso, el autor se despacha con una loa de propaganda a Imhotep "por su obra de sanador y además salvadora: ¡Asklepios, el más grande de los dioses y mi maestro! Como descubridor de este arte (de curar) lo distingue el agradecimiento de todos los hombres ... Toda lengua griega contará tu historia y todo griego adorará al hijo de Ptah, Im-

outhes. ¡Juntaos aquí, vosotros gentes bien dispuestas y buenas! ¡Fuera, vosotros los malignos y los impíos! ¡Juntaos todos: los que sirviendo al dios han sido curados de enfermedades y vosotros los que practicáis el arte de curar, los que trabajáis como celosos seguidores de la virtud, habéis sido bendecidos por gran abundancia de beneficios, habéis sido salvados del peligro del mar! Porque en todas partes ha penetrado el poder salvador del dios".

Aquí el carácter de Imhotep revela influencia griega que lo hace en un todo igual del dios sanador Asklepios, incluso en su calidad de apóstol ("el mas grande de los dioses y mi maestro"). En las representaciones que acompañan a las inscripciones jeroglíficas de época grecorromana en los templos donde se le tributa culto junto a otros dioses, Imhotep figura con el atuendo, la barba postiza y las insignias de los dioses -el cetro *w3s* en una mano y el signo de vida en la otra. El culto había comenzado a hacerse en la tumba misma junto al complejo monumental de Zoser y pasó luego al santuario especialmente instalado para él en la proximidad (Asklepieion), para extenderse después a templos de otros dioses en los que fue incluido Imhotep en paridad con ellos.

Pero en Philae tiene santuario propio; en Kasr el-Aguz aparece con Thot a quien el templo está dedicado, con el semidios Amenofis hijo de Hapu y con Teeplibis⁵¹; en Deir el-Bahari comparte el cuarto ptolemaico con el semidios Amenofis hijo de Hapu; en Deir el-Medina, templo dedicado a Hathor, aparece en paralelo con Amenofis hijo de Hapu.

La tumba de Imhotep no ha sido descubierta y del Asklepieion no queda nada. Sólo tenemos las referencias de los

51 Teos el Ibis, quizás un semidios local.

papiros de época grecorromana. Cómo era el Asklepieion como edificio e institución puede obtenerse por comparación con los similares de Epidauro y Atenas.

Donde Imhotep tenía su propio santuario el culto estaría a cargo de sacerdotes que le eran especialmente consagrados; en los santuarios que compartía con otros dioses debía de ser copartícipe del culto de sus asociados. Además no faltan en las inscripciones especiales invocaciones a Imhotep. Así en el de Philae, Ptolomeo V Epiphane s. lo invoca como si fuera un humano que ha alcanzado tras la muerte la divinización por obra de los ritos: *"Imhotep, tú el grande, hijo de Ptah, que vuelas al cielo como un halcón, como un alma reverenciada (y) vienes como halcón divino en compañía de los Infatigables (estrellas), tú recibes ... en la barca solar en compañía de los Indestructibles (estrellas), tu rostro está ya abierto (radiante?) en tu camino, la Serpiente ... prepara la luz, ella te abre las puertas cuando atraviesas la sala Imht (en el mundo inferior); entrando tú..., Osiris se regocija(?)..., viniendo tú del gran palacio (ht-ʿst); tú recibes ... delante de él (Osiris) todos los días como Horus...".*

Imhotep recibía culto también en el Serapeum donde tenía un altar. Por los papiros del Serapeum sabemos que en la pila de piedra de ese altar recibía libaciones por manos de las sacerdotisas llamadas "las mellizas", clero inferior que tenía sus asignaciones en especie (vino, aceite, leche y pan) que servía tanto para las ofrendas como para la manutención de las sacerdotisas⁵².

Una inscripción descubierta en el pedestal de una es-

⁵² W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I, 1905, p.117 y 373.

tatua, hoy perdida, pero que probablemente era de Imhotep nos permite conocer las seis fiestas que se celebraban regularmente en honor del dios, entre ellas el día del nacimiento de Imhotep de su padre Ptah y de su madre, el día de su primera fiesta o procesión solemne de su estatua al templo de Ptah y de Sekhmet, el día de su lamentación o muerte, el día de la exposición delante de Ptah y entra al otro mundo delante del gran dios (Osiris) y su alma se reúne a su cuerpo y reposa en el gran Dehan, caverna cara a su corazón ⁵³; el día de su apoteosis en que Imhotep parte al gran lugar de su morada. La inscripción es obra del servidor del ka de Imhotep, Pedi-Bast: "*El amigo divino(?) servidor del dios, escriba, Petubastis. El dice a su señor Imhotep, hijo de Ptah: 'Yo soy tu hijo, excelente en el servicio de tu ka en todos los días de fiesta, en el comienzo de las estaciones y en todas las fiestas en su conjunto'*". Pero las fiestas que se mencionan en el pedestal solamente tienen que ver con fechas de la vida de Imhotep, desde su nacimiento hasta su apoteosis, no con fiestas calendáricas ⁵⁴.

⁵³ Quizás se trata de su tumba en Menfis. La gran Dehan, según demuestra Gauthier, "estaba situada en la necrópolis de Menfis y formaba parte del gran Serapeum de Menfis".

⁵⁴ GAUTHIER, *Un nouveau monument du dieu Imhotep*, en *BIFAO* 14 (1918), p.33-49, donde explica que el pedestal se hallaba en manos de un anticuario quien se lo facilitó para su estudio; y M. Noël AIME-GIRON, *Glanures de mythologie syro-égyptienne*, en *BIFAO* 24(1924), p.1-25, que muestra las relaciones entre Imhotep, Eshmun y Astarté y la existencia de un mito de Imhotep (el que resulta de la relación de sus fiestas que comienzan con su nacimiento y terminan con su apoteosis) que por ciertos de sus aspectos está próximo a las leyendas de Eshmun-Astarté. Aimé-Giron ofrece una versión corregida del texto de las fiestas publicadas por Gauthier.

Amenofis, hijo de Hapu

En el proceso de su deificación, la personalidad de Amenofis hijo de Hapu ofrece alguna similitud con la de Imhotep. Su calidad de sabio ha sido fundamental en el proceso. Está basada concretamente como en el caso de Imhotep, en su calidad de "director de construcciones" en las importantes construcciones que le fueron encomendadas aunque en la tradición acerca de su personalidad su sabiduría excede esa calidad y alcanza otras esferas.

En la inscripción de una de sus estatuas (Museo del Cairo No. 583) al reseñar su carrera ⁵⁵ dice: *"Yo soy un grande, superior de grandes, uno versado en la palabra de dios por consejo del corazón ... Fui introducido al libro divino; he visto las glorificaciones (poder mágico) de Thot y fui equipado con sus secretos; todas sus complicaciones me fueron reveladas y se me consultaba en todo lo relativo a ellas"*.

En la tradición recogida por Manethon a su sabiduría añade el poder de la adivinación, de predecir exactamente cómo han de ocurrir las cosas. En Josefo, *Contra Apion*, I, 26, Manethon nos describe a Amenofis hijo de Paapis como *"que parecía participar de la naturaleza divina por su sabiduría y su conocimiento del porvenir"* y que él aconsejó al rey Amenofis que limpiase al país encerrando en las canteras a los leprosos y demás impuros. Estamos seguros que ese Paapis, padre de Anenofis, no es sino Hapu con el artículo que quizás ya se usara en la dinastía XVIII, como señala *ERMAN*, y que el rey Amenofis mencionado no es sino Amenofis III ⁵⁶. El punto de partida de su deificación, -no

⁵⁵ *Urk.* IV, p. 1820..

⁵⁶ *ERMAN*, *Amenofis, Sohn des Paapis*, en *ZÄS* 15 (1877) p.147.

ha sido -como cree OTTO 57- sus estatuas como intercesor, sino su tumba o mejor el templo mortuario que le asignó Amenofis III frente a la montaña tebana, donde se practicaba su culto, poniéndolo a nivel de un rey. Aún su doble sarcófago era de modelo real.

Sobre las vicisitudes de su personalidad deificada no tenemos noticias sino en la época grecorromana, aunque la renovación (?) del decreto de fundación de su templo funerario que se hace durante la dinastía XXI significa que la fuerza de su culto se había mantenido y hasta crecido 58. Varios siglos pasan después sin que tengamos pruebas de la devoción al sabio Amenofis. En la época ptolemaica lo encontramos representado al lado de Imhotep en el templo de Ptah en Karnak, en el templo de Thot en Kasr el-Águz al sur de la Gran Puerta de Medinet Habu, en el templo de Hathor en Deir el-Medina y en el aposento ptolemaico en el santuario de Hatshepswt en Deir el-Bahari. Amenofis (o en su forma griega Amenothes) que ahora es hijo de Apis como Imhotep lo es de Ptah, es aquí como Imhotep un dios sanador. Su saber aparece como un poder mágico que cura todos los males, que conoce todas las fórmulas. A ese saber alude, sin duda, la inscripción en Deir el-Medina: "*su nombre permanece hasta la eternidad, nunca caducan sus dichos*" (*rn.f mn r nhḥ, n sk dddw.f*) 59. MASPERO ha encontrado mencionado "El libro del gran sacerdote Amenhotep" en el papiro Heter. Y añade: "He vuelto a encontrar el libro de Amenho-

57 *Gehalt und Bedeutung des ägyptischen Heroenglaubens*, en ZAS 78 (1942), p.28-40.

58 MÖLLER, *Hieratische Lesestücke*, III, lám.33 y 34; VARILLE et ROBICHON, *Nouvelles fouilles de temples funéraires thébains* (1934-1938), en *Rev. Eg.* 2 (1936), p.177 y sig.

59 Citado por ERMAN, ZAS 15.

tep en el papiro 3248 del Louvre, pág. 24. Su título es como sigue: 'Libro de los misterios de las formas que ha encontrado el oficiante real (*hry-hb nsw*), jefe, Amenhotep, hijo de Hapu, el verídico y que se ha hecho para él mismo como amuleto preservador de sus miembros'... No es más que una letanía de nombres mágicos de la que bastaría dar las primeras líneas: ¡Oh Shauagatannagata, hijo de Alkata, Kualsagata, el ... ! ¡Oh el toro, señor del falo de Horus! Ayúdame, para que yo sea liberado de toda cosa mala y dañosa'. El texto continúa así durante una treintena de líneas⁵⁰.

En Deir el-Bahari, Amenofis es llamado "el escriba perfecto, el primero del ibis, el hijo del toro Apis, que repite vida; el profeta de Amón, que lo ama, el corazón sabio que procede de Seshat (diosa de la escritura), la divina esencia de *Wp-rehwt* (Thot)"⁶¹. En Kasr el-Aguz, Amenofis se dirige a Evergetes II en estos términos: "Expulso toda enfermedad de tu cuerpo". En los grafitos del templo de Deir el-Bahari se han encontrado pruebas bastantes de la fe en su poder santo, especialmente de sanador. Las invocaciones -dice MILNE⁶²- son a menudo aquí al dios Asklepios, a Amenothes y a Hygieia. A veces el visitante asocia a su mujer, a su familia o a sus amigos en su acto de adoración. "A veces lo consignado es más explícito 'Andromachos, un macedonio, un asalariado, vino al dios Amenothes: estaba enfermo y el dios lo socorrió en el mismo día (de su petición)., Adiós!'. O este otro: Eugegraphios 2

60 *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, en Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale...*, t.24, 1883, p.58-59.

61 NAVILLE, *Deir el-Bahari*, part V, p.12, lám.150.

62 *The Sanatorium of Deir el-Bahari*, en *JEA* 1 (1914), p. 96-98.

frece su homenaje delante del señor dios Asklepios y Amenothes y Hygieia: 'acórdaos de nosotros y concedednos cura'. "Un entusiasta escribió un largo *paeon* en honor de Amenothes, hasta donde se pueden recomponer las palabras dispersas que subsisten". La mayoría de esas inscripciones datan del siglo II d. C. La clientela era sobre todo local de Tebas y sus alrededores, pero no faltaría entre los peregrinos algún griego auténtico ⁶³.

Tenemos pruebas ahora de que el culto de Amenofis hijo de Hapu por su calidad de sanador es bastante anterior a la época ptolemaica. H. WILD ha publicado una inscripción de época saíta (año 37 de Psamético I), consignada en una estatuilla donde se recurre a Amenofis "para una cura inmediata" de una afección a los ojos que padecía la princesa Mertneith. La suplicante ofrecía como ex-voto la estatuilla misma -la figura de Amenofis- donde está consignada la inscripción. Pese a la fama que gozaban los oftalmólogos egipcios, sus curas probablemente no eran inmediatas. La inscripción reza como sigue: "¡Oh noble (*iry-p't*) Amenhotep, hijo de Hapu, justo de voz! Ven, buen médico... Mira, estoy enferma de los ojos. ¡Ojalá que hagas que yo sane inmediatamente (*hr 'wy*)! He hecho esto (es decir, la estatua) para ti. A cambio de ello, (yo) la hija del rey, la noble, dulce de amor, Mert-neith, en el año 37 del dios bueno, el señor eficiente (o del ritual) Psamético, a quien es dado vida eternamente" ⁶⁴.

Peró aquí Amenofis no es llamado dios ni hijo de Apis.

63 A. BATAILLE, *Amenothes, fils de Hapou à Deir el-Bahari*, en BSFE No. 3, Février 1950, p.6-14.

64 *Ex-voto d'une princesse saïte à l'adresse d'Amenhotep fils de Hapou*, en MDIK 16 (1958), p.406-413.

SETHE opinaba ⁶⁵ que la apoteosis de Amenofis se habría producido en la segunda mitad del siglo II a. C., en tiempos de Evergetes II. Pero MALININE ⁶⁶ hace notar que varios documentos demóticos invalidan esa opinión; pues según ellos la apoteosis con el calificativo para Amenofis de "dios grande" dataría de los comienzos del siglo II. Además un ostracón griego escrito por un contemporáneo de Manethon llevaría la datación de la apoteosis al siglo III (reinado de Ptolomeo Filadelfo): el autor cuenta allí la historia de su curación por Amenothes dios ("... cuidado por él visiblemente y vuelto a la salud, he querido como un medio de honrarlo a él mismo y a los otros dioses asociados a sus altares y a su culto, celebrar por escrito su milagrosa intervención en favor de aquellos que se presentan en el santuario de Aménôthès atacados por una enfermedad cualquiera" ⁶⁷). El texto (carta) demótico que transcribe Malinine es probable -dice- que date del año 3 de Philopator, que corresponde al año 218 a. C. "Si esa fecha se confirma habría que admitir que la apoteosis de Amenothēs no puede ser posterior al reinado de Philadelfo, ya que ciertos detalles contenidos en el nuevo documento parecen implicar que el acontecimiento había tenido lugar una generación al menos o tal vez dos generaciones antes de la redacción de la carta". Se trata de un documento curioso que sale de lo usual en la forma con que se formula el pedido al dios, pues en lugar de la promesa ordinaria aquí se es

65 "Heroes and Hero-Gods", en *ERE*, 1928, t. VI, p. 651.

66 *Une lettre démotique à Amenothes*, en *Rev. Eg.* 14 (1962), p. 37-43.

67 O. GUERAUD, *Quelques textes du Musée du Caire*, en *BIFAO* 27 (1927), p. 121.

tipulan condiciones para el cumplimiento como si se trata se de un contrato. El texto de la carta, en la versión de Malinine, es como sigue: "La voz del servidor, el padre divino y profeta de Amón-Ra-Sonter, Userwer, hijo de Hor, hijo de Userwer (se dirige) a su señor, el escriba real Amenothēs, hijo de Hapi, el dios grande: 'si sucede que Taipe (mi mujer), hija de Peteamestur, queda encinta, daré 1 (deben) de plata, sea 5 stater (de plata), Si sucede que da a luz daré otro (deben) de plata, sea 5 stater (de plata), en total 2 (deben), para los gastos, el día que se me ordene.. Mi gran señor ¡ojalá que tenga millones de jubileos! ¡Ese escriba bueno! ¡Escúchame, mi voz! ¡Soy tu servidor e hijo de tu servidor, desde el comienzo! ¡No olvides a Userwer hijo de Hor, (hijo de) Userwer! Desde el comienzo, yo ... Escrito en el año 3, mes de Phamenoth, día 23 (?)"

Kagemni e Isi

Imhotep y Amenofis hijo de Hapu fueron de los particulares los que alcanzaron la deificación de más fama y larga duración hasta penetrar en la era cristiana. En el Imperio Antiguo hubo particulares que a semejanza de ellos, por su sabiduría y excelencia en las altas funciones que desempeñaron, fueron deificados, pero su deificación no fue duradera; su culto se extinguió tras el cumplimiento de algunas generaciones. Y además limitado a reducido círculo de adoradores. Tal es el caso del visir *Kagemni* y el de su sucesor el visir *Isi*. El primero fue visir bajo Unis y Teti, el segundo bajo Teti. *Kagemni* fue sepultado en Saqqara, pero *Isi* que pasó del visirato a la gobernación de Edfu tiene su tumba allí. Del estudio que ha hecho Gunn (véase n. 69) de los nombres que figuran en objetos descubiertos alrededor de la tumba de *Kagemni* (este-

las, estatuillas, losas y mesas de ofrendas, ataúdes, fragmentos de piedra de paredes), la mayoría de ellos (16 sobre un total de 29) son nombres teóforos "en los cuales el elemento *gmn*(?) funciona exactamente como un nombre de divinidad". "No puede haber duda -dice Gunn- que tenemos que ver en estos casos con un personaje divino *Gmn* (?), hasta ahora desconocido para nosotros y que ese nombre es el del visir mismo, ya que esos nombres teóforos no son del tiempo del visir sino un poco posteriores a él y que un dios *Gmni* no es conocido de otra fuente que no sea esos nombres. Además, en una mesa de ofrendas de las tumbas vecinas del mastaba de Kagemni, un personaje se declara "*imakhu* junto a *Ptah-Sokar*" y también "*imakhu* junto al juez principal y visir Kagemni". En una losa de piedra de la misma vecindad otro personaje se declara "*imakhu* junto a Kagemni". Estos hechos -dice Gunn- son buena prueba de que el visir Kagemni fue deificado después de su muerte y era conocido principalmente por el nombre abreviado de *Gemni*. La posteridad lo consideraba como un antiguo sabio como está testificado por el Papiro Prisse, aunque este papiro comete el anacronismo de hacerlo vivir bajo el rey Snefru⁶⁸. El culto del visir -sostiene Gunn- habría sido del todo local, limitado quizás a sus descendientes y a sus servidores por unas pocas generaciones; en el hecho una tradición de familia⁶⁹.

Más sorprendente es la deificación de *Isi*. Había sido visir bajo Teti, después de Kagemni, pero fue puesto a la cabeza de la provincia de Edfu como "*gran jefe del nomo*"

68 GARDINER, *The Instructions addressed to Kagemni and his Brethren*, en *JEA* 32 (1940), p.71-4 y SCHARFF, *Die Lehre für Kagemni*, en *ZAS* 77 (1941), p.13-21.

69 GUNN, *The Inscriptions*, p.105, en *Teti Pyramid Cemeteries*, por FIRTH and GUNN, I, Text, 1926.

(*hry-tp 3 n spt*) que agregó a sus títulos de "noble hereditario" (*rp't*) y "príncipe local" (*h3ty-'*) y allí terminó su vida. Como en el caso de Kagemni su deificación comenzó después de su muerte. Isi es invocado entonces con títulos muy precisos acerca del estado que alcanzó. En los votos que se le dedica en su tumba es llamado "bendito visir" (*s'h t3ti*) y "dios viviente" (*ntr'nh*). Isi aparece en las fórmulas de la ofrenda (*h'p d' nsw*) en paralelo con los dioses mortuorios (Osiris, Khenti-Amenti, Anubis) con el dios local Horus de Edfu o con ellos en la misma línea o bien del todo independientemente. A veces la fórmula de ofrenda a los dioses mortuorios (Osiris, Khenti-Amenti) termina con el pedido de que los bienes que provee la fórmula sean para el ka del oferente, "amado de Isi, el bendito visir, el dios viviente, justo de voz".

M. ALLIOT en su estudio sobre la deificación de Isi⁷⁰ explica la significación que ha alcanzado la noción de *s'h* en esa época. Los *s'hw* son los "elegidos" que formaban la corte de los dioses mortuorios. El egipcio de los comienzos del Imperio Medio construía su tumba entre las tumbas de sus padres y de todos los *s'hw* de los tiempos pasados. Les llevaba ofrendas y cuidaba el mantenimiento de su tumba. Quedó entendido que el *s'h* en su tumba misma acoge las plegarias de los vivientes, plegarias que son "más útiles para el que las pronuncia que a él mismo (al. *s'h*), pues devuelve el bien a quien lo hace" (*db3 nfr n ir sw*). Como *s'h*, Isi es sólo un "santo", señor poderoso después de su muerte para los terrestres como lo había sido en vida. Con el aditamento de *ntr'nh*, "dios viviente", la referencia

70 Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne, en *BIFAO*. 37 (1937), p.93-160.

es manifiestamente a la vida eterna, a la supervivencia eterna de que gozan los muertos protegidos por los ritos funerarios. "El epíteto característico de *Isi ntr'nh* parece hacer ver en él una divinidad de la vida eterna. Es ella, en efecto, lo que se espera únicamente de él en las plegarias de las estelas; su carácter de dios protector de los muertos se explica por su antigua vida de hombre mortal y se confirma por la naturaleza del culto que se le tributa en su tumba. Ese culto se manifiesta por un hecho material impresionante: el depósito de estelas, de mesas de ofrendas, de naos de piedra conteniendo estatuas (en gran número: se encontraron 22 estelas, una estatua, 4 mesas de ofrendas con inscripciones, 3 losas formando naos, un fragmento de otro naos, dos jambas de puerta de capilla, con inscripciones, en las cámaras interiores de su mastaba). Todas las estelas encontradas allí, aún las que no mencionan a *Isi*, parecen haber sido colocadas en el lugar para que los nombres de sus beneficiarios sean pronunciados para la eternidad junto al de *Isi*"⁷¹. *Isi* fue puesto a nivel de los grandes dioses funerarios y del dios local *Horus* de Edfu, por obra de un grupo de devotos a su culto.

Los objetos votivos encontrados en la tumba, en 1933, y otros no encontrados allí⁷² pero que seguramente provenían de la tumba pertenecen prácticamente todos por sus características al Imperio Medio; hay una sola inscripción datada que pertenece a la dinastía XIII. No conocemos el proceso de su culto desde la dinastía VI. Probablemente co

71 ALLIOT, *op. cit.*, p. 135-36.

72 ENGELBACH, *Steles and Tables of Offerings of the Late Middle Kingdom from Tell Edfu*, en *ASAE* 22 (1922), p. 113-118, especialmente "*The God Isi of Edfu*", p. 136-138.

menzó por ser sólo un muerto particularmente venerable cuyo culto era mantenido por sus descendientes y los sacerdotes de su servicio funerario. Pero en el Imperio Medio quien deseaba colocar una estela de ofrenda (*hꜥp dꜣ nsw*) en la tumba del "santo" podía hacerlo, y la devoción a l mismo se volvió con su deificación una devoción pública como la que se dedicaba a los verdaderos dioses. Con el fin del Imperio Medio también terminó ese culto. Es difícil saber si su calidad de visir influyó en su deificación. No se conoce tradición alguna de que fuese un sabio autor de preceptos de sabiduría como Kagemni; ni sabemos nada de su excelencia como gobernante. Sin duda, poseyó alguna ecuación personal quizás puesta de manifiesto en funciones de gobernante y conducta que influyó en la imaginación popular, para que en una época en que se difundió la religión de Osiris, la gente haya recurrido a él como a aquél dios vencedor de la muerte, para asegurarse el goce de la eternidad ⁷³.

⁷³ Debemos añadir dos nombres más a la lista de particulares deificados: *Hardedef* y *Hega-ib*. En el cementerio de Giza, ha encontrado Junker en el mastaba de *Pthiwfni* ("Ptah ha-venido-a-mí") una puerta falsa en la que su propietario se declara "reverenciado junto a *Hardedef*" (*imꜣhw ꜥr Ddfhr*). Se trata del hijo de Kheops, autor de una *Enseñanza* de la que se han encontrado fragmentos, cuya fama de sabio es exaltada junto a Ptahhotep en la *Canción del Arpista*. "El título demuestra que *Hardedef*, el hijo de Kheops, ya fue deificado durante el Imperio Antiguo o por lo menos que gozó de un culto religioso; quizás se había constituido un círculo de adherentes que reverenciaban al príncipe como el autor de un *Ethos* particular, de una concepción más alta de la vida" (*JUNKER, Giza, t. VII, p. 25-26*). *GOEDICKE* (*Ein Verehrer des Weisen DDFHR aus dem späten alten Reich*, en *ASAE* 55 (1953), p. 35 y sig.) cree haber encontrado un "adorador" de *Hardedef* en el propietario d e

Hasta aquí hemos visto la deificación que alcanzaron por su sabiduría en una o más artes individuos que vivieron en la época histórica (Imperio Antiguo, Medio y Nuevo). Pero en la época prehistórica encontramos otros motivos de culto heroico: el de *Osiris*, héroe civilizador, y el de los *Servidores de Horus*, manes o héroes antepasados.

la puerta falsa de H^3 , funcionario del Imperio Antiguo cuya tumba estaba en el cementerio de la pirámide de Kheops, en Giza. En la jamba derecha de la puerta falsa se lee $\text{Dw}^3 \text{Hrddf} \text{im}^3 \text{hw} \text{H}^3$; lo que Goedicke traduce "Adorador de Hardedef, el reverenciado Kha", y añade el supuesto de que se atribuye aquí a Hardedef un carácter divino ya que la vinculación de dw^3 mismo con el rey solamente aparece en el Imperio Nuevo. Goedicke presume por las características de esta puerta falsa y la de Pthiwfni mencionada arriba que ambas pertenecen a las postrimerías de la dinastía VI, lo que nos obliga a considerar una prolongación del culto de Hardedef hasta el Primer Período Intermedio.

En cuanto a *Hega-ib*, un gran número de estelas y de estatuas que datan del Imperio Medio han sido descubiertas en 1923 y en 1946, en Elefantina, en el templo, en honor de Hega-ib. Las capillas o naos con estatuas y objetos votivos del templo datan principalmente de las dinastías XII y XIII. Su propósito es similar a los objetos votivos de las tumbas de Kagemni y de Isi. "Amado del príncipe Hega-ib", "venerado con el príncipe Hega-ib", rezan algunas de las dedicatorias. Más importante es la fórmula de la ofrenda ($\text{h}^3 \text{tp} \text{d}^3 \text{ns} \text{w}$) "a los dioses... y al príncipe Hega-ib" que supone ciertamente su deificación. L. HABACHI (*Hekaib, the deified Governor of Elephantine*, en *Archaeology* 9, 1956, p.7-15) ha establecido la identidad del Hega-ib del templo de Elefantina con Pepinakht (que lleva el sobrenombre -"nombre bello"- de Hega-ib), nomarca de Elefantina, cuya tumba se encuentra en la orilla izquierda del Nilo, frente a Elefantina. Después de su muerte, y quizás durante la vida de su hijo Sabni, dice Habachi, un culto para su adoración tuvo principio como resultado de la tumba nueva que fue excavada para él (junto a la vieja) por Sabni. Durante el Primer Período Intermedio muchas

Osiris

Osiris, héroe civilizador -participa un tanto de la naturaleza de Gilgamesh, Hércules, Quetzalcohuatl o Huiracochoa- es ante todo un rey cuyo obrar milagroso continúa desde su tumba. El principal contenido de su doctrina es una leyenda que provee la imagen auténtica de la suerte (peripecias de vida y muerte) de un monarca oriental. La leyenda en su forma más primitiva, aunque de modo fragmentario, se encuentra en los Textos de las Pirámides. Complementos de ella proveen los himnos del Imperio Medio y del Nuevo, donde Osiris aparece como sabio administrador del reino y como poderoso guerrero. En un cuento del Imperio Nuevo (*Las aventuras de Horus y Seth*) aparece el papel civilizador de Osiris como hacedor o creador del cereal⁷⁴.

personas instalaron sus tumbas alrededor del patio de entrada, para estar junto a Heqa-ib. Esta devoción pasó luego, quizás desde la dinastía XI, al templo de Elefantina. Lo que ha sido Heqa-ib resulta de su propia inscripción biográfica en la fachada de la vieja tumba. Allí, Pepi -nakht, a la enumeración de sus muchos títulos de carrera, añade la semblanza de su carácter, el relato de sus hazañas de jefe militar y de jefe de caravanas y sus dotes de jefe político (AR, I, 355-360). Posiblemente la deificación de Heqa-ib fue debida a sus proezas, un semidios a quien recurrir para salir en campaña, un santo de gran fuerza a quien encomendarse siempre. Habachi piensa que había un día en el año en que Heqa-ib aparecía a sus devotos en el templo (R. WEILL, *Un grand dépositaire d'offrandes du Moyen Empire à Elephantine*, en *Rev. Eg.* 7, 1950, p. 118-190, y L. HABACHI, *op. cit.*).

74 "¿Por qué ha de ser defraudado mi hijo -Horus- siendo yo el que hice la cebada y el trigo?. Véase mi estudio *Torneo de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*, 1947, p. 44.

Con él concuerda el relato de Plutarco, *Isis y Osiris*: "Desde que Osiris reinó, arrancó enseguida a los egipcios de su existencia de privaciones y de bestias salvajes y les hizo conocer los frutos de la tierra, les dió leyes y les enseñó a respetar a los dioses. Más tarde recorrió la tierra entera para civilizarla⁷⁵".

Por su calidad de rey, Osiris poseía de por sí poderes sobrenaturales. Las peripecias de su vida sin perder su natural acento humano revelaron la extraordinaria significación de esos poderes; fue equiparado entonces paulatinamente a todas las grandes fuerzas divinas de la naturaleza; pero ante todo y sobre todo con el agua que brota en la inundación del Nilo. El agua fructificante que emergía de lo profundo salía de Osiris⁷⁶. Andando el tiempo Osiris llegó a ser identificado con el Nilo mismo y la idea de su resurrección, por limitada que fuese al mundo subterráneo, se adecuaba bien con la inundación anual. Su vida y muerte fue identificada al fin con el proceso de crecimiento y de caducidad de la naturaleza y llegó a ser un dios de la vegetación de cuyo cuerpo brota el cereal. Pero este proceso que ocurre en la prehistoria egipcia fue largó. Así nos lo cuenta el mito: Osiris, considerado como un monarca ejemplar, noble y bueno, tuvo como contrario un aspirante al trono, "su hermano", quien traicioneramente lo mató de modo cruel. En algunos textos la muerte fue por despedazamiento del cuerpo como el de una víctima sacrificial; en otros, Osiris es ahogado en las aguas del Nilo. Una combinación de los dos motivos hace que los pedazos del cuer-

75 13 (Trad. Meunier).

76 Texto de las Pirámides 848, 868 y 628/29: "tu agua, tu fresca agua de libación es la inundación del Grande que ha salido de ti" (868 b).

po de Osiris sean arrojados al agua. Por medio de la magia Osiris es vuelto a la vida y su cuerpo es restaurado (en alguna leyenda su cuerpo es distribuido entre los nomos). No reasume, sin embargo, su existencia en la tierra sino que vive en el mundo inferior como rey de los muertos. *SETHE* considera que en una época remota Osiris "era un héroe en cuya persona la idea de la unidad del pueblo egipcio llegó a ser corporizada: de ahí el mito del desmembramiento de su cuerpo y la distribución de las partes entre los nomos egipcios". Con la corona compuesta *atefw* (las dos plumas del dios de Busiris y la corona blanca del Alto Egipto) que asume, aparece Osiris como rey de todo el Egipto, como asevera el mito. Si seguimos el relato mítico, el reino de Osiris tuvo fin por obra de Seth. Sigue la lucha de Horus y Seth que a la postre conduce al triunfo de Horus y a la reunificación del reino. "En esta leyenda del despedazamiento del cuerpo de Osiris y de la dispersión de sus miembros que son guardados como reliquias en los diferentes lugares del país, se cree percibir el eco de un acontecimiento histórico: la desintegración en sus partes de un país ya unificado" 77.

La deificación de Osiris es de vieja data. El sistema teológico heliopolitano, el más antiguo de Egipto, incorpora a Osiris en la enéada -haciéndolo hijo del cielo (Nut) y de la tierra (Geb). Pero Osiris conservó siempre sus atributos humanos de antiguo rey boyero y pastor, atributos que ~~no~~ tiene ningún otro dios: tales como el cayado y el látigo y las dos plumas que adornan su corona. Estos símbolos parece haberlos tomado del dios local de Busi-

77 *SETHE, Urgeschichte und älteste Religion der Agypter*, 1930, p.81, No.97.

ris, Andzti, el único dios que desde sus comienzos se nos presenta siempre como un ídolo de figura humana y esos atributos de realeza primitiva. Andzti, que es llamado en textos que recogen una tradición del Bajo Egipto anterior a la historia "el jefe de los nomos orientales" (del Delta), quizás haya sido el dios de un pequeño reino que comprendía esos nomos y de él tomó Osiris esos símbolos de soberanía con los que su imagen fue distinguida después. Busiris fue, al parecer, el lugar de culto más primitivo de Osiris y su tumba. La ribera de Nedit donde según la tradición Osiris fue ahogado quizás estuviera en la ribera septentrional de Busiris ⁷⁸. En el *Monumento de teología menfita* las aguas en que fue ahogado Osiris estaban en Menfis la que con eso se volvió el granero del mundo ⁷⁹. El viejo *Texto de las Pirámides* 181 a) parece presuponer que la tumba estaba en Heliópolis. En plena época histórica, Osiris llegó a ser el dios de los muertos en Abidos con el título de "El que preside a los occidentales" (*Khentiamentiu*) absorbiendo al dios local de este nombre. Su tumba fue buscada entonces en Abidos y allí también la "ribera de Nedit" como escenario dramático de la celebración de sus misterios ⁸⁰. En el siglo IV a. C. Philae y el Abaton disputaron ese honor a Abidos. En esta larga trayectoria de Osiris personaje heroico deificado, Busiris continúa siendo su lugar más primitivo de culto y presuntivamente de su tumba.

⁷⁸ KEES, *Götterglaube*, p.112, que cita para el caso a JUNKER, *Stundenwachen in den Osirismysterien*, p.84.

⁷⁹ SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, 1928, p.25 y mis *Nuevos textos literarios del antiguo Egipto. I. - Los textos dramáticos*, p.48-49.

⁸⁰ H. SCHÄFER, *Die Osirismysterien in Abidos*, 1904.

Los servidores de Horus

Los egipcios vieron en el rey Osiris prehistórico un héroe civilizador a quien elevaron a la categoría de dios pleno. También glorificaron a los reyes anteriores a Menes. Son los que Manethon llama los muertos que son semidioses (νέκυνες οἱ ἡμίθεοι). Reconocíalos como una dinastía de manes, de espíritus que gobernaron el Egipto después de los dioses y semidioses, antes de que el gobierno pasara a manos humanas. Esta dinastía seguía a las tres primeras dinastías prehistóricas que constituían "la época de las enéadas divinas" o "la época de los dioses"⁸¹.

Se trata, en realidad, como lo ha demostrado Sethe, de reyes humanos que fueron glorificados por los egipcios considerándolos como semidioses integrantes de la época de gobiernos divinos. En el *Papiro de Turín* se mencionan como predecesores de Menes a los *Espíritus Servidores de Horus* (ἕκων ἄμσω Ἡρ) y éstos no son sino los muertos que son semidioses (nekyes hemitheoi) de la lista de Manethon⁸². La época de los Servidores de Horus, por otra parte, no es si

81 En Eusebio, a la gran enéada, sigue la pequeña y después una tercera de semidiosos; a las que se añaden otros reyes que gobernaron 1817 años, después otros: 30 reyes menfitas 1790 años y después otros: 10 reyes tinitas 350 años; a los que se añaden después 5813 años de reinado de manes y semidioses. En conjunto Eusebio califica a todas estas dinastías como dioses, semidioses y manes (*dei et semidei et manes*). Las otras fuentes como las que provienen del Africano y que también parecen servirse de Manethon, reconocen, a diferencia de Eusebio, una sola dinastía de semidioses y esto es seguramente -dice Sethe- lo exacto.

82 SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, "Die Horusdiener"*, en *Unters.*, t. III, 1905, p.10-15.

no la época de los dos reinos: el de Hieracónpolis y el de Buto unificados después en un sólo reino por Menes. En el esquema de la historia primitiva de Egipto trazado por *SE THE*⁸³ estos dos reinos, Hieracónpolis y Buto, eran adoradores del dios Horus cuyo culto, impuesto a todo el país cuando Heliópolis era la capital de todo el Egipto, quedó centrado en Hieracónpolis y Buto cuando se desintegró el reino único de Heliópolis. A las capitales de los dos reinos primitivos que eran Nekheb y Dep, cuyas divinidades locales eran Nekhebt y Wazit, se añadieron respectivamente las ciudades de Nekhen (Hieracónpolis) y Pe (Buto) como residencia de los reyes adoradores de Horus.

Como los reyes de Heliópolis, capital del Egipto, fueron "glorificados" como "almas de Heliópolis"⁸⁴, así como los reyes "glorificados" adoradores de Horus de estas ciudades pasaron a la condición de "almas" (*b3w*). "Un cuadro -dice Sethe- que se repite en los templos del Imperio Nuevo y de la época grecorromana representa las "almas" de las dos ciudades en grupos de tres *bau* en cada una, en la actitud de transportar al palacio en un trono portátil al nuevo rey coronado. Tal por ejemplo, en el Imperio Nuevo, la escena de la capilla de Seti en el templo de Abidos⁸⁵. En el cuadro conservado en el templo de época grecorromana que ilustra *LD IV*, 87 a) (tiempo de Hadriano), se nos muestra a tres (= muchos, sentido plural) portadores humanos de cabeza de cha

83 *Urgeschichte*

84 En la Piedra de Palermo figuran las "almas" de Heliópolis con templos y asignaciones para su culto en la quinta dinastía (*Urk.*, I, 240/1 y 246/7 y 9).

85 *CALVERLEY and GARDINER, The Temple of King Sethos I*, vol. II, lám. 36.

cal ⁸⁶ y correspondientemente tres (muchos, sentido plural) portadores humanos de cabeza de halcón. Las inscripciones respectivas los señalan como las almas de Hieracópolis y las almas de Buto: "*las almas de Hieracópolis que sirven a Horus en el Alto Egipto y transportan al rey del Alto Egipto como a Horus en la barca de fiesta*"; "*las almas de Buto, que sirven a Horus en el Bajo Egipto y portan al rey del Bajo Egipto como su padre (i. e. Horus)*" ⁸⁷.

Sabemos por la *Piedra de Palermo* que los reyes de las primera y segunda dinastía (tinitas) continuaban celebrando año por medio la fiesta de Adoración de Horus. El determinativo de esta fiesta de adoración es una barca. En la representación a que nos referimos antes se dice de las "almas" de Hieracópolis que "*transportan al rey del Alto Egipto como a Horus en la barca de fiesta*" y se repite de las "almas" de Buto que "*portan al rey del Bajo Egipto como a su padre Horus*".

Es evidente así por esta representación que las "almas" de Hieracópolis y Buto son los antiguos reyes de esas ciudades anteriores a Menes que han alcanzado supervivencia en la condición de semidioses que ahora celebran una "A-

⁸⁶ El chacal Wpawt era el emblema del reino de Hieracópolis. En los monumentos de las primeras dinastías se ve delante del rey o junto a él un estandarte que lleva la figura de un chacal de pie: es la vieja figura del dios Wpawt (PETRIE, *Royal Tombs*, I, el rey D r en lám. 10 y su dibujo en lám. 14; II, lám. 15, No 108 y 109). El mismo emblema se encuentra en los viejos textos de las Pirámides como determinativo de la expresión "Servidores de Horus" (*šmsw Hr*), determinativo al que se añaden regularmente también el arco y el bumerang (*ꜥꜣ ꜥꜣꜣ ꜥꜣꜣ*). Tenemos en esos determinativos el equipamiento guerrero de los Servidores de Horus, especialmente de los reyes de Hieracópolis.

⁸⁷ Otros ejemplos en GAYET, *Louksor*, I, lám. 75 y de ROCHE MONTEIX, *Edfou*, I, lám. 46 c, citado por SETHE, *Untersuch.* III, 1905, p. 16, n. 5.

doración de Horus' para el Horus vivo, el rey". En ambos casos (Alto y Bajo Egipto) se los califica de servidores de Horus, alusión evidente a su condición humana anterior.

SETHE ha encontrado en los Textos de las Pirámides pruebas bastantes de la alta antigüedad de este punto de vista ya en vigencia en la época de los dos reinos: "que con las 'almas' de Buto no se quiere significar otra cosa que los reyes de esta ciudad muertos anteriormente resultaban claro cuando se dice del rey muerto que 'ha salido de Buto (Pe) a las almas de Buto (Pe), adornado con el adorno de Horus y vestido con las ropas de Thot' (T. de las P. 1089a). Eso sólo se puede referir a que en su calidad de rey de Buto se ha reunido a sus padres. Es un texto que se refería a la operación de entierro de los reyes de Buto y que era usado en esa ocasión. También aparecen en este texto las 'almas' de Heliópolis para ayudar al muerto en la ascensión al cielo (T. de las P. 1090 c)" ⁸⁸.

Según Sethe las "almas" de Hieracónpolis y de Buto se han formado sobre el modelo de las "almas" de Heliópolis, es decir, de los reyes muertos glorificados de esta ciudad que fue capital del reino de Egipto de la época prehistórica antes que fueran capitales de reino Hieracónpolis y Buto. Para KEES⁸⁹ los Textos de las Pirámides en que se basa Sethe para su hipótesis no son prehistóricos, sino del tiempo de la cuarta y quinta dinastía. Sostiene que la expresión "almas" de Heliópolis debe entenderse como el conjunto de todas las divinidades del lugar, es decir, de Heliópolis; que éste es el alcance de las fundaciones y donaciones de la Piedra de Palermo a favor de las "almas" de

88 *Urgeschichte*, p.141, No.173.

89 *Der Götterglaube*...

Heliópolis en el sentido de círculo de dioses del lugar. "Con el concepto de ba vinculaban los egipcios la representación de la variabilidad de la figura. En ningún caso significaban las 'almas' en los tiempos antiguos una jerarquización como divinidad inferior; al contrario, los grandes dioses de los Textos de las Pirámides son designados sólo como 'almas' o 'almas vivientes' y la propiedad de 'ser alma' domina el mundo del deseo del rey dios para la vida del más allá sobre el 'ser dios'" 90. Sethe, además del argumento de que Heliópolis fue en un tiempo capital de todo el país y que una especie de culto de los antepasados parece haber sido acordado a los *manes* de los reyes de su tiempo (prehistórico), añade el siguiente: "Las 'almas' de Heliópolis (donde sea que son mencionadas) parecen ser tratadas exactamente como dioses y están asociados con Atum, el dios local de esa ciudad. Los reyes dinásticos les dedican templos y otros monumentos y dicen de sí mismos que son amados por ellas. Es posible que el nombre Heroopolis, Heroopolis (Ἡρώωνπόλις, Ἡρωόπολις) aplicado por los griegos a Pithom, Πιτοῦμος, esto es, 'Casa de Atum', el nombre de la ciudad dedicado a Atum exprese una referencia a estas 'almas'" 91.

Reyes divinizados

En principio el faraón era "un dios sobre la tierra", pero el carácter divino del faraón tiene sus limitaciones para los que el lenguaje no siempre provee adecuadas explicaciones. En un principio el rey era encarnación del dios Ho-

90 *Götterglaube*, p.156-7.

91 En *ERE*, t.VI, p.648.

rus y llevaba el epíteto de "dios grande"; pero desde la cuarta dinastía es el "hijo de Ra" o encarnación de Ra, llamándose entonces el rey "el dios bueno" o "el dios perfecto" (*nfr*). Pero su calidad humana no desaparece. Es dios en cuanto el dios del reino lo ha elegido como asiento. "Su divinidad es sólo derivada"⁹². Que figure teológicamente como engendrado por el dios sol no cambia las cosas. Su pretensión de ser dios adquiere vigencia con la coronación y no con el derecho hereditario al trono.

En vida no recibe culto. Cuando se habla (en el Imperio Antiguo) del "sacerdote de Horus que está en el palacio", la referencia es al sacerdote ("puro", *w^cb*) que con sus purificaciones preparaba al rey para el culto. La fuerza del rey como dios parece plena cuando muere y recibe culto en su templo funerario por obra de los servidores del dios (*hm ntr*, "profeta"). Con la muerte el rey se ha incorporado a su linaje divino y obra desde allí como ellos y con ellos. Teóricamente el culto del rey muerto, como el de los dioses, debía ser eterno. Los monumentos de eternidad que creyeron construirse Kheops y sus sucesores pronto dejaron de ser lugares de culto cuando no fueron aprovechados por otros para su propia supervivencia. La virtud protectora similar a la de los dioses que se asignaba a los reyes muertos pareció que quedaba asegurada para la nación y para el rey -su encarnación- con el ritual de los antepasados,⁹³ ritual que algunos soberanos incluyeron en sus

92 BONNET, *op. cit.*, s. v. "König".

93 NELSON, *Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, en *JNES* 8 (1949) p. 201-232 y 310-345; FAIRMAN, *The Kingship Rituals of Egypt*, en S. HOOKE, *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, p. 74-104; A. R. DAVID, *Religion Ritual at Abydos*, 1973, cap. V, p. 146 y sig.

templos , aunque tenemos algunos casos de renovación de culto en época tardía de algunos reyes del Imperio Antiguo (Menes, Athotis, Zoser I, Zoser II, Snefru, Kheops, Khefren, Dyedefra)⁹⁴.

Amenofis I

Por razones no del todo fáciles de explicar algunos soberanos alcanzaron una deificación duradera y hasta popular. Tal es el caso de Amenofis I a cuyo culto fue asociada también su madre, Ahmose-Nefertari. La mayor parte de los monumentos del culto de Amenofis I provienen de Deir el-Medina, de la necrópolis de los "Servidores del Lugar de la Verdad", que es la denominación de "la gente de la tropa de la necrópolis real" (*rmt ist n p3 hr*), es decir, de los obreros ocupados en las construcciones del valle de los reyes. Amenofis fue el primero que estableció su tumba en las rocas de la montaña tebana y, en consecuencia, el primer benefactor y empleador de las gentes ocupadas en los trabajos de la necrópolis. Piensa ČERNÝ⁹⁵ que es verosímil que Amenofis I haya fundado esa "tropa" destinada a excavar las tumbas reales y que la aldea de los "servidores del Lugar de la Verdad" fue establecida entonces y demarcada definitivamente en Deir el-Medina para el reino del sucesor inmediato de Amenofis I.

De los varios templos o santuarios de Amenofis I. que existían en la margen izquierda del Nilo conocemos actualmente uno sólo que formaba un solo edificio con el templo de Nefertari y era el templo funerario de ambos. Černý lo identifica con la "Casa de Amenofis del Jardín" que menciona el papiro Abbott de la dinastía XX (pero sabemos que

94 ERMAN, *Geschichtliche Inschriften a. d. Berliner Museum*, en ZÄS 38 (1900), p. 119-123.

95 BIFAO 27 (1927), p. 159-202.

había varias formas de Amenofis I: "Amenofis del atrio", "Amenofis que navega sobre el agua", "Amenofis favorito de Hathor", "Amenofis de la ciudad", * quizá en la aldea de los obreros). La mayor parte de las menciones y representaciones de Amenofis deificado provienen de los monumentos funerarios que le eran dedicados por los "servidores del Lugar de la Verdad": estelas, dipteros y jambas de las puertas de las tumbas, mesas de ofrendas, columnas o pilares y las tumbas de los obreros. El rey aparece con la toca y el ureus o bien con la corona de dos plumas, el disco solar y cuernos horizontales y como insignias el cayado y el látigo de Osiris.

En muchas tumbas de Deir el-Medina, Amenofis I figura en las pinturas murales, generalmente con otros dioses y con Nefertari. Entre los dioses figuran la tríada Amón - Mut-Khonsu, Anubis, Osiris, Harakhte o Ra-Harakhte o Harakhte-Ptah y Ptah-Sokar, la vaca Hathor, Mertseger, Wazit y Satis. A veces las divinidades se distribuyen en dos grupos que se dan la espalda, uno de los cuales está integrado por Amenofis I y Nefertari. Se puede ver al propietario de la tumba y a su mujer o toda una procesión de familia presentando ofrendas o haciendo adoración. Las inscripciones de las tumbas contienen la fórmula de la ofrenda (*ḥtp di nsw*), en algún caso con el agregado dirigido a Amenofis I "para que haga que mi sombra permanezca en el Lugar de la Verdad". En la capilla de una de esas tumbas se puede ver la escena del pesaje del alma y el difunto, conducido por un dios, llevado a la presencia de Amenofis I que, sentado en una litera, hace las veces de Osiris.

Dios funerario como patrón de la necrópolis, Amenofis I alcanzó deificación general entre los obreros de Deir el-Medina que recurrían a él para que resolviese sus dificultades y disputas. Amenofis I lo hacía por medio de un oráculo. Hay que pensar que el damnificado o querellante plan

teaba su caso ante el dios, después de una presentación infructuosa ante el tribunal local o *qnbwt* de obreros que tenía jurisdicción sobre asuntos de menor cuantía. A. M. BLACKMAN ha estudiado tres ostraca y un papiro del Museo Británico en sus *Oracles in Ancient Egypt II* ⁹⁶ y J. ČERNÝ ha estudiado tres ostraca más en su estudio arriba citado ⁹⁷. Las disputas que contienen estos documentos versan sobre usurpación, robo de mercaderías, propiedad de bienes hereditarios, precio de objetos vendidos. Al dios le correspondía pronunciarse sobre quién era el verdadero propietario de la tumba o casa usurpada, quién era el ladrón o los ladrones de los objetos hurtados, estimación del valor de los objetos comprados, el reintegro de bienes sustraídos de la herencia. El planteo se hacía al dios en su santuario o lo que debía ser más frecuente en ocasión de su salida en procesión en alguna de sus fiestas, portada su imagen por obreros de la localidad que eran a la vez sus sacerdotes y miembros de su cofradía. La consulta consistía al parecer, en preguntas que se formulaban al dios que éste contestaba afirmativamente, por un movimiento de su imagen que interpretaban sus sacerdotes, o negativamente por el silencio.

El ejemplo que trae ČERNÝ ⁹⁸ sobre un caso de hurto es bien ilustrativo a este respecto: el hombre robado lee (por medio del mago Amenmose) en presencia del dios una lista de casos de los presuntos culpables; cuando llega a la casa del escriba, Amennakht, el dios da el signo de afirmación. El escriba Amennakht, presente, dice: "*¿los vestidos a que te refieres, es la hija de Amennakht la que los*

96 En *JEA* 12 (1926), p. 176 y sig.

97 Véase nota 95.

98 *Op. cit.*

ha robado " y el dios afirmó (fuertemente) ⁹⁹ .

Los ostraca y papiros nos hablan también de las fiestas de Amenofis I. deificado. Los obreros testimoniaban con ellas su devoción al dios. Černý cuenta seis fiestas que quizás puedan reducirse a cinco. La más importante era "la gran fiesta del rey Amenofis, señor de la Ciudad", que duraba cuatro días. Era la fiesta de Phamenoth, es decir, del mes de Amenofis como ha quedado incorporada después al calendario. Un ostracon del Cairo nos cuenta que la "tropa (los obreros) celebraba alegre delante de él (Amenofis) cuatro días plenos de beber con sus hijos y sus mujeres" ¹⁰⁰

Amenemhat III.

El culto de Amenofis I como dios tuvo alcance local solamente. De índole similar es la deificación de Amenemhat III en la región del Fayum, el oasis alrededor del gran lago (*mr wr* = Moeris). El dios del oasis era Sobek, el dios cocodrilo, que tenía su asiento en Shedet, Crocodilopolis, a orillas mismas del Fayum. Los reyes de la dinastía XII hicieron allí grandes trabajos. Sesostris II hizo construir su ciudad y su pirámide a la entrada del Fayum, en Kahun, cerca de Illahun. Amenemhat III residió en el corazón mismo del Fayum. Hizo embellecer el paisaje con construcciones colosales. En Hawara levantó su pirámide y delante el templo funerario gigantesco, conocido por los griegos como el laberinto ¹⁰¹, con sus dos estatuas colosales. Des-

99 ČERNÝ, *op. cit.*, pág. 179.

100 Citado por ČERNÝ, *op. cit.*, p. 183-4.

101 Descripto por Heródoto II, 148 y Estrabón XVII, I, 37.

pués de haberse regularizado y endicado las aguas (la llegada del agua fue regulada por una esclusa en Illahun y el valle del Nilo protegido por un dique importante contra las inundaciones), la provincia se abrió a un cultivo intensivo en tierra fertilísima. Amenemhat III llegó a ser el patrono de la región con su nombre de coronación Nemare (*N-mꜣꜣt-Rꜥ*), Labares o Lamares como lo llama Manethon, o Mares como lo llama Eratóstenes. Mar(r)es es el nombre corriente de Amenemhat III en la época helenística o bien Pramarrres (*Πραμαρρῆς*) es decir, El-Faraón-Marres. De su culto sólo tenemos documentos de la época helenística¹⁰².

RUBENSOHN¹⁰³ publica una estela de fines del siglo II a. C. (tiempos de Cleopatra III y de Alejandro I) probablemente proveniente de Hawara, donde se ve la figura de un rey de pie (con la doble corona) que vierte de dos vasos una libación sobre un altar delante del dios Sukhos (Sobek), el dios de cabeza de cocodrilo del Fayum, y del dios Pramarrres que está detrás de él; ambos están sentados. En la inscripción en griego al pie de la estela se llama a Pramarrres dios grande y se dice que el culto para el cual se ha constituido un Sínodo o Consejo está a cargo de por vida del syngenes Eirenaios. El sínodo y el elevadísimo cargo de syngenes son demostrativos de la importancia asignada a ese culto¹⁰⁴. Otto ha añadido al comentario de esta estela el del relieve descubierto por Petrie en las excava-

Diodoro (I, 66) utiliza a Heródoto.

102 SPIEGELBERG, *Ägyptologische Randglossen zu Herodot. 1. - König Moiris*, en *ZÄS* 43 (1906), p. 84-85.

103 *Pramarrres*, en *ZÄS* 42 (1905), p. 111-115.

104 W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I, 1905, p. 57.

ciones de Hawara, que muestra la adoración del dios-rey Pramarres que con la toca real en la cabeza y el cetro *was* en la mano está sentado en una capilla coronado por un sol alado y dos cocodrilos (figura de Sobek). De la inscripción griega al pie del monumento resulta que está dedicado a Pramarres por un servidor de dios, sacerdote de Sobek (προφήτης Σούχου). Por fin, una prueba más de la extensión de este culto, dice Rubensohn, es la mención en *PETRIE*¹⁰⁵ de un bosque de palmeras y un altar de Pramarres en la aldea de Apollonias, en la vecindad de Hawara.

Tanto la deificación de Amenofis I como la de Amenemhat III importan un culto popular que se puede pensar que corresponde a los poderes extraordinarios atribuidos a esos soberanos, por las obras que llevaron a cabo a favor de la población en los distritos de Tebas y el Fayum respectivamente. Carácter un tanto arbitrario, si cabe, tiene la deificación de otros soberanos que responde a razones de orden político o religioso: asegurar la sumisión de los pueblos vencidos por el culto al soberano o a la simple exaltación del poder imperial. En la deificación de Snefru, de Sesotris III, de Amenofis III y de Ramsés II juegan esos factores con variantes particulares.

Hay una sola inscripción que atestigua la actividad de Snefru en la región minera del Sinaí. El relieve que la contiene muestra al rey descargando su maza de armas sobre la cabeza de un nómada al que tiene asido por los cabellos. La inscripción enumera los títulos y nombres de Snefru con el añadido: "el que aniquila a los bárbaros".

¹⁰⁵ *Papyri*, II, p. 141, No. 43, 66.

Aunque las operaciones en el Sinaí datan de la primera dinastía, Snefru fue considerado como el fundador de la explotación minera de la región de la que llegó a ser el patrono. En una expedición a las minas en tiempos de Amenemhat III. (año 42), el jefe de la expedición se declara favorito de los dioses del país, entre los que pone a "Snefru, señor del país alto", a la par de Hathor, señora del país de la turquesa, y de Soped, señor del Este. Otro funcionario de la dinastía XII, Amenemhat, tras la enumeración de sus trabajos, añade: "*Nunca ha sido hecho cosa semejante desde el tiempo del rey del Alto y Bajo Egipto Snefru, el bendito*". Además, Snefru dio su nombre a los caminos y estaciones del delta oriental ¹⁰⁶.

Sesostris III

Sesostris III (1887-1850 a. C.) completó la conquista de la Nubia comenzada por sus predecesores y era conocido en el Imperio como el verdadero conquistador de la región entre la primera y la segunda catarata. Por la canalización de pasos de la primera catarata, por el refuerzo de la fortaleza de Elefantina y la erección de las estratégicas fortalezas como las de Uronarti, Kummeh y Semneh en la segunda catarata, hizo de esta región de la Nubia una posesión permanente de los faraones que no tuvo más interrupción en toda la secuela de su historia que el período de los hicsos.

La fortaleza de Semneh recibió el nombre augural de "Re

¹⁰⁶ GARDINER and PEET, *Inscriptions of Sinai*, I, 1917, lám. IV; *Urk.*, I, 7; BREASTED, *AR*, I, No. 168, 722, 731, 493 línea 9.

chazo de los Imtyw (Trogloditas)", pues una fiesta fue instituida con ese nombre como conmemoración y seguro de victoria permanente. En la segunda estela de Seneh, actualmente en Berlín, erigida en el año 16 de Sesostris III como monumento de victoria, donde el rey afirma que ha hecho extender el límite meridional más allá que sus padres y compromete a sus descendientes a mantener la frontera ¹⁰⁷, hay un añadido sobre la erección de una estatua de Sesostris III en el límite meridional con vistas a asegurar la felicidad de la población del lugar: "¡He aquí que Mi Majestad hizo que se pusiera una estatua de Mi Majestad, que Mi Majestad había hecho, para que prosperéis por ella y a fin de que peleéis por ella!". Aunque no hay más detalles acerca de este acto, su significación -por el lenguaje empleado- supone el establecimiento de un culto del soberano, una heroificación. No han quedado huellas de esta estatua, que no ha sido encontrada. Pero complementa muy bien esa significación el culto de Sesostris III que estableció algunos siglos más tarde Thutmosis III (1504-1450). Este soberano restauró en piedra el santuario de ladrillo que había construido Sesostris en la fortaleza de Seneh. En los nuevos muros consignó la lista de ofrendas y fiestas que Sesostris III había establecido en favor de Dedwn, dios indígena de la Nubia, y de Khnum, el dios de la catarata. En una escena (en una pared oeste del interior) se ve una barca, que contiene una esta-

107 "En cuanto a todo hijo mío que mantenga firme esta frontera que Mi Majestad ha hecho, él es mi hijo, nacido a Mi Majestad, el modelo de un hijo que es el campeón -vengador- de su padre, que mantiene la frontera del que lo ha engendrado. En cuanto a aquél que la afloje y no pelee por ella, ése no es mi hijo, no me ha nacido".

tua de Sesostris III en un naos, y detrás de ella están Thutmosis III y el dios Dedwn -el dios abrazando al rey. Las palabras del dios Dedwn en la inscripción que acompaña la escena son como sigue: *"Mi hijo querido, dios perfecto, Menkheperra (Thutmosis III). ¡Cuán bello es este monumento duradero que has hecho para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, Khakaural (Sesostris III). Repetiste para él el nacimiento una segunda vez en un monumento duradero de corazón (in memoriam, según Breasted). Le has ofrendado muchas mesas de ofrendas de plata, oro, bronce y cobre asiático. La compensación de ellas para ti consiste en vida (y) dominio como (los de) Ra, eternamente"* ¹⁰⁸.

La "repetición de nacimiento" (*wḥm nswt*) de Sesostris III señala su deificación junto a Dedwn y Khnum. El comentario de BREASTED¹⁰⁹ sobre el particular es como sigue: "... el viejo templo era sagrado para Khnum y Dedwn; pero Thutmosis III añade a ellos a Sesostris III, ahora deificado como el héroe que conquistó la Nubia".

La tradición recogió las hazañas de Sesostris III como una gesta heroica que alcanzó la conquista del mundo entero. Heródoto (II, 102-104) relata que según la información que le fue suministrada por los sacerdotes egipcios, Sesostris primero sometió a los habitantes de las orillas del Mar Eritreo y después de vuelto al Egipto "armó un gran ejército con el que marchó a través del continente, sometiendo a todos los pueblos que estaban a su paso... Lo atravesó de parte a parte y, pasando de Asia a Europa, avanzó hasta el país de los escitas y de los tracios a los que

¹⁰⁸ *Urk.*, IV, 817.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, II, 167

subyugó". En todas partes, dice Heródoto, dejó Sesostris estelas recordatorias de sus triunfos -por el grabado de los órganos sexuales masculinos o femeninos si los sometidos habían sido viriles en la defensa de su independencia o si fueron flojos. Heródoto (II, 106) cree haber visto alguna de las estelas con inscripciones y las partes sexuales de la mujer.

Manethon cuenta siete reyes para la dinastía XII y conoce un solo Sesostris, a quien atribuye 43 años de reinado: "en nueve años -dice- subyugó todo el Asia y Europa hasta Tracia, erigiendo en todas partes monumentos de sus conquistas de los pueblos. Sobre pilares grabó para los valientes las partes sexuales de un varón; para los cobardes o innobles, los de una mujer". Conforme a eso fue considerado por los egipcios como el sucesor (en mérito) de Osiris" (es decir, el primer rey que siguió a Horus)¹¹⁰

Estrabón¹¹¹ nos dice que "manifiestamente, él fue el primero que subyugó los países de los etíopes y trogloditas; que después cruzó a Arabia y de allí invadió todo el Asia; y conforme a eso hay en muchos lugares cercos o atrincheramientos de Sesostris, como son llamados, y reproducciones de templos y dioses egipcios". Diodoro, que es un poco anterior a Estrabón, ha construido una historia novelada de Sesostris o como él lo llama Sesosis. "Dicen (los egipcios) que Sesosis... llevó a cabo acciones más famosas y más grandes que ninguno de sus predecesores". Y que en vista de las discordancias entre los griegos y también entre los relatos de los sacerdotes egipcios y los cantos de alabanza de los poetas, ensayaré un relato que

110 L. II, dinastía XII, frag 34 (de Syncellus), según el Africano: LCL, p 87-89.

111 Geografía, libro 16, 789.

más concuerde con los todavía existentes en el país. Nos relata enseguida la esmerada educación que Sesostris recibió de su padre, las expediciones a Arabia y Libia que le fueron encomendadas antes de ascender al trono y su éxito en ellas que le dio confianza bastante para emprender la conquista del mundo habitado (*τὴν οἰκουμένην κατακτήσασθαι*). El padre, efectivamente, había tenido un sueño premonitorio: se le apareció Hephaestos y le dijo que el hijo que le había nacido tendría el dominio de todo el mundo civilizado. Sigue una explicación de los preparativos de orden administrativo y militar para esa dominación. Primero marcha contra los etíopes obligándoles a pagar tributo de ébano, oro y marfil, y después despacha una flota al Mar Erithreo (Golfo Pérsico) que toma posesión de sus islas y subyuga la costa del continente hasta alcanzar la India; él mismo operó por tierra con su ejército y sometió a todo Asia, superando lo que más tarde hizo Alejandro "porque cruzó el río Ganges y visitó toda la India hasta alcanzar el Océano, así como las poblaciones de los escitas hasta el río Tanais, que separa Europa de Asia. También sometió al resto de Asia y las más de las islas Cícladas y cruzó a Europa y atravesó la Tracia donde fijó el límite de su expedición y erigió estelas en muchas de las regiones que adquirió". Aquí como en Heródoto y como en Manethon, se señala que en las estelas quedó consignado, en cada caso, con una representación el pueblo que había sido valiente y cuál cobarde.

SETHE en su estudio sobre Sesostris¹¹² demuestra que este nombre deriva de *Sen-wosret*, *Sen-wosre*, "Semejanza de la diosa *Wsret*" (verdadera lectura del nombre de varios

112 *Untersuchungen...*, II, p. 3-15.

soberanos de la dinastía XII, que antes se leía *Usertasen* y que por lo tanto no había razón para dudar sobre la ubicación de Sesostris en la dinastía XII que hace Manethon. Se empeña enseguida en demostrar cómo las historias recogidas por la tradición convienen con los datos históricos que poseemos de la actividad de los reyes de la dinastía XII. Piensa que sobre la personalidad de Sesostris III se habrían acumulado hechos que corresponden a los otros soberanos anteriores de la dinastía XII, pero que una vinculación con Ramsés II, como ha sido sostenido, carece de verosimilitud.

Así, en la educación esmerada para reinar que recibe Sesostris, según Diodoro, ve un eco de la *Enseñanza de Amenemhat a su hijo Sesostris*; las campañas juveniles anteriores a su acceso al trono contra los árabes y libios que le asigna Diodoro, corresponden bien a las campañas de la época en que Sesostris I fue corregente de su padre ¹¹³. Sethe no necesita abundar en detalles sobre que la conquista de Etiopía o Nubia ha sido obra de los reyes de la dinastía XII, comenzando con Sesostris I, y que esos reyes también organizaron expediciones marítimas en el Mar Rojo hasta alcanzar el país del Punt ¹¹⁴. No le ha sido posible a Sethe establecer coincidencias de datos monumentales con la conquista del mundo (Asia y Europa) que atribuyen los historiadores clásicos y Manethon a Sesostris. Piensa que Heródoto fue inducido en error por los monumentos atribuidos a Sesostris que él mismo vio en Siria y Palestina y Jonia ¹¹⁵ y los que le mencionaron como existen

¹¹³ Alusión a las *Aventuras de Sinuhe*, R 15 y 3 50, e *Inscripción de Nessumontu* en AR, I, 469.

¹¹⁴ AR, I, 604, 605.

¹¹⁵ II, 106.

cabe duda que este punto de vista es verdadero en lo que hace a la conquista del Asia y del mundo habitado. Cuando Heródoto nos dice que Sesostris sometió a todos los pueblos del Asia y que después pasó a Europa y subyugó a los escitas y tracios, está claro que en su tiempo la gesta de Sesostris se acrecentó con las conquistas de Darío. El relato posterior de Diodoro supone un acrecentamiento de la gesta de Sesostris hasta sobrepasar las conquistas de Alejandro. Que la formación de la gesta arrancase con Ramsés II es más que dudoso. Manethon que conocía bien las fuentes indígenas coloca a Sesostris en la dinastía XII y lo señala como un gran conquistador que ha dejado monumentos con inscripciones recordatorias de los pueblos que subyugó.

En Manethon la gesta de Sesostris es coincidente con la que figura en Heródoto, es decir, que podemos pensar que en su tiempo ya se había colocado en la cuenta de Sesostris de un modo genérico -sin nombrarlas- las grandes conquistas de la dinastía XVIII, especialmente las de Tutmosis III y también que los límites de las mismas habrían excedido en esa tradición las del gran rey Darío, pues incluye la sumisión de escitas y tracios. Una prueba de que la referencia es a Sesostris III y no a otro rey la tenemos en el tenor de algunas de las inscripciones de este soberano que parecen haber dado lugar a la especie que mencionan tanto Heródoto como Manethon: que de sus triunfos dejó grabadas estelas recordatorias con señalamiento de la valentía o de la cobardía de los pueblos que sometió. He aquí un reflejo de este punto de vista de Sesostris III en la estela que erigió en Semna (un duplicado de la misma fue erigido en la isla de Uronarti) en el año 16 de su gobierno: *"En cuanto a aquél que desiste después de atacar es uno que fortifica el corazón del enemigo. Ser agresivo*

es ser valiente; retirarse es flojera. Un verdadero cobarde es el que es desplazado de su frontera, porque al nubio basta una palabra para que caiga; el contestarle lo hace retirar. Si se es agresivo con él muestra su espalda; si uno se retira vuelve de inmediato a la agresión. No son ellos gente de dignidad; son cobardes, quebrados de corazón" 120.

En los otros aspectos de la gesta de Sesostris de que se hace eco Diodoro como el reparto de tierras y beneficios entre los soldados, la multitud de cautivos y el enorme botín que trajo, las grandes y costosas construcciones de palacios, fortalezas y templos y los muchos canales de riego y navegación que hizo, la organización del aporte de la multitud de los tributos de los países extranjeros, así como las inscripciones triunfales que consignó en los monumentos, no cabe duda que la tradición de la grandeza de Sesostris ha sufrido contaminación de hechos ocurridos durante el Imperio, especialmente de la dinastía XVIII. Pero el punto de partida de su fama ha sido sin duda sus grandes dotes de creador y organizador de un impe-

120 *SETHE, Ägyptische Lesestücke*, p.84, línea 3-8. Nada semejante se encuentra en las inscripciones de Ramsés II. Ni hay referencia a tal cosa en el relato que hace Manethon de las campañas de Ramsés II (Sethos, también llamado Rameses, dice Manethon) ni a las conquistas del mundo entero. Se limita a decirnos que "partió en una expedición contra Chipre y Fenicia y después contra los asirios y los medos; y los subyugó a todos, algunos por la espada, otros sin combatir y sólo con la amenaza de su poderoso ejército. En el orgullo por sus conquistas avanzó con todavía más cuidados y subyugó ciudades y países del este" (en *Josefo, Contra Apion*, I, 15, 98-99). Para Manethon evidentemente estos episodios eran ajenos a las hazañas de Sesostris.

rio colonial.

* *Amenofis III y Ramsés II*

Desde el punto de vista del culto heroico la deificación de estos soberanos es expresión pura de absolutismo dictado por un acto de voluntad, aunque no cabe duda que contienen un sentido teológico-político pues está destinada a un país colonial, la Nubia. El cenit del poderío egipcio que es alcanzado en tiempo de Amenofis III fue favorable para el despliegue del sentido absolutista de este soberano. Casóse con Ty que no era de familia real ni nobiliaria, sino una "burguesa" a la que dio rango igual al propio en actos públicos y monumentos¹²¹. Concedió a su maestro de construcciones, Amenofis hijo de Hapu, rango inusitado al acordarle que se erigiese un templo funerario entre los templos funerarios de los reyes en el valle de Tebas, además de estatuas de intercesor en el templo de Karnak¹²².

Hizo representar en el templo de Luxor su linaje divino con escenas de nacimiento similares a las de Hatshepsut en Deir el-Bahari que testimonian su calidad de hijo de Amón. Aparte del magnífico templo funerario, conocido por el de los colosos de Memnon¹²³, y del palacio con el lago de placer construídos en Tebas Occidental, erigió en la

121 Fue la primera reina cuyo nombre figura inserto en el protocolo real.

122 Véase más arriba, p.35.

123 "Su piso está adornado con plata, todos sus portales con electrum... es numeroso en estatuas reales de granito de Elefantina, de costosa piedra arenisca, de toda piedra espléndida y costosa, establecidas como obras de duración eterna" (AR, II, 883).

Nubia más arriba de la segunda catarata, en Soleb, un templo donde su imagen era adorada a la par de Amón; el mismo rey aparece adorando su propia imagen. En las inscripciones el rey habla de sí mismo como "su imagen viviente sobre la tierra" (*hnty. f 'nh tp tz*)¹²⁴. El rey dedica el templo al dios (que es él mismo) y dice que es amado por él. "En resumen -dice SETHE¹²⁵- Amenofis trata a su propia persona deificada en un todo como una divinidad independiente. El dios está representado como un rey con la toca real, pero teniendo alrededor de sus orejas los cuernos de carnero retorcidos peculiares a Amón en Nubia y en el oasis de Amon (Siwa), y sobre su cabeza un pequeño modius que lleva una media luna con disco como usaban las antiguas divinidades lunares Thot de Shmun (Khmunu) y Khonsu de Tebas. Se nos aparece así como una fusión de Amón y Khonsu". Una jamba del templo lleva la siguiente dedicación: "Lo hizo como su monumento para su 'imagen viviente sobre la tierra', Nebmare, señor de Khenthennofer" (*ir. n. f m mnw. f n hnty. f 'nh tp tz Nb-m̄t-r̄c nb Hnt̄hnnfr*)¹²⁶. Similares son las inscripciones en los carneros de la avenida de esfinges que conducían al templo y en los leones trasladados por los etíopes a Gebel Barkal¹²⁷.

En la época grecorromana el rey absoluto que se había deificado a sí mismo en la Nubia o Etiopía entró en la compañía -más popular- de los héroes, pues fue identificado con el legendario rey de Etiopía, Memnon, que vino a socorrer a los troyanos. En el relato mitológico, muerto en

124 LD, III, 85 a).

125 En ERE, t. VI, p. 650-1.

126 LD, III, 87 a).

127 AR, II, 893-898 y Urk., IV, 1748, 8 y 1750, 8.

Tebas por Aquiles, Memnon es sacado por Eos (la Aurora), su madre, del campo de batalla y es encomendado a dos seres aliados. Zeus le concede la inmortalidad, lo que no ha impedido que su tumba se mostrase y fuese objeto de adoración en diferentes lugares. En Egipto los colosos de Amenofis III fueron tomados como estatuas de Memnon¹²⁸. Ha influido para ello el nombre de coronación Neb-maa-re -quizás pronunciado Nemmare o Memmare- que impuso a esas estatuas Amenofis III (*Nb-mꜣꜣr-Rꜥ ḥꜥḥ ḥꜥḥw*, "Nemmare, gobernante de gobernantes"¹²⁹). Esa identificación es anterior al plañido que empezó a emitir al amanecer (interpretado como saludo a Eos) el coloso septentrional después que sufrió la sacudida del terremoto del año 27 a.C., pues documentos griegos de mediados del siglo II a.C. llaman a la localidad de Medinet Habu, asiento del palacio y templo funerario y colosos de Amenofis III: "los Memnonia" (τὰ μεμνόνεια). Piensa Sethe "que la figura mítica griega del Memnon etíope o egipcio es, en realidad, el residuo final de tres siglos de supremacía egipcia en el Mediterráneo oriental, supremacía que culminó en el reinado de Amenofis III. Además, es el nombre de este rey -y el de su consorte- que se encuentra repetidamente en objetos de origen egipcio encontrados en Micenas y en Rodas".

Ramsés II

La manifestación más significativa del absolutismo de Ramsés II es su afán monumental que sobrepujo al de todos los soberanos anteriores. Mostró predilección por la Nu-

¹²⁸ *Der Kleine Pauly*, III, 1189-90, s.v. "Memnon".

¹²⁹ *Urk.*, IV, 1747,

bia, para la exaltación de la grandeza de su dominación. En Beit el-Wali, Gerf Husein, Es-Sebua, Derr, Abu Simbel, construyó templos donde el rey tributa culto a los dioses pero donde también su figura es asociada a ese culto. En Abu Simbel Ramsés es colocado en el santuario parejamente con Ptah, Amón y Ra-Harakhte.

En Aksha, en la margen occidental del Nilo, al norte de Wadi Halfa, en las jambas del portal del pílono, Ramsés hizo grabar la siguiente inscripción: *"El gran portal de Usermare-Setepnere; lo hizo como su monumento para su imagen viviente sobre el país de la Nubia; su nombre augural (lit. bello) que hizo Su Majestad es: 'Usermare es santo (y) augusto' (lit.: Santo de majestad o espléndido), a quien es dado vida como a Ra eternamente"* (sb; 3(Wsr-M3^ct-R^c Stp -n-R^c) ir. n. f m mnw. f n hnty. f 'nh tp t3 sty; rn. f nfr ir. n hm. f Wsr-M3^ct-R^c dsr šfy di 'nh mī R^c dt)¹³⁰. En la jamba meridional del pílono, el relieve mostraba a Ramsés II titulándose *"dios grande"*, *"señor del cielo"*, ofrendando flores a su propia imagen divina. En esta imagen Ramsés se titula: *"Señor de los Dos Países, Usermare-Setepnere, dios grande, señor del país de la Nubia"*¹³¹. En un dintel descubierto en Aksha en las excavaciones de la Expedición Franco-Argentina en el Sudán, ahora en el Museo de Khartum, Ramsés II se muestra en dos escenas de adoración: en la de la derecha la adoración es al dios Amón; en la de la izquierda ofrenda dos vasos de vino (?) a su propia imagen divina. Las calificaciones del rey son: *"dios grande, señor del país de la Nubia"*. Las escenas de la jamba y del

¹³⁰ SAYCE, *Gleanings from the Land of Egypt*, en *Rec. de trav.* 17(1895), p. 163, 15, 5, inscripción de la jamba meridional.

¹³¹ LD, III, 191 n).

dintel. están reproducidas en ROSENVASSER, *The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army* (en *RIHAO* I, 1972, fig. 1 y 2, pág. 106 y 107):

No tenemos noticia de que la grandeza de Ramsés y su deificación haya desembocado en alguna tradición popular legendaria, a no ser que identifiquemos con este rey el Sesostris de los historiadores griegos (Heródoto, Diodoro) como lo hace Maspero según lo indicamos más arriba, cosa que hemos desechado a favor de Sesostris III de la dinastía XII. Pero Ramsés II tuvo su culto popular en el ejército o por lo menos popularizado en un ejército grande, de muchos cuerpos que estuvo largos años de actividad bajo el gobierno de un solo soberano.

Una serie de estelas encontradas en Horbeit o en sus cercanías en el Delta muestran que el culto tributado era a colosos de Ramsés II, probablemente no diferente de los colosos que encontramos flanqueando la entrada de los templos y en las representaciones de su culto en el interior de los mismos, o en escenas grabadas en las tumbas. Sesenta y siete de esas estelas fueron erigidas por oficiales del ejército de Ramsés II o por civiles que prestaban servicio en los cuarteles, probablemente en la capilla de un asiento militar que había allí. Los colosos reciben en las estelas diferentes nombres como "*Ramsés-Miamun-el-Dios*" y "*Usermare-Setepnere-Monthu-en-los-Dos-Países*", "*Ramsés-mery-Amon-Sol-de-los-Gobernantes*" y "*Usermare-Setepnere-Amado-de-Amon*"¹³². Algunos nombres de colosos corresponden a los nombres de regimientos o de barcas militares, como "*Sol-de-los-gobernantes*" o "*Amado-de-Atum*". El nombre de "*Mon-*

¹³² En las primeras dos estelas los colosos están de pie; en las segundas, sentados.

thu-en-los-Dòs-Países" aparece cuarenta veces en las estelas de Horbeit, una vez con la adición del epíteto "*el gran dios que escucha las plegarias*". Sobre las estelas de las estatuas reales están representadas del mismo tamaño o un poco más grande que los personajes que les tributan culto ¹³³. El culto de Ramsés II se practicaba también en las guarniciones militares del Imperio, fuera del Egipto propiamente dicho, como lo prueba la estela de Aksha ¹³⁴.

Alexander BADAWY, que ha escrito un capítulo breve sobre la teología de la estatuaria en la arquitectura ¹³⁵, sostiene que la adoración a los colosos era "un medio por el cual el pueblo imploraba al faraón deificado en su capacidad de mediador". "En ese caso la estatua es un símbolo concreto del poder del gobernante divino y el incremento en número y en tamaño de tales colosos refleja el verdadero incremento de su poder durante el Imperio. No es sorprendente que Ramsés II haya tenido tal propensión de colocar colosos al frente o dentro de los templos. Cualquiera que fuese su motivación inicial -quizás el ponerle miedo al pueblo- no hay duda que la exteriorización de la estatuaria ilustra un aspecto democrático nuevo de las relaciones entre el pueblo y los otrora inaccesibles dioses y faraones. El faraón era claramente invocado como mediador". Sin embargo la experiencia de la historia religiosa nos enseña que el mediador ocupa sólo un lugar fluctuante en la escala de los seres divinos. Ramsés II ocupaba el punto más alto de esa escala y no cabe duda que para el fiel-quizás para él mismo- su papel se integraba en paridad con

¹³³ ROEDER, *ZAS* 61(1928), p. 57 y ss.; J. CLERE, *Kemi* 11(1951), p. 2 y ss.; SÄVE-SÖDERBERGH, *Einige ägyptische Denkmäler in Schweden*, 1945.

¹³⁴ ROSENVASSER, *RIHAO* 1 (1972), p. 99-114.

¹³⁵ *A History of Egyptian Architecture. The Empire*, p. 475.

su linaje divino. (vide: POSENER, *De la divinité du pharaon*, 1960).

*
Los ahogados en el Nilo

La deificación de *los ahogados en el Nilo* ocupa un lugar aparte de los otros casos. No es por el saber o poderes extraordinarios demostrados en vida que se tributa culto u honores, sino por ese signo de santidad que les ha reconocido el dios Nilo al llevarlos a su seno. El texto de Heródoto II, 90 es bien explícito sobre que se les adjudicaba una calidad sobrehumana: "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 territorio haya sido arrojado, enterrarlo en ataúd sacro después de embalsamarlo y amortajarlo del mejor modo posible. A madre ni pariente o amigo alguno le es permitido tocar al muerto, sino sólo a los sacerdotes del Nilo, los que con sus propias manos lo sepultan como algo más que el cadáver de un hombre"

En su estudio sobre este capítulo y el subtítulo de *Apoteosis by Drowning*, GRIFFITH demuestra que el ahogado en esas condiciones es llamado *ḥsy* es decir "alabado" o "gradado" de dios. En copto (sahídico) *ḥsy* corresponde a *ḥg sie* (ⲬⲘⲚⲓⲈ). en la expresión ahogarse en el agua o figuradamente ahogarse en el pecado. "En demótico nos encontramos con la misma palabra *ḥsy*. En el *Magical Papyrus of London and Leiden*, p. 33, ¹³⁶ -dice Griffith- Thompson y yo hemos ilustrado este uso de la palabra *ḥsy* y la apoteosis por ahogamiento para propósitos mágicos en los textos de las primeras cuatro centurias d.C. "En los papiros mági-

cos griegos, como en los demóticos, Osiris es llamado Εοιης en correspondencia con la tradición de que murió ahogado en las aguas del Nilo" ¹³⁷. Pero aquí es la calidad divina de Osiris y no las aguas del Nilo lo que provee la san- tidad. La idea del ahogado en el Nilo como "gran alabado" o "muy alabado" es de época tardía. En el texto de Saba- con se habla simplemente del "ahogado".

En la época ptolemaica -dice Griffith- en las trans- ferencias de momias y servicios funerarios nos encontra- mos con la misma palabra ($h\text{sy}$). Entre los casos que enume- ra figura: Nekhfarau, el carpintero, su mujer y sus hijos y su Ahogado, de Opi. El "ahogado" no es nombrado y Grif- fith piensa que en casos como éste "un cadáver desconoci- do fue encontrado y enterrado reverentemente por el pro- pietario de la tumba como un acto de piedad y de provecho en el otro mundo".

El título $p\text{3 } h\text{ry}$, "el superior", "el patrón" está e n frecuente conexión con $h\text{sy}$ y parece cierto que pertenece se especialmente a los ahogados. En el *primer cuento de Se- thon Khamwese*, Neferkaptah que se había apoderado por la fuerza de un libro mágico sufre las consecuencias de su

¹³⁷ La mención más antigua del valor santo del ahogado puede ser la que figura en el *Monumento de Sabacon* (*Shabq ka*) o *Monumento de teología menfita*, donde se atribuye la prosperidad del país porque Osiris fue ahogado en las a- guas de Menfis ($m\text{h}w.n \text{Wsir } h\text{r } m\text{w. f}$). Véase mi estudio *Nue- vos textos literarios del Antiguo Egipto. 1.- Los textos dramáticos*, p. 48-9: "Osiris fue ahogado en sus aguas (las de la inundación) y Horus ordenó a Isis y Nefthis que reg- catasen su cuerpo para darle sepultura"... "Osiris fue en- terrado en Menfis, incorporándose a los dioses del país, como una nueva forma de Ptah, y sobre su sepultura fue le- vantado el Muro Blanco. La unión del país y su prosperi- dad reposa en Osiris".

acción; es ahogado él y su familia también. Griffith resume la historia que aparece en el primer cuento¹³⁸: "el niño Merib, su madre la princesa Ahure y su esposo, el príncipe Neferkaptah, sucesivamente 'cayeron al río e hicieron el agrado (*hst*) de Ra', el dios sol, por haberse ahogado. Después de lo cual cada uno de ellos fue llevado a la Casa Buena (lugar del embalsamamiento) y embalsamado en el estilo de un *p*; *hry*, un superior o jeque, y una persona noble" ¹³⁹.

El templo de Dendur, en la Baja Nubia, construido por Augusto probablemente sobre el asiento de un santuario anterior, está dedicado a dos hombres deificados *Petesi* y *Pihor*, hijos de un tal *Kmpr* -aunque otros dioses como los dioses nubios *Arsenufis* y *Mandulis*, y dioses asociados a ellos, figuran también con inscripciones dedicatorias¹⁴⁰. Tanto *Petesi* como *Pihor* figuran en las inscripciones como "el Osiris, el gran alabado en el mundo inferior", "el muy bendito habitante del mundo inferior". *Petesi* suele tener el título de *p*-*š*; y *n Tutzis* o sea el "Agathondaemon de Dendur", es decir, la serpiente del destino o buena suerte que está en Dendur. Por su parte *Pihor* es llamado tres veces

¹³⁸ *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, p. 4, l. 8-21.

¹³⁹ "No tenemos prueba documental -dice Griffith- de que *hasye* fuese aplicado a los muertos por cocodrilos. Pero es muy verosímil que así sea. La mayoría de los animales ahogados estaban destinados a ser devorados por cocodrilos, los que, por decirlo así, completaban la obra comenzada por el río. No es improbable que algunas de las momias arregladas, de hombre o animal, que contienen sólo huesos sueltos sean restos de banquetes de cocodrilos, tal vez extraídos de sus estómagos" (*Op. cit.*, p. 134).

¹⁴⁰ BLACKMAN, *The Temple of Dendur*, 1911, p. 82.

el *p-hry*, es decir, "el superior" o "jeque" de la localidad y quizás fuese más bien el dios de la localidad cercana de Kūrteh, *Klt* 141.

A. ROWE 142, que ha estudiado en los monumentos del Museo del Cairo los casos de deificación de ahogados, identifica los monumentos que corresponden a los ahogados por el epíteto *hsy*, es decir, "alabado", con variantes como éstas: "el buen *hsy* ("alabado"), *excelente en el otro mundo*", "el gran alabado en el otro mundo", "el grandemente alabado, *excelente en el otro mundo*", "el alabado, el del otro mundo", "el Osiris, el alabado, el del otro mundo". En los casos de estelas en que no hay inscripción puede presumirse que se trata de ahogados deificados, porque tienen en la parte superior un disco solar alado con urei pendientes, pues en el caso de Pihor de Dendur lleva sobre la cabeza una toca real con ureus y encima un sol con dos urei colgantes, con coronas sobre sus cabezas y alguna vez además rayos del sol que alcanzan la cabeza de Pihor. Estas representaciones coinciden con lo que se nos dice en el *primer cuento de Sethon*, que los ahogados con caer al río "hicieron el agrado (*hst*) de Ra". Es que en esa época Ra y Osiris se han identificado, pero a la postre con ventaja para Ra: "el sol que desciende muerto al mundo inferior se vuelve como todo muerto un Osiris, y todo muerto que se ha vuelto un Osiris beatificado abandona todas las mañanas el mundo inferior y participa del renacimiento del

141 BLACKMAN, *op. cit.*, p.84.

142 *Newly identified Monuments in the Egyptian Museum showing the Deification of the Dead together with Brief details of similar Objects elsewhere*, en *ASAE* 40 (1940), p.1-67.

sol, es decir 'aparece como Ra'".¹⁴³. Otros signos de deificación son que el muerto lleve el cetro *wjs* en una mano y en la otra el 'ankh' o signo de vida. Además, en la cabeza un ureus real y una vincha que sostiene una guirnalda de flores.

No se nos dice en esas estelas qué se pediría al semi-dios; pero tenemos el caso de Antinous, el favorito de Hadriano, que en el año 130 d.C., durante el viaje de Hadriano a Egipto, se ahogó en las aguas del Nilo. Hadriano se empeñó en colocar al infeliz joven "como compañero de trono de los dioses de Egipto" y le erigió un mausoleo en Roma, donde se nos dice que "una ciudad fue designada con su nombre (Antinoe); hay en ella un templo que se llama de Antinous, con esfinges, estatuas y columnas... ofrendas son colocadas sobre sus altares porque él escucha las súplicas del que lo llama y cura a los enfermos enviándoles un sueño" ¹⁴⁴. "Todavía en el siglo III Antinous era un dios grandemente reverenciado como que curaba a los enfermos y hacía milagros" ¹⁴⁵.

GRIFFITH ¹⁴⁶ señala claramente que las referencias por él reunidas acerca de la santidad de los ahogados en el agua muestran un punto de vista tardío ("late Egyptian view").

143 ROSENVASSER, *El papiro funerario de Khonsu-Thot* (frag. 2 y 3), en *RIHAO* 1 (1972), p. 37 y HORNUNG, *Das Amduat*, t. II, p. 124. Véase también KEES, *Der Götterglaube...*, p. 318-9.

144 ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, 1934, p. 423-4, con la transcripción de líneas del obelisco de Antinous.

145 *Ibidem*, p. 424.

146 *Apotheosis by drowning.*

Y esto es lo exacto pues como ha demostrado KEES ¹⁴⁷, perecer en el agua, por lo menos hasta la dinastía XXI, era considerado como castigo pues privaba al muerto del entierro y la "glorificación" consiguiente. En algunos casos la echazón al agua es utilizada realmente como pena. La muerte por el cocodrilo también era considerada como una desgracia o una retribución de inconducta o pecados. En el *Cuento de Kheops y los magos* (Papiro Westcar), el amante de la mujer de Ubaoner recibe como castigo el ser llevado al fondo del lago de placer por el cocodrilo animado mágicamente por Ubaoner. La mujer es castigada con la quemazón y sus cenizas son arrojadas al agua. En las *Exhortaciones de Ipuwer*, en la pintura del estado caótico del país, figura la siguiente sentencia: "En verdad, muchos muertos son enterrados en el río. El río es un sepulcro..." ¹⁴⁸. En la *Enseñanza de Sehetepibre* (dinastía XII) se dice: "El amigo del rey reposa en paz como un imakhu; pero no hay tumba para el que se rebela contra Su Majestad; su cuerpo es arrojado al agua" ¹⁴⁹. En el *Cuento del Príncipe Predestinado*, el príncipe, según predicen las Hathores, "morirá por el cocodrilo, la serpiente o el perro" ¹⁵⁰. En la inscripción de una tumba de la cuarta dinastía, se amenaza "al que

147 *Apotheosis by drowning*, en *Studies presented to F. Ll. Griffith*, 1934, p. 404 y sig.

148 GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, 2, 6-7 y ROSENVASSER, *Las ideas morales en el Antiguo Egipto*, p. 35.

149 ERMAN, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, p. 8; MORET, *L'accession de la plebe égyptienne*, en *Recueil Cham pollion*, p. 336 y KUENTZ, *Deux versions d'un panégyrique royal*, en *Studies presented to Griffith*, p. 90-91.

150 LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, p. 118.

hiciese algo contra ella" (la tumba) con estas palabras : "el cocodrilo contra él en el agua; la serpiente contra él en Tierra" ¹⁵¹. En el *Libro de los Muertos*, el pecador ha de terminar comido por la devoradora, monstruo con fauces de cocodrilo.

En lo que hace a Osiris, como hemos dicho más arriba, su ahogamiento en el agua no importaba hacer de él un "bendito" por ese hecho. Sólo la teología ha hecho del cuerpo de Osiris anegado en Menfis y enterrado allí el granero del Egipto. El despedazamiento de su cuerpo por Seth era un acto criminal y el haber arrojado los pedazos al Nilo concurría a la destrucción de su cuerpo para privarlo de un entierro honorable. En el ritual del sacrificio que figura en los *Textos de las Pirámides* (1543-9) dice Horus a Seth: "Has matado a mi padre. Has matado a uno más grande que tú". Dice Horus a Osiris: "He matado para ti a aquél que te ha matado como a un toro salvaje". En el edicto que renueva el culto mortuorio de Amenofis hijo de Hapu, entre las penas que se establecen para los violadores de las prescripciones, figura la siguiente: "serán echados al mar, que ocultará sus cuerpos y no recibirán las ceremonias mortuorias (lit.: "las reverencias", s'ḥw) de los justificados" ¹⁵². KEES ¹⁵³ cita también el caso judicial estudiado por Erman (*Ein Fall abgenürzter Justiz*, 1913) en el que se suprimen los cuerpos de los condenados arrojándolos al río.

El cambio que se opera en época tardía a favor de la santidad de lo que antes tenía calidad de castigo se pue-

¹⁵¹ *Urk.*, I, 23.

¹⁵² *AR*, II, 925 y MÖLLER, *Hieratische Lesestücke*, III, p. 33.

¹⁵³ *Apotheosis by drowning*, p. 404.

de explicar por las modificaciones substanciales experimentadas entonces por la religión: una religión crasa, muy atenta a la superstición, y un incremento del mismo tipo de la reverencia por los animales. En ambos casos, ahogados y animales, se verá la presencia de fuerzas benditas sobrenaturales. Y a estos modos de las creencias populares se fue abriendo la religión oficial desde las postrimerías del Imperio Nuevo, suscitando a la vez otras nuevas vinculadas a ellos, sobre todo un retorno a viejas prácticas.

Teephibis, Petesukhos y Nephotes: tres semidioses más.

Sobre la personalidad originaria de estos tres semidioses nada sabemos.

Teephibis. Kasr el- 'Aguz es el nombre actual del pequeño templo que mandó construir Ptolomeo IX Evergetes II, en la proximidad de Medinet Habu, consagrándolo a Thot. Hacen compañía a Thot aquí Imhotep y Amenofis hijo de Hapu. Thot era adorado aquí como Thot-Stm y más frecuentemente como Thot-Teephibis (Thot-Teos-el-ibis; *Dḥwtj Dḥr pꜣ hb*)¹⁵⁴. Este último podría ser -según BONNET- un semidios local¹⁵⁵, que se ha combinado con el viejo ibis Thot. Tendríamos así un templo dedicado todo a divinidades sanadoras. Según SETHE¹⁵⁶ no deja de ser dignificativo que este Thot de Tebas reciba el calificativo de "el ibis" como lo recibieron en tiempo de los ptolomeos Imhotep y Amenofis hijo de

¹⁵⁴ *Dḥr pꜣ hb* figura como nombre personal en la forma *Teeḫi* *ḫw* (i. e. *Deḫe-phīb*) en papiros tebanos de la época de los ptolomeos (SETHE, *Imhotep*, p. 101).

¹⁵⁵ LÄR, s. v. "Kasr el-'Aguz".

¹⁵⁶ *Imhotep*, p. 101.

Hapu. Además, el Thot tebano recibe a menudo el título de *Stm* que designaba especialmente al gran sacerdote de Menfis empleado en este sentido sólo, sin el añadido de nombre personal alguno, como ocurre en el cuento demótico del príncipe Kha^cenweze y en Heródoto, como "*ese sacerdote de Hephaestos, que era llamado Seton*" ¹⁵⁷. Sethe concluye que el Thot tebano de Kasr el-^cAguz había sido un gran sacerdote de Menfis de nombre Teos y cree haberlo encontrado en el sacerdote Teos de Menfis de la estela de Viena que publica BRUGSCH en *Thesaurus*, V, p.912 y sig. Parece, sin embargo, improbable que Menfis haya podido proveer un héroe local tebano. BOYLAN ¹⁵⁸ piensa "que *Stm* era generalmente mirado como un epíteto del dios oráculo y dios sanador Thot" y que era natural que el sabio humano Teos "fuese honrado, una vez deificado, en el mismo santuario que Thot el dios de la sabiduría. BONNET ¹⁵⁹ cree también que el Thot del lugar era adorado en dos formas diferentes: como "*Thot, el que escucha*", esto es, que escucha plegarias, y como "*Thot Teephibis*". No creo -por mi parte- que sea necesario que en el mismo santuario se adorasen dos formas de Thot. Puede admitirse que "Thot, Teos el ibis" se ha hecho uno con Thot-*Stm* ¹⁶⁰. El santuario era considerado

157 GRIFFITH, *Stories of the High Priests...*, cap. I.

158 Thot, the Hermes of Egypt, 1926, p.166 y sig.

159 LÄR, s.v. "Kasr el-^cAguz".

160 Thot-*Stm* figura en demótico con el sentido de Thot-*Sdm*. L. STERN (*Die Säule aus Philae in Berlin*, en *ZAS* 22, 1884, p.54) ha establecido la equivalencia del nombre Thot-Sotem (hijo de *Nsbd*, a quien se debe la inscripción demótica consignada en la columna de Philae en Berlin) con el nombre Thot-Sotem (dios grande de Medinet Habu, ntr ^c3 hr ib ^cD3mtt = Dyeme) de Kasr el-^cAguz.

como un lugar de incubación, pues en el texto de la deificación se dice que el dios descendía al templo por la noche en forma de un ibis y que al amanecer lo abandonaba. Es probable así que los enfermos recibieran en sueños indicaciones del dios acerca de su corazón ¹⁶¹.

No sabemos quién era el personaje heroificado bajo el nombre de *Petesukhos* ("el que ha sido dado por Sobek") que era adorado en imagen de cocodrilo. WILCKEN ¹⁶² dice que ha encontrado a este dios en dos lugares distintos: en un fragmento de papiro proveniente del Fayum, del siglo II o III a. C., donde un ciudadano Arsinoes figura como "sacerdote de Petesuchos, el dios dos veces grande, que vive eternamente" y en una inscripción en piedra en un zócalo de una estatua de un cocodrilo, que data del año 58 a. C., "consagrada a Petesukhos, el dios grande para la prosperidad del rey Ptolomeo Neos Dionysos, en cuyo reino apareció", es decir, fue reconocido como la "imagen viviente de Petesukhos", por los signos que presentaba. En cuanto al personaje originariamente deificado, Wilcken piensa que había sido el fundador del Laberinto (Amenemhat III). Pero SETHE ¹⁶³ descarta esa hipótesis que sólo se basa en una afirmación de Plinio, en su *Historia Natural*.

Nephtes, en egipcio Neferhotep, figura como sobrenombre de varios dioses en especial de Khonsu, con el sentido de "muy benigno". Pero es un dios independiente. Entre los muchos títulos que ostenta el sacerdote ("profeta" = "servidor de dios", *hm ntr*) Nesmin (Sminis) del tiempo de Alejandro IV (312 a. C.), figuran los de "profeta (*hm ntr*)

¹⁶¹ BOYLAN, *op. cit.*, p. 168.

¹⁶² *Der Labyrinthbauer Petesukhos*, en ZÄS 22, p. 137-9.

¹⁶³ ERE, t. VI, p. 651, 5.

de Neferhotep, el dios grande" y "profeta de Neferhotep, el dios niño" ¹⁶⁴. Quizás se trate de los dos reyes Neferhotep de la dinastía XIII que han sido deificados, pues a parecen con la doble corona ¹⁶⁵. SPIEGELBERG ¹⁶⁶ ha establecido que Nephotes tuvo el significado de cocodrilo, quizás porque en las fiestas que se celebraban en su honor en el Nilo, en Silsilis, su imagen fuese una figura humana con cabeza de cocodrilo. En demótico hay un nombre Petenehotep, Petenephôtēs, "el que ha sido dado por Neferhotep" ¹⁶⁷. Además, dice Spiegelberg, "hay en demótico un *Nfr-ḥtp*, el dios grande ¹⁶⁸ y la significación de 'templo del dios Nephotes' que ha dado WILCKEN ¹⁶⁹ es seguramente exacta" ¹⁷⁰.

....

¹⁶⁴ SPIEGELBERG, *Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus der Zeit des Alexander IV*, en *Rec. de trav.* 35, p. 35-40.

¹⁶⁵ LD, IV, 15 y BRUGSCH, *Thesaurus*, 819.

¹⁶⁶ *Der Gott Nephotes-Nfr-ḥtp und der Kybernētēs des Nils* en *ZÄS* 62 (1928), p. 35-6.

¹⁶⁷ GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri*, III, p. 449.

¹⁶⁸ Papiro Cairo 30760, texto p. 149, en *ZÄS* 62.

¹⁶⁹ *Ostraca*, p. 715.

¹⁷⁰ En *ZÄS* 62, p. 35.

Algunas consideraciones generales proveen los casos que hemos descripto. En Egipto, a diferencia de Grecia, el culto heroico conduce siempre a la deificación, y los héroes son adorados a la par que los verdaderos dioses y del mismo modo que ellos, por mucho que se conserven en la deificación huellas del proceso de heroificación. Los héroes griegos, en cambio, mantienen la calidad de héroes y su culto heroico aunque lleguen a ser dioses como sucede en algunos casos y reciben culto como tales (ej.: Hércules, los Dióscuros, Asklepios). Aunque los monumentos egipcios nos muestran que había en la religión egipcia un lugar para la adoración de hombres deificados, no está claro que pertenecen a una clase a la que se asigna una posición intermedia entre los dioses y los hombres, y una denominación particular como sucede en Grecia.

Conforme a las creencias egipcias el muerto se vuelve un *akh* (ꜥḫ) por los ritos de glorificación. Los *akhw* (ꜥḫw) no son vistos como una categoría determinada entre los dioses y los hombres. En el Papiro Hood, especie de enciclopedia esquemática de las cosas del cielo y de la tierra ¹⁷¹,

¹⁷¹ El Onomasticon de Amenope que fue conservado en varios documentos, entre otros en el manuscrito Hood, tiene el pomposo título de "Comienzo de la Enseñanza para clarificación de la mente, para la instrucción del ignorante y para conocer todas las cosas que existen: lo que Ptah ha creado, lo que Thot consignó; el cielo y sus cosas, la tierra y lo que hay en ella, lo que erupcionan las montañas, lo que es regado por la inundación, todas las cosas sobre las que Ra ha brillado, todo lo que crece sobre el lomo de la tierra. Discurridos por el escriba de los libros sagrados en la Casa de Vida, Amenope, hijo de Amenope". En rigor se trata de una enumeración de items dispuestos en un orden de categoría o clasificación de cosas. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, p.1 y 2 del texto autografiado, y p.35 de la introducción.

los espíritus masculino y femenino (ꜥꜥ y ꜥꜥt) están colocados entre los dioses (dios y diosa) y los reyes (el rey y la reina). Gardiner traduce ꜥꜥ por "espíritu bendito" y agrega el comentario: "como ha sido visto por muchos, ꜥꜥ combina aquí las nociones expresadas en la combinación *vénus rois égyptiens*, es decir, espíritus de los muertos que son semidioses" ¹⁷²

En la religión común egipcia todo muerto sobre quien se había practicado los ritos de glorificación se volvía un *akh* (ꜥꜥ) que le permitía arribar al cielo. Pero los *akhw* (ꜥꜥw) a los que se refiere el Papiro Hood son los semidioses de la época heroica, los reyes que gobernaron después de los dioses, sobre los que nos reseña Manethon. La idea de que había una categoría de seres ubicada entre los dioses y los hombres y los *akhw shmsw-Hor* (ꜥꜥw šmsw Ḥr) del Papiro de Turin ¹⁷³ seguía vigente para los tiempos primitivos pre o protohistóricos. Lo mismo cabe decir de la personalidad de Osiris. Pertenece tanto a los semidioses de la época heroica como a los dioses a cuyo ciclo se incorporó después sin perder su carácter heroico.

Estos semidioses pueden tener su paralelo en los héroes del culto de los antepasados y en los de la épica de la religión griega.

El culto como semidioses que recibieron ciertos personajes históricos como Hardedef, Kagemni, Isi, Imhotep y Amenofis hijo de Hapu tiene su paralelo con el culto de personas de existencia real en el período histórico en Grecia, como el de los grandes legisladores de los siglos VII

¹⁷² WADDELL, *Manetho*, p. 28, citado por GARDINER, *Onomastica I*, p. 13.

¹⁷³ Véase más arriba p. 49.

y VI, el de Licurgo, el de Milcíades el Mayor, los caídos en Platea y los grandes nombres de la literatura helénica en el siglo V, como se ha visto más arriba ¹⁷⁴. El punto de partida de este culto ha sido la tumba y como una prolongación del culto funerario.

El culto de los soberanos como Sesostris III, Amenofis III y Ramsés II, que se produce a partir de la estatua erigida por un acto de voluntad del soberano, no tiene paralelo en el culto heroico de la religión griega. La estatua como un objeto sacro adquiere un poder independiente, autónomo de la persona que la ha consagrado. "Las imágenes de culto del rey están separadas de su manifestación terrestre. Se proclama en ellas una forma más alta de la esencia real, que pertenece al trasmundo en el que su divinidad recién se cumple plenamente. Así la categoría de lo divino está presentada en su singularidad" ¹⁷⁵. La estatua del culto del rey aparece en una imagen muy particular. Se la llama preferentemente "*su imagen viviente sobre la tierra*", con epítetos que no convienen al rey, como "*dios grande, señor del cielo*", y sobre la cabeza a menudo un disco solar. Al nombre le falta la cartela y así es equiparado al nombre divino. Más curioso es todavía que ese culto se haya prolongado en relatos heroicos, en los casos de Sesostris III y Amenofis III, en vez de haber sido su resultado o desembocadura.

El punto de partida del culto heroico de Amenofis I y Ahmosis-Nefertari así como el de Amenemhat III puede haber sido la tumba y el templo funerario, es decir, el culto funerario, como un tributo de los habitantes del lugar

174 FARNELL, "*ero Cult...*", cap. XIII.

175 BONNET, *op.cit.*, s.v. "*König*".

(Tebas y el Fayum respectivamente) a sus poderes y obra protectora, de un modo un tanto similar a lo que ha acontecido con el culto heroico de los particulares. Carácter propio de la religión egipcia es cierta forma de deificación del rey en cuanto encarnación de Horus o en cuanto "hijo de Ra" o "hijo de Amón"; o la identificación de todo muerto con Osiris.

Llama la atención que Imhotep haya terminado por identificarse con Asklepios y se haya vuelto por excelencia a un sanador. El dios néroe Asklepios es desde el principio un médico. En la *Iliada* es el padre de los héroes médicos Makhaon y Podaleirios. En Hesíodo lo vemos fulminado por Zeus por su arrogancia de levantar a los muertos a la vida. Enviaba oráculos por sueños, para la cura de enfermedades, y era consultado por el proceso llamado de incubación ¹⁷⁶. Asklepios no es consultado por oráculos en general, "sólo es consultado para fines médicos" ¹⁷⁷.

A Imhotep lo encontramos ligado con el arte médica recién al final de su carrera. Desde la época de Zoser su personalidad distinta está íntimamente asociada a las creaciones en el arte de la construcción, al saber científico general (en la consulta sobre la catarata y la inundación), y a la composición de preceptos de sabiduría. Más tarde lo encontramos en el papel de patrono de los escribas y de la escritura. Su vinculación con el arte de sanar es tardía. Es recién en Manethon que encontramos su saber médico, si bien puesto a la par de sus virtudes de

¹⁷⁶ El paciente dormía sobre el suelo sacro, con el oído aplicado a la tierra, para poder recibir un sueño sanador desde el subsuelo.

¹⁷⁷ FARNELL, *op. cit.*, p. 248.

sabiduría.

También Amenofis hijo de Hapu famoso por su excelencia en el arte militar y en la construcción en la dinastía XVIII, termina por ser un compañero de Imhotep como sanador.

La transformación de los héroes (Imhotep, Amenofis hijo de Hapu) en dioses de salud obedece a un cambio profundo en la religiosidad. No podemos derivar el cambio de las funciones que desempeñaron en su tiempo como personajes históricos, funciones que eran del todo diferentes. Debemos pensar en una corriente religiosa fuertemente impregnada de piedad, que arranca quizás con la que se manifiesta en Tebas en la época de los ramésidas y que Gunn ha llamado "la religión de los pobres". El sentido de humillación va parejo con el ansia de protección. Las plegarias a los dioses tienen un contenido similar a las calificaciones votivas que se adjudican a los héroes sanadores.

He aquí algunos de los textos que cita E. OTTO ¹⁷⁸:

- a) plegaria al toro Bukhis de Hermonthis, escrita en demótico: "*¡Ven a mí, Osiris-Bukhis, mi gran señor! ... Te llamo, no ceso de llamar... La aflicción pesa sobre mí y soy tan pequeño ante ella... Te llamo y tú oyes lo que digo*"¹⁷⁹.
- b) invocación a Amón: "*Me abandono a tu nombre, pues él es mi médico... El ahuyenta la enfermedad de mis miembros, él aleja el sufrimiento atroz*"¹⁸⁰
- c) invocación de Min de Coptos: "*El que cura la enfermedad y sana el sufrimiento... El buen médico del que lo lleva en*

¹⁷⁸ Gehalt und Bedeutung des ägyptischen Heroenglaubens, en ZÄS 78.

¹⁷⁹ MYERS-MOND, *The Bucheum*, II, 56; III, lám. 67.

¹⁸⁰ Estatua de Montemhet; dinastía XXV-XXVI. LEGRAIN, *Cat. Gén.* 42237.

su corazón; que revive a aquél que necesita respiro" ¹⁸¹. El espíritu de estos textos coincide con los epítetos adjudicados a Imhotep o a Amenofis hijo de Hapu: "el que da vida a todos los hombres en todos los lugares por su protección"; "el que provee cura a todos los enfermos"; "el que da un hijo a quien carece de él".

En el Imperio Antiguo la adoración de Kagemni y de Isi no importaba probablemente otra cosa que encontrar un gaje de beatitud, una protección de eternidad, similar a la que por esa época comenzó a proveer Osiris.

En la dinastía XVIII, en las inscripciones de las estatuas de Amenofis hijo de Hapu que colocó en vida en el templo de Karnak -quizás delante del 3er. pílono de Amenofis III- el papel que él se asigna es el de mediador ("heraldo" *ḥr*), ante el dios Amón ¹⁸². Es en calidad de hombre poderoso que Amenofis va a obrar ante el dios, todavía no en calidad de héroe u hombre deificado. Por primera vez se menciona expresamente ese papel y otros funcionarios de la misma época figuran actuando como "heraldo", aunque no se dijera. Pero no cabe duda que en todos los tiempos la estatua del templo, del faraón o del dios, hacía para el pueblo las veces de mediador. Pero desde el Imperio Nuevo este fenómeno debe de haberse hecho general.

La mediación expresa sólo figura en esas estatuas de Amenofis hijo de Hapu y en otras dos estatuas de la misma época: la del escriba de reclutas Men (*ḥn*) del templo de

¹⁸¹ Estatua de Snn, época de Ptolomeo II, *Urk.* II, 55 y sig. l. 15.

¹⁸² "Ciertamente yo soy el heraldo de este dios. A mí me puso Neb-maat-Re Amenofis III para anunciar las palabras de los Dos Países".

Mut en Karnak ¹⁸³ y la del escriba de reclutas Raya (R' y 3) ¹⁸⁴.

En este proceso del culto heroico, la teología intervino desde el comienzo sólo en los casos de deificación real especialmente cuando importaban una creación de absolutismo estatal. En el culto heroico de extracción popular, la teología intervino tardíamente para darle estructura y armonizarlo por decirlo así con la religión oficial. Tal es por ejemplo la ordenación de las fiestas celebradas en honor de Imhotep. El reconocimiento de Imhotep y de Amenofis hijo de Hapu como dioses se tradujo en hacer de Imhotep el hijo de Ptah, el dios local de Menfis; el interpretar el nombre de Hapu, padre de Amenofis, como Hapi (Apis) escribiéndolo con el determinativo de toro y obteniendo así un dios Amenofis, hijo del toro Apis.

Como hemos visto más arriba, el tratamiento de Imhotep como divinidad data de la época de los Ptolomeos. Amenofis hijo de Hapu nunca alcanzó en la representación el status completo de divinidad aunque sí epítetos que señalan su carácter divino que lo vinculan con el dios de la sabiduría Thot y la diosa de la escritura Seshat y también con su colega deificado Imhotep (*"excelente de boca como Imhotep, el hijo de Ptah"*).

¹⁸³ "Yo soy el heraldo de mi señora, -i.e. Mut-, voy, hago subir vuestras peticiones".

¹⁸⁴ "Yo soy el heraldo de la señora del cielo -i.e. Isis de Coptos-; pertenezco a su atrio. Decidme vuestras peticiones para que las anuncie a la Señora de los Dos Países; porque ella escucha mis pedidos". HELCK, *Der Einfluss der Militärführer in der 18 ägyptischen Dynastie, Amenofis, Sohn des Hapu*, p. 12-13, en *Untersuchungen* 14, 1939. Véase también: Alexander BADAWY, *A History of Egyptian Architecture - the Empire*, 1968, p. 476-8.

E OTTO ¹⁸⁵ ha señalado acertadamente cómo el culto heroico en Egipto es expresión del carácter del pueblo y de sus ideales de cultura. Las personalidades históricas que ha elegido como modelos deificándolas tienen características comunes: "se trata en todos los casos de nombres de vida pública cuyas relaciones en su sentido más lato eran culturales; y, al mismo tiempo, eran personas cuyo tipo de vida y exitosa carrera parecían a los egipcios dignos de imitación". "Podemos extender esta consideración -dice Otto- al círculo de los reyes deificados que más allá de su deificación fueron mirados en particular como de calidad heroica: a Osiris héroe civilizador, a Snefru que organizó la explotación de las minas del Sinaí, a los soberanos colonizadores de la Nubia, a Amenemhat III y a Amenofis I y su madre Anmosis-Nefertari". Tienen en común lo siguiente: "todos participan en la construcción y el desarrollo del estado egipcio, son funcionarios modelos, figuras señeras en el ámbito de la administración pública, organizadores inteligentes, eficientes". Evidentemente, a los ojos de los egipcios no les eran comparables ni Anmosis que liberó el país de los hicsos ni Thutmosis III el conquistador del Imperio ni ninguno de sus generales. "El antiguo egipcio, que sentía a su Imhotep como un héroe y un dios demuestra ya con eso que pertenecía a una élite espiritual y ética, a un estrato cuyas mejores fuerzas apuntaban a la elevación cultural del estado egipcio".

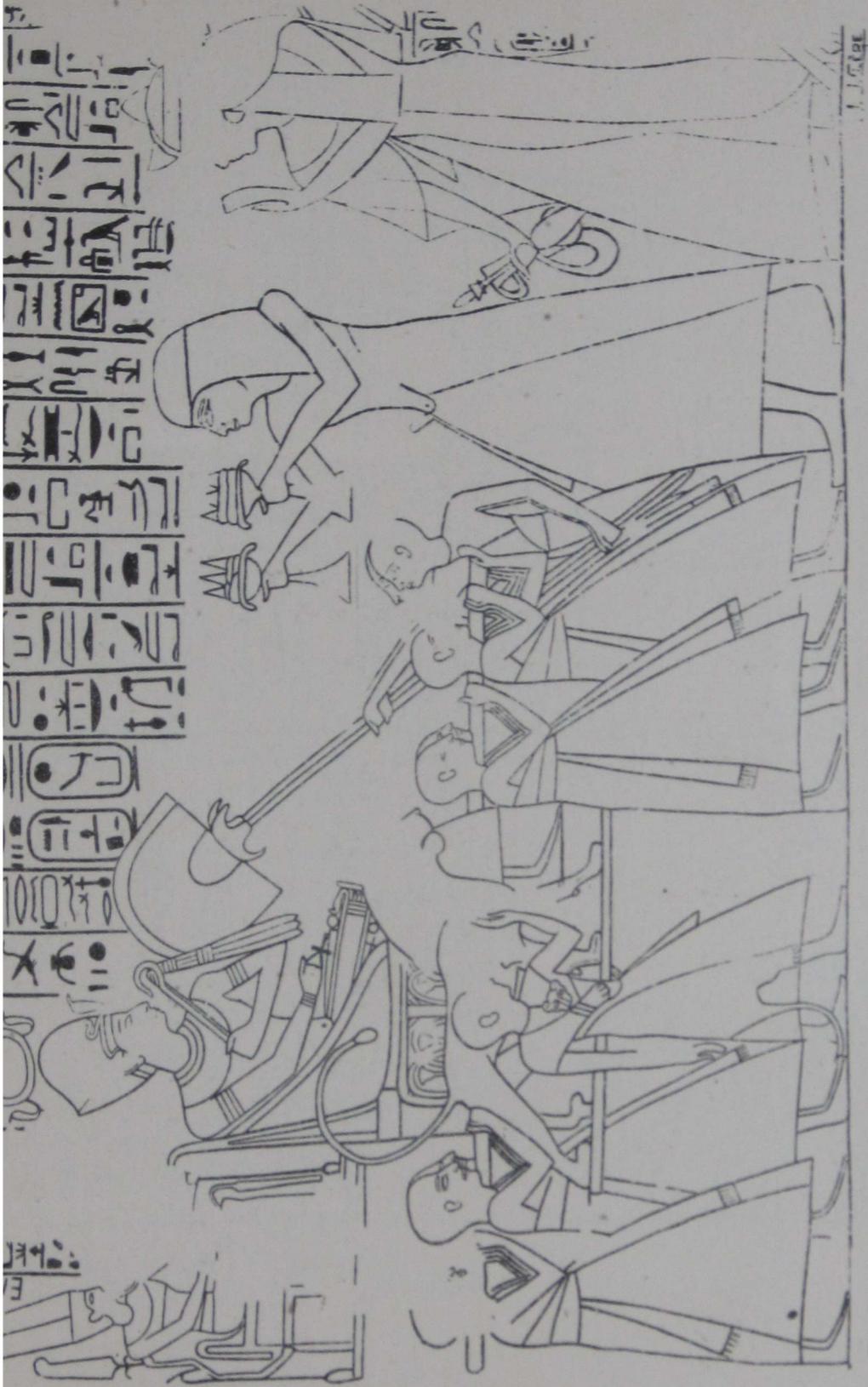
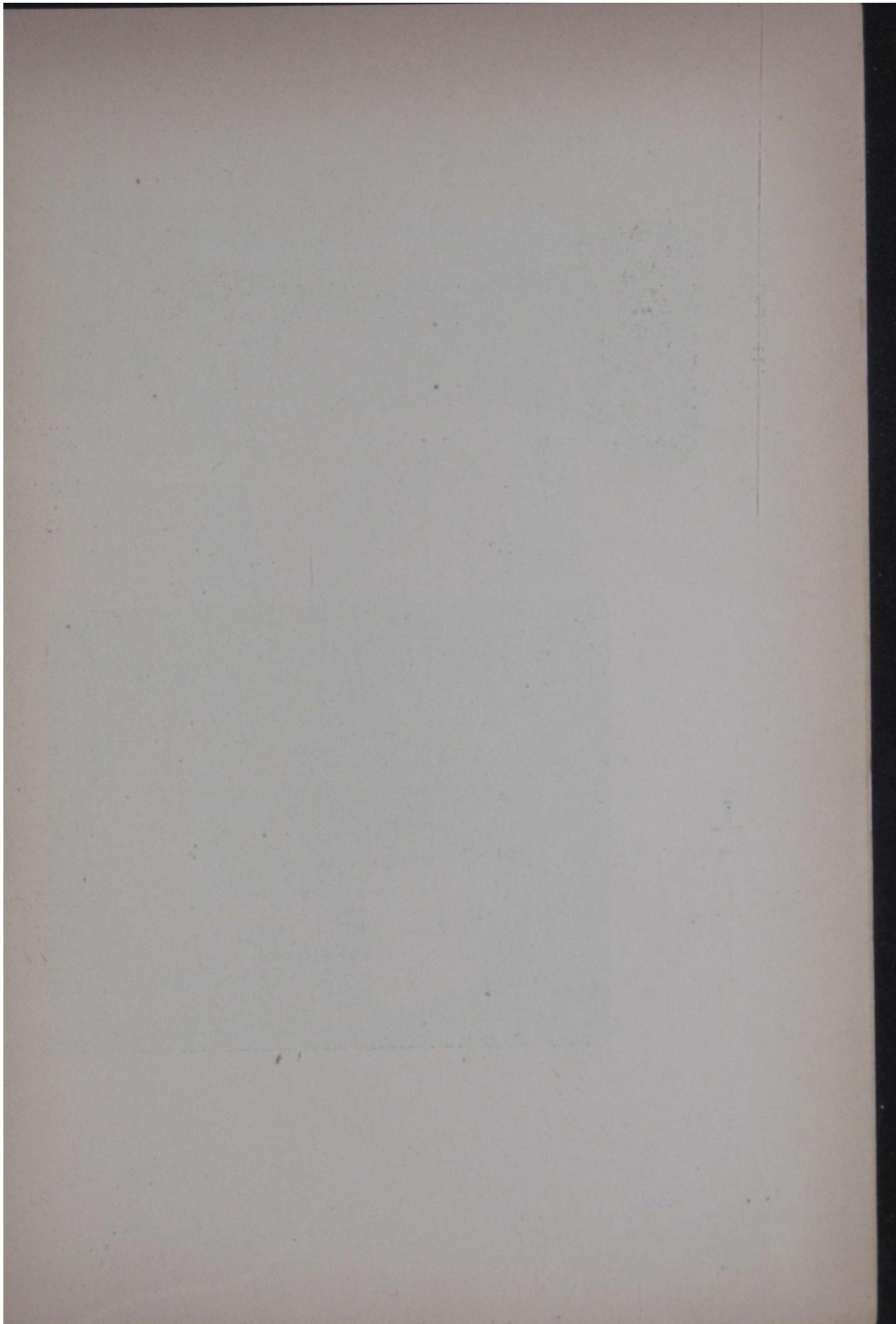
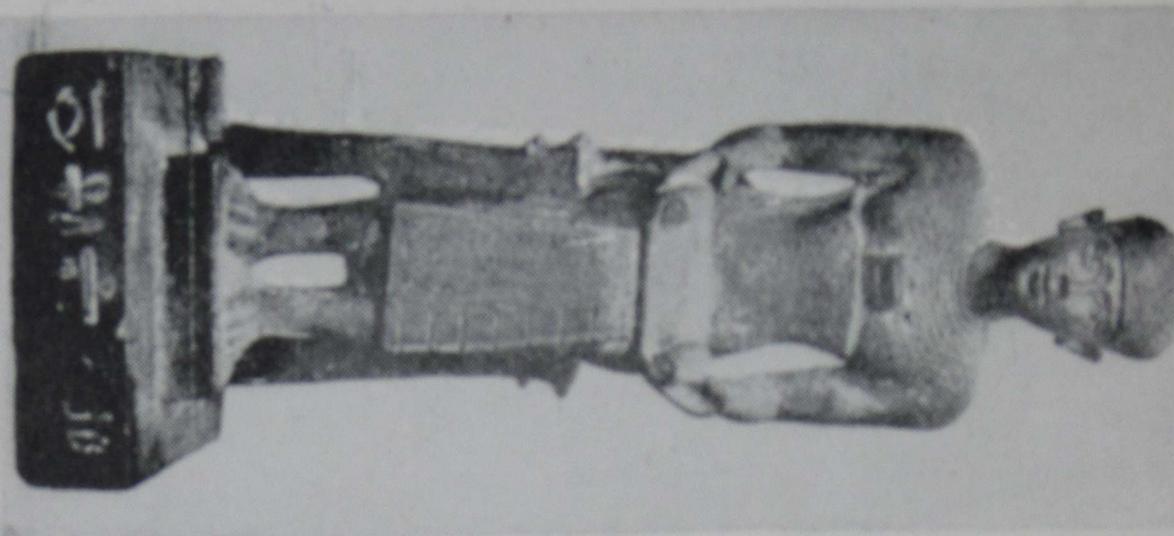


FIG. 1

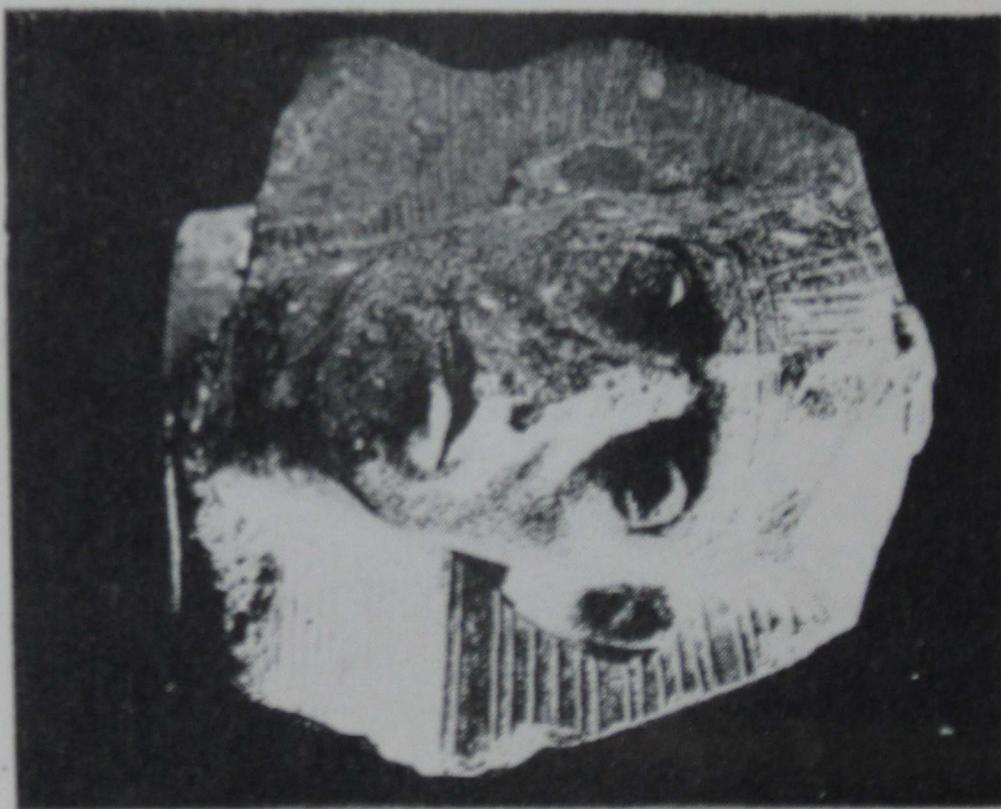


Fig. 2





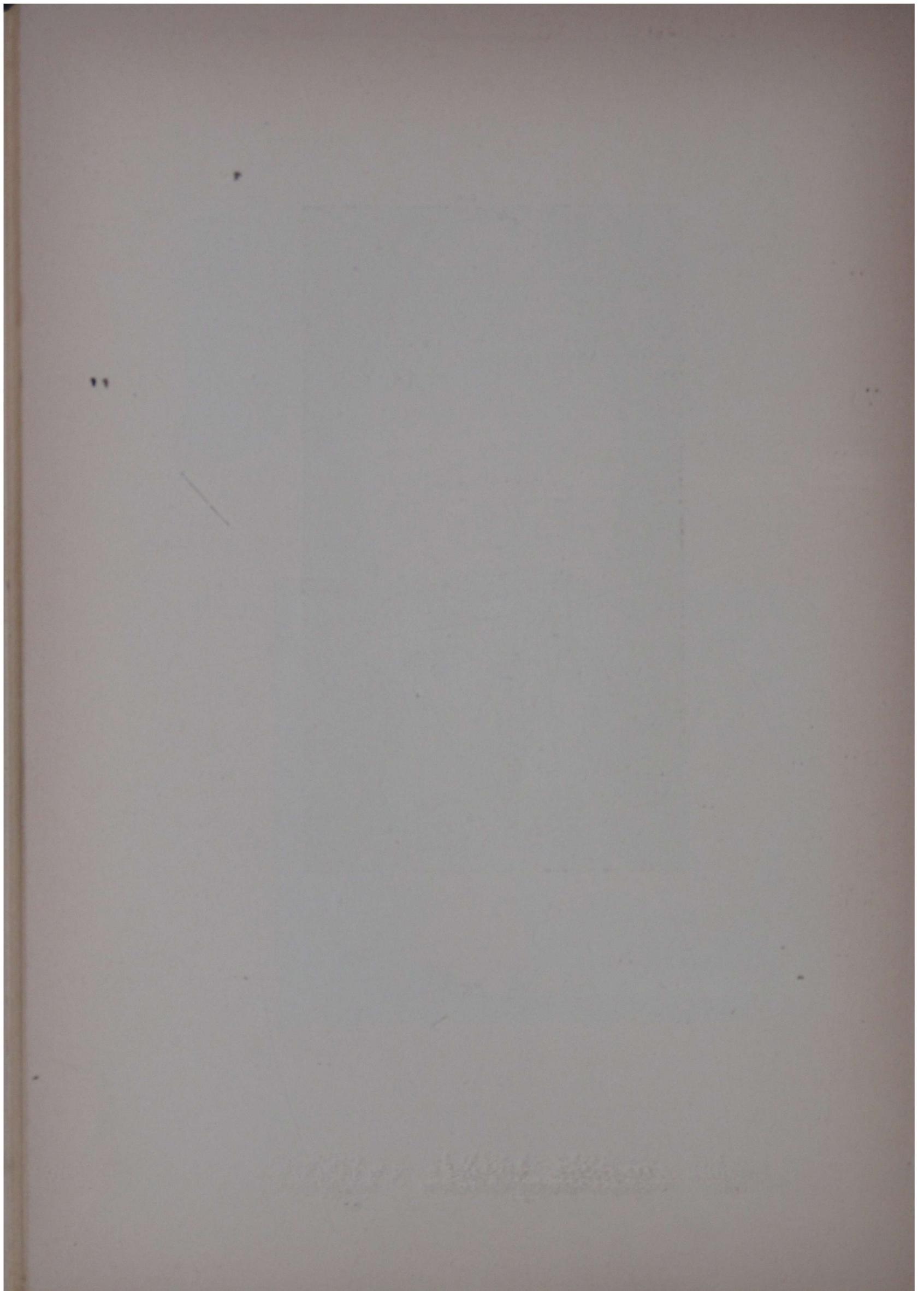
Lám. III



Lám. I



Lém. II



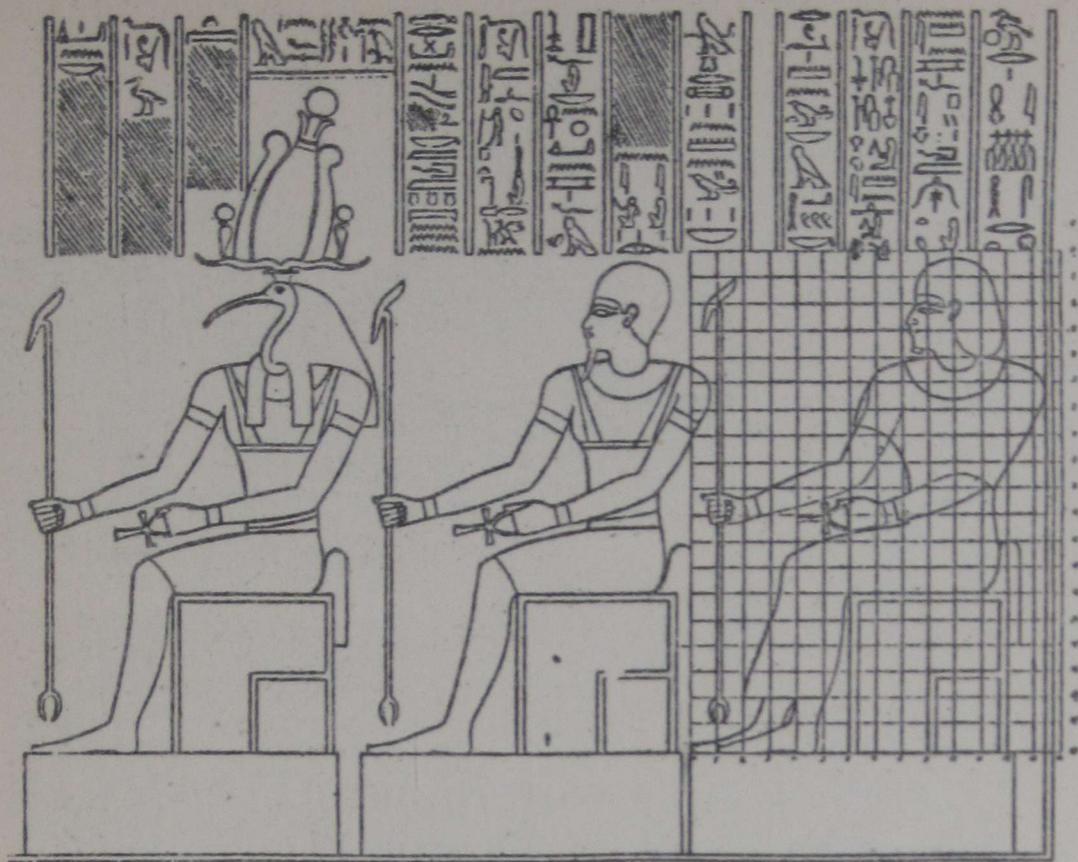


Fig. 3



Fig. 4

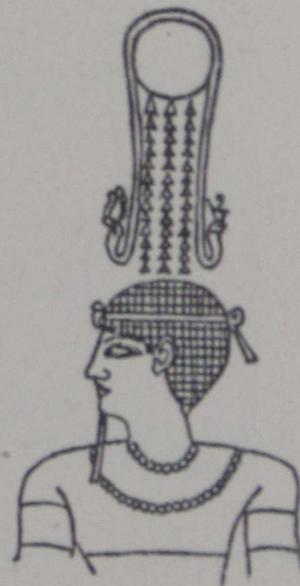


Fig. 5



FIG. 9

LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1: Procesión. Amenofis I en andas; tumba No. 2 de Deir el-Medina (ČERNÝ, *Le culte d'Amenophis Ier. chez les ouvriers de la nécropole thébaine*, en *BIFAO* 27, 2o. fasc., 1927, fig. 13).
- Fig. 2: Ramsés II adorado como dios. Estela de Aksha No. 505 (ROSENVASSER, *The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army*, en *RIHAO* 1, 1972, fig. 13).
- Fig. 3: Imhotep y Amenofis hijo de Hapu junto a Thot en Kasr el-'Aguz (*LD*, IV, 32c).
- Fig. 4: Petesi. Templo de Dendur (ROWE, *Newly-identified Monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the Dead*, en *ASAE* 40, 1940, fig. 3).
- Fig. 5: Pihor. Templo de Dendur (ROWE, *op. cit.*, fig. 5).
- Fig. 6: Sesostris III adorado en Semna (*LD*, III, 49 a).

LISTA DE LAMINAS

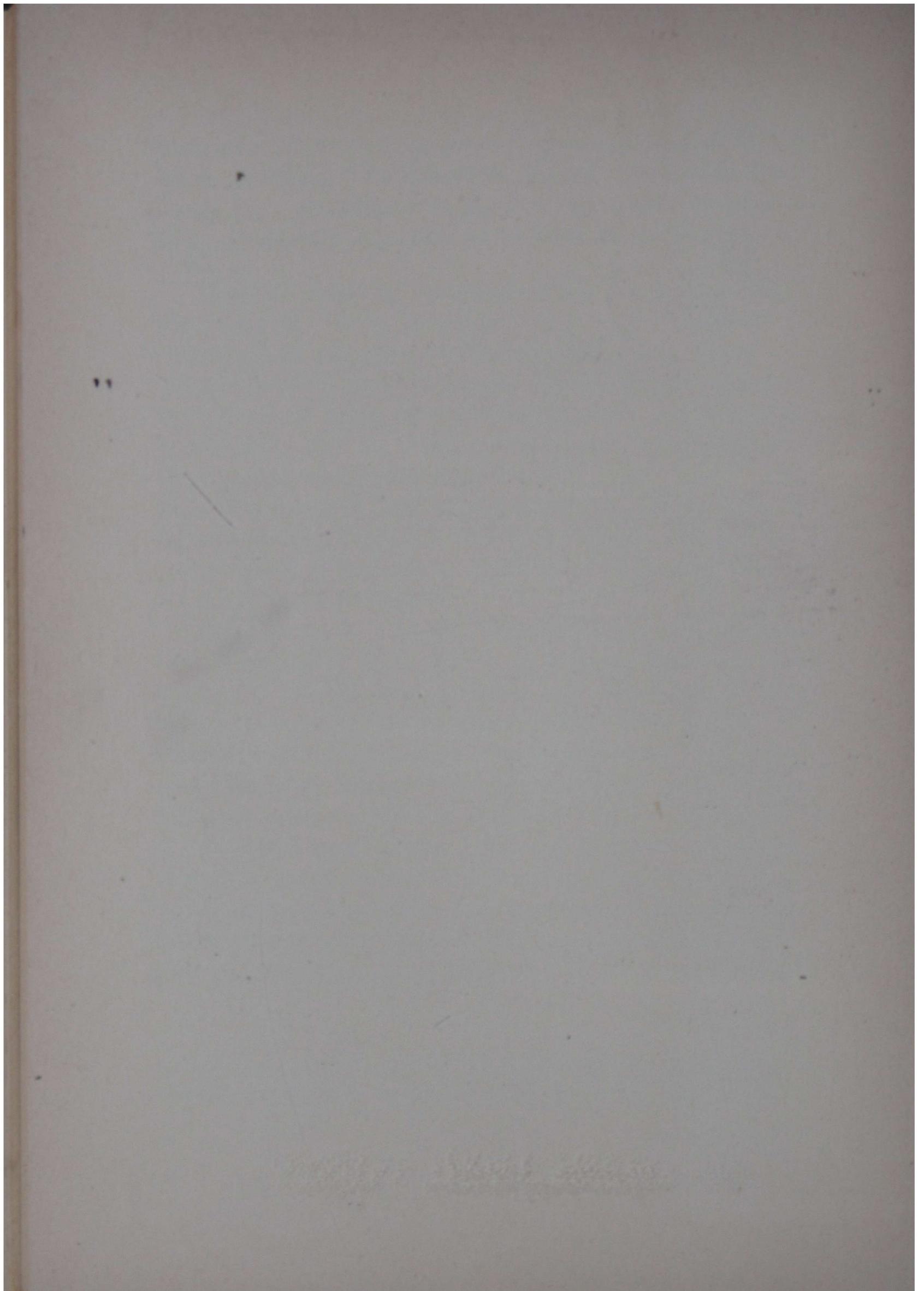
- Lám. 1: Cabeza de Sesostris III (EVERS, *Staat aus dem Stein*, 1929, lám. 86).
- Lám. 2: Cabeza de Amenemhat III (EVERS, *op. cit.*, lám. 101).
- Lám. 3: Imhotep como semidios (HURRY, *Imhotep*, 1928, lám. en p. 48-49).

A. ROSENVASSER: La religion égyptienne dans Hérodote. La vraie signification du passage II, 50 (in fine): "Les Égyptiens ne rendent non plus aucun culte à des héros". ©

Hérodote a exprimé sa pensée en parlant d'Héraclès (II 44): seuls les Grecs lui rendent le rite d' "enagismos", (versement du sang dans le Bothros) comme à un héros. Hérodote n'a pas trouvé ce rite en Égypte. Chaque fois qu'il se trouvait en présence d'un héros possible, il a esquivé le problème, soit en le considérant comme une personne humaine (Linos, Mélampous, apôtre de Dionysos, Trophonios et son frère Agamèdes, les héros troyens, Ménélas), soit en lui attribuant la qualité d'un dieu (Hélène dont il conjecture qu'elle recevait un culte divin à Memphis sous le nom d'Aphrodite étrangère).

Quand il était à Thèbes, Hérodote n'a pas vu les statues d'Amenophis, fils d'Hapou. Il n'a pas connu non plus à Memphis, Imhotep, architecte et sage versé dans la médecine qui, au milieu du Ve siècle, devait être encore un homme héroïsé, un demi-dieu s'acheminant vers la divinisation (Inscr. de Khnoum-ib-Rê. L'inscription de la statue du *h m nfr* Anasis n'est pas décisive: *Sethe, Unters. II*). Si Hérodote l'avait connu, il aurait découvert un demi-dieu semblable aux Grecs héroïsés -après leur mort- pour leur savoir et services rendus à la cité et non pour des considérations d'ordre mythologique, tels les législateurs (par ex. Charondas), les fondateurs de cités (par ex. Mil-

tiade l'Ancien, mentionné par Hérodote lui-même), les morts à la bataille de Platée (Thucydide 3,58) et il aurait reconnu que le rite spécial de verser de l'eau prise par les scribes de leur godet -et non l'"*enagismos*"- lui assurait la qualité de héros et de demi-dieu (Gardiner, ZÄS 40, 146).



LOS DOS PARAISOS @

por A. Rosenvasser

Lo que era el paraíso cuando fue creado y las primeras peripecias del hombre en él hasta que fue sacado de allí, está relatado aparentemente con sobria claridad en los capítulos II y III de Génesis. El huerto del Edén -Eden es el lugar en que ha sido colocado el huerto- es un lugar bien arbolado: "tenía árboles deliciosos a la vista y otros buenos para comer". Además el árbol de la vida, en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. El huerto parece estar concebido como un oasis en el desierto, si se piensa que Edén deriva de *edinu*, palabra acadia con el significado de "llanura, estepa o desierto". En las versiones, Edén figura normalmente como

@ Parte de este trabajo ha sido presentado como comunicación al XXVIII Congreso Internacional de Orientalistas Canberra, enero de 1971, bajo el título de *Kerub and Sphinx. More on the Phoenician Paradise (Ezekiel XXVIII)*.

@@ Escribimos *Melqart* y *kerub*, pero hemos respetado las transcripciones *Melcúrth* y *Melkart*, y *cherub*, que figuran en algunas de las citas. También hemos respetado en las transcripciones de las citas la acentuación empleada en la transliteración de los textos hebreos y acadios.

nombre propio, pero a veces como calificación: huerto de delicias o de molicie o bien paraíso, en el sentido original persa de soto, parque de caza y jardín.

"Y salía de Edén un río para regar el huerto y de allí se repartía en cuatro ramales". Parecería que con los nombres de los ríos (Pison y Gihon no son conocidos, pero sí el Tigris y el Eufrates) y la indicación del lugar de origen sería fácil localizarlo geográficamente. Pero en verdad, se trata de una geografía semimítica, quizás una de las tantas tentativas de localizar en la tierra una representación que combina el cielo con la tierra¹. De todos modos la mención del Tigris y el Eufrates apunta a la Mesopotamia como el lugar del paraíso terrestre, tal vez a la región ignorada donde los ríos Tigris y Eufrates tenían sus fuentes. La mitología babilónica no ha conservado, sin embargo, un paraíso como el bíblico. En la mitología mesopotámica tenemos sólo el paraíso súmero de Enki y Nin-khursag. Su asiento es el país de Dilmun, un país puro, limpio y luminoso, "el país de los vivientes", que no conoce la enfermedad ni la muerte, un lugar que el dios Enki ha llenado de agua dulce y de campos verdes y plan-

1 En las concepciones mitológicas, los ríos de la tierra suelen tener sus equivalentes celestiales o están en vinculación de origen con ellos. Así el Nilo y el Ganges son considerados como derivaciones del Nilo y Ganges celestiales. GUNKEL, siguiendo a Stucken, supone que "el paraíso original estaba en el polo norte de los cielos (la cima de la montaña de los dioses: *Ezequiel* XXVIII, 14), y el río era la Vía Láctea ramificándose en cuatro brazos. Hay alguna indicación de que los dos brazos entre Escorpio y Capricornio eran mirados por los babilonios como las contrapartes celestiales del Eufrates y el Tigris" (citado por SKINNER, *Genesis*, 2a. ed., 1930, p.65).

tas cargadas de frutos. Dilmun, conforme al poema, está u**bi**cado al este en dirección a la India. *KRAMER* piensa que en el país de Dilmun ha de ser localizado el paraíso bíblico, puesto -dice- que los babilonios que conquistaron el país sumero colocaron allí su "país de los vivientes" -es decir Dilmun-, el asiento de sus inmortales. Y el paraíso bíblico es descrito como un paraíso plantado al es**te** (**מִקְדֶּם**, *miqedem*), en Edén, del cual salen los cuatro ríos incluidos el Tigris y el Eufrates². Dilmun es, sin embargo, sólo "el jardín de los dioses" -el hombre no es**tá** ahí- y difiere bastante del paraíso bíblico.

En el huerto plantado en Edén, Yahvé ha puesto al hom**br**e (formado del polvo de la tierra al que se insufló vida), a la mujer -a la que tomó de la costilla del hom**br**e- y a la serpiente -el más astuto (sutil) de los animales. El mismo Yahvé acostumbraba pasearse al caer de la tarde, al aire del día, en el huerto. Y, al fin, cuando el hombre y la mujer fueron echados, Yahvé puso un querubín y una espada flamígera para guardar el camino del árbol de la vida. Los querubines tenían, al parecer, su asiento en el paraíso o éste era su lugar de frecuentación y ahora pasaron a ser sus custodios.

Los elementos mitológicos han sido articulados en el relato en motivos etiológicos. El fundamental de estos mo**ti**vos es el que da la clave del aspecto sombrío de la existencia humana: "*con el sudor de su rostro el hombre ha de comer el pan hasta que vuelva a la tierra*". Al hombre

² *The Sumerians*, 1963, p.148, y *Dilmun: Quest for Paradise*, en *Antiquity* XXXVII, No. 146, junio de 1963, pp. 111-115.

le ha sido negada la inmortalidad³. Más aún, ha perdido la felicidad, le ha sido quitada la vida paradisíaca de tomar simplemente los frutos que la naturaleza ofrece, y ha de pasar su existencia entera labrando duro la tierra para poder subsistir. Los motivos etiológicos de la serpiente que ha de arrastrarse en el polvo y de la mujer sometida a los dolores de la gravidez y del parto son secundarios. La concepción del relato es enteramente israelita y su unidad bien firme (si se excluye la sección sobre los cuatro ríos, *Génesis* II, 10-14, y el versículo sobre el nombre de Eva y la fundamentación del mismo, *Génesis* III, 20). Pero la serpiente, criatura de Yahvé que pertenece a "las bestias del campo" por él creadas, muestra un carácter demoníaco, patente en su posesión de un conocimiento sobrenatural y un ánimo hostil a la divinidad, que hace pensar que ella figuraba en un relato original no israelita como dios o espíritu. El autor se ha preocupado con todo en mantenerle su calidad de criatura de Yahvé.

Más seguramente resultan adaptación de elementos no israelitas los querubines y la espada flamígera moviéndose en zig-zag. Los querubines aparecen descritos en *1 Reyes* VI, 23-27 como las dos colosales figuras que mandó esculpir Salomón para el templo, en el santuario. Se habla de sus alas, no de su figura, pero hay que suponer que era humana. El problema se complica con los querubines de cuatro rostros y cuatro alas que menciona *Ezequiel* (X, 14, 21). En otros textos el kerub es volador y sobre él cabalga Yahvé (*Salmos* XVIII, 8 y sig.). Los querubines en el templo a

³ Ha sido expulsado del *gan*, Edén, para que no pudiera comer del árbol de la vida y volverse inmortal como dios.

parecen como guardianes y es ésta su función en el relato del paraíso. La literatura y la plástica de los países orientales vecinos, especialmente de Mesopotamia, nos proveen una idea bastante aproximada de su significación. DHORME y VINCENT⁴ demuestran que el kerub israelita se relaciona con el *karibu* babilónico-asirio, que puede traducirse como orante o intercesor. El *karibu* figura asociado al *lamasu* (toro alado que guarda el acceso de los templos y palacios) o reemplazado por él. Al lado del *lamasu* se conocía la *lamastu*. Unos y otros eran genios favorables, protectores. Dhorme y Vincent citan un texto del monarca elamita Tepti-ahar (s. X-IX a. C.) donde se dice que "en el oratorio sacrosanto, donde la estatua del rey y las de los favoritos constituyen la corte permanente del dios Shushinak, se han dispuesto imágenes de *lamasati* y de *karibati* cuya misión es interceder, día y noche, sin tregua en favor del príncipe y de su casa".

Estos seres fantásticos erigidos en centinelas de las moradas reales o de los dioses o en el interior de los santuarios, no se encuentran solamente en Mesopotamia sino también en país heteo, en Siria y en Fenicia. Dhorme y Vincent piensan que al principio el *karibu* tenía "la noble simplicidad de la silueta humana, pero que luego al decaer la primera dinastía babilónica comenzó a adquirir los caracteres híbridos de otros genios como el *lamasu*, el *šedu* y el *lahmu* en sus variadas formas híbridas, que combinan un busto de hombre con un cuerpo de león-toro o caballo alado-, con complicación a veces de elementos más disparatados todavía como garras de rapaz, cola de escorpión

4 *Les chérubins*, en *RB* 35 (1928), p. 28 y sig. y 481 y sig.

o de león terminada en cabeza de serpiente" (*op. cit.* p.356). Es probable que los querubines bíblicos del paraíso tuvieran figura humana, probablemente con alas, como originalmente los *karibi* de la Mesopotamia. Puede pensarse también -dicen Dhorme y Vincent- que la espada con llama en zig-zag sea asimilable al *lamasu*. Citan al respecto la demostración hecha por THUREAU-DANGIN⁵ que la centella fabricada por Tiglatpileser I no era un trofeo de victoria, sino un símbolo permanente del anatema proferido por el monarca: "Hice -dice la inscripción- un rayo de cobre, consigné sobre él el botón que había hecho ... y también la prohibición de ocupar esta ciudad y de reedificar sus muros. Construí en este lugar una casa de ladrillos y puse en ella este rayo de cobre". Este rayo de Tiglatpileser I hace las veces del *lamasu*, es el otro defensor -paralelo al kerub- de los lugares a guardar .

Mientras que el kerub del paraíso israelita no pasa de ser un guardián del árbol de la vida junto a la entrada del jardín del Edén como los genios guardianes babilónicos o asirios a la entrada de los templos o palacios, es diferente la naturaleza del kerub fenicio que menciona Enequiel en su oráculo contra el rey de Tiro (XXVIII, 12-19). El kerub fenicio parece una especie de ángel caído, un ángel castigado por su orgullo o hinchazón. Pertenece, en cierto modo, a los genios o titanes que en las viejas mitologías se levantan contra los más altos dioses, progenitores o autores, como en el poema babilónico de la creación -el *Enuma elish*-, en la teogonía hetea o en la helénica de

⁵ *Le glaive tournoyant*, en *RHLR* I (1896), p.147.

Hesíodo. Si se acepta esta interpretación (pero véase en contra más adelante), Ezequiel habría identificado al rey de Tiro, quizás como encarnación de Tiro mismo, con el kerub del paraíso fenicio -un jardín de espléndida pedrería- un kerub que por su belleza e inteligencia rivalizó con el dios de los dioses en la montaña santa hasta que fue vencido y arrojado al mundo inferior entre los monarcas de la tierra.

Tendría su paralelo este aprovechamiento del mito fenicio por parte de Ezequiel con el que hizo *Isaías* (XIV, 12-17) del mito de Helal, hijo de la Aurora, Shahar, aplicándolo al rey de Babilonia. En *Isaías* XIV, 12-17, la montaña de los dioses es más bien el cielo. Helal es acusado de querer poner su trono en lo alto de las estrellas, como Elyon (el Altísimo), pero es precipitado al Sheol entre los reyes de la tierra⁶. Mientras Shahar es conocido

⁶ La caída del rey de Babilonia (personificación del reino mismo) es asimilada a la caída de Helal, hijo de Shahar, que ha querido ubicar su solio por sobre las estrellas, sentarse en el monte de la Asamblea y asemejarse a Elyon. Mucho antes que se descubrieran los textos de Ras-Shamra el tema fue reconocido como mitológico del fondo cananeo. No es seguro que *Isaías* mismo sea el autor. *EISS FELDT* (*The Old Testament, An Introduction*, 1968, p. 320) piensa que el poema es del período un poco anterior al 538 y, por lo tanto, no pertenece a ese profeta. Otros piensan que el poema original fue escrito en ocasión de la muerte de un rey asirio (Sargón o Senakherib) y fue adaptado a la caída de Babilonia por el editor del libro. En tal caso el autor sería uno de los jóvenes contemporáneos de *Isaías* (*SKINNER, Isaiah, Cambridge Bible*, 1930, p. 120).

Estas posibles variantes acerca del autor no cambian el hecho de que el poema tiene un fondo mitológico muy antiguo. El texto demuestra vinculaciones con la literatura ugarítica no sólo por la mención de Helal, hijo de Shahar,

por la literatura ugarítica⁷, ni Helal ni el kerub del pa

sino también porque menciona el monte de la Asamblea y la cima de Safon, ambas expresiones frecuentes en esa literatura. La mención de Elyon, nombre divino que no figura en los textos de Ras Shamra hasta ahora descubiertos, aunque sí el epíteto 'aly (*superior*) de Ba'al, tiene, sin embargo, el antecedente de la teogonía fenicia recogida por Filon de Biblos, donde "Eliun, llamado Hypsistos" es antecesor de El (Cronos). El preside la asamblea de los dioses en la montaña santa. Ba'al tiene su asiento en la montaña de Safon, que quizás sea el monte Casio o el Líbano (véase C. H. GORDON, *Ugaritic Literature*, 1939, p. 13, 20-21, 108, 111 y 113, y A. ROSENVASSER, *Yahvé en Jerusalem*, Soc. Hebr. Arg., 1954, p. 19-23). Antes del conocimiento de los textos de Ugarit, el "monte de la Asamblea en el extremo norte" era considerado una derivación de la mitología babilónica, como resulta en parte explicado por las inscripciones asirias donde se dice de los dioses principales que nacieron "en la casa de la cima de las montañas de los países, la montaña de Aralu" (SKINNER, *op. cit.*, p. 122-123). GRESSMANN en su comentario a este pasaje de Isaías (*Der Messias*, 1929, p. 185) dice: "El altísimo (Elyon) a cuyo rango apetece el rey caldeo, tiene su asiento en el extremo norte sobre la montaña que se levanta por sobre las altas nubes y las estrellas divinas hasta el cielo donde solían reunirse los dioses. El asunto reposa, como resulta del versículo 12, sobre un mito de Helal ben Shahar, el *lucero*, el hijo de la Aurora, el que se atribuye el señorío del cielo y es por ello arrojado -como castigo- al mundo inferior.

La parte pertinente del poema que se refiere al mito es como sigue:

* ¡Cómo caíste del cielo, / oh Helal, hijo de Shahar! / ¡Fui te cortado a tierra, / postrado sobre cadáveres! / ¡Tú que decías en tu corazón: / subiré al cielo; / por sobre las estrellas de dios / ensalzaré mi solio; / me sentaré en el monte de la Asamblea, / en los extremos de Safon; / subiré sobre las alturas de las nubes; / me asemejaré a Elyon! / Mas descendido fuiste al Sheol, / al fondo de la huesa! /

7 Poema de los dioses graciosos y bellos o Shahar y Sha-

raíso tirio mencionado por Ezequiel figuran en los textos ugaríticos ni en la cosmogonía fenicia recogida por Sankhuniaton y transmitida por Filon de Biblos⁸

Muchas dificultades de interpretación ofrece el texto de *Ezequiel* XXVIII.

Los capítulos XXVI, XXVII y XXVIII de *Ezequiel* contienen cuatro oráculos contra Tiro. No está claro el motivo de la caída de Tiro profetizada en el capítulo XXVI. Pero en el capítulo XXVII el motivo de la caída de Tiro es manifiestamente *hybris*, arrogancia que proviene de crecimiento material excesivo, imperialismo irrefrenado como algunos lo llamarían hoy. Tiro es figurada en este oráculo como una nave apuesta, tripulada por marineros de las ciudades fenicias, que navega orgullosamente en alta mar, que sorprendida por la tempestad se va a pique con todo lo que lleva a bordo. La nave es calificada como "perfecta de belleza" (*kelilat yopi*) y esto parece el signo exterior y el

tema en DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, pp. 131-5.

8 Filon de Biblos, escritor del siglo II d.C., figura recogido en EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica*, I, 10. Traducción y comentario adecuado del texto en LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1903, cap. X: *Los mitos fenicios*. PORFIRIO (*De abstinencia*, II, 56), basándose en Filon, coloca a Sankhuniaton en una época anterior a la guerra de Troya (1.200 a.C.). Las discusiones que aparecen en Lagrange sobre la existencia de Sankhuniaton y la autenticidad de la obra de Filon han perdido su fuerza por el descubrimiento de los textos de Ras Shamra o Ugarit - que no son posteriores al siglo XIV a.C., y contienen datos mitológicos coincidentes con la obra de Filon. Sobre Sankhuniaton a base de esos textos: EISSFELDT, *Sankhuniaton von Beirut und Ilumilki von Ugarit*, 1952.

comienzo de *hybris*. El tercero y cuarto oráculo están contenidos en el capítulo XXVIII y ambos van dirigidos contra el rey de Tiro como corporización del estado o ciudad. En el oráculo XXVIII, 1-10 *hybris* aparece de nuevo, pero esta vez el orgullo y la autodeificación son dos pecados de Tiro personificados en su gobernante: "Por cuanto tu corazón se enaltecíó y dijiste: Yo soy un dios... en la silla de Elohim estoy sentado en medio de los mares". Como está especificado en el texto, el orgullo y la autodeificación provenían de su sabiduría, su ingenio y astucia (tal vez habilidad) que permitieron a Tiro enriquecerse y hacerse poderosa. El profeta refrena al rey de su creencia engañosa: "Tú eres hombre y no dios, aunque miras tu sabiduría como sabiduría de dios". Aparentemente todas estas expresiones contienen alusiones al Hombre del Paraíso, el Hombre Primordial⁹.

9 Aunque la referencia es aquí a *hokma*, *tebuna* y *rekulla*, y no a *da'at* (ciencia) del bien y del mal, podemos asumir que la pretensión es señalar el saber técnico, el poder creador -prometeico- de civilización, y no el discernimiento moral. Conforme lo señala WELLHAUSEN (*Prolegomena*, 6a.ed., p.300) el hombre del paraíso ha obtenido precisamente ese poder comiendo del árbol de la ciencia del bien y del mal. Según una interpretación de Wellhausen, el conocimiento del bien y del mal mencionado, que en Génesis III provee el comer del árbol del saber y hace a los hombres como dioses, no es el conocimiento que concede el discernimiento moral, la facultad para distinguir lo que es bueno o malo, la conciencia.

"Contradice -dice Wellhausen- la común tradición de todos los pueblos, el presentar al primer hombre como una especie de bestia; sólo con relación a la cultura exterior o bienes materiales es concebido como no desarrollado". Lo que en el relato "se veda al hombre es lo que excede los límites de nuestra naturaleza humana, la averiguación del

Los comentaristas de hoy día admiten que el agregado en el versículo 3: *"He aquí que tú eres más sabio que Daniel; no hay secreto que te sea oculto"* coloca el asunto de este oráculo en el campo de la mitología fenicia. Sin

secreto de las cosas, la averiguación del secreto del mundo, ver el modo de operar de la divinidad para imitarla en su hacer... En el mundo antiguo saber es igualmente poder; no mera metafísica. El hombre arde en deseos por alcanzar ese conocimiento que dios, colocado en el centro creador de las cosas, se ha reservado para sí. Intenta apoderarse de ese precioso secreto aunque sea en su daño. Es verdad que el conocimiento que se especifica es el del bien y del mal, pero en hebreo bien y mal significan en primer término lo provechoso y lo nocivo, respectivamente. Lo que el nombre quiere saber de las cosas es cómo pueden serle útiles o perjudiciales. No se refiere el narrador a un conocimiento de orden individual, sino lo que acostumbramos llamar cultura. Con el avance en la cultura, el hombre se va emancipando y el simple temor a la divinidad retrocede. La primera etapa de la civilización es la invención del vestido (*Génesis III, 21*), después la fundación de las ciudades y la invención de las artes -comenzando por el arte de trabajar el metal (*Génesis IV*)- y la erección de la torre de Babel para alcanzar el cielo (*Génesis XI*). El pecado ha nacido de ese juego encontrado entre dios y la criatura humana. La erección de la torre de Babel, la pretensión de alcanzar el cielo, señala el extremo de una serie de trasgresiones que arranca con la violación de la primera prohibición: *"El hombre fue tentado por el deseo de ser como dios y Yahvé no quiere que el hombre llegue a ser como dios"*. La presuntuosidad es el pecado, la presuntuosidad de exceder los límites de su "humanidad" para usurpar prerrogativas de la divinidad. Aunque no está señalado expresamente en el texto bíblico, la interpretación de Wellhausen -que parece firmemente asentada sobre que el conocimiento adquirido por la transgresión es el saber creador de civilización- importa admitir para los primeros hombres una suerte de calidad prometeica.

embargo, lo que sabemos del Dan³el de Ugarit -"que hace justicia a la viuda y al huérfano" (*Aqhat*, III, 20-25, en *DRIVER, Canaanite Myths and Legends*, 1956, p. 58-59) - concuerda con *Ezequiel* XIV, donde Daniel es puesto en compañía de igualdad con Job y Noé, hombres piadosos notorios por su rectitud, pero no con el saber misterioso invocado para Daniel en *Ezequiel* XXVIII, 3¹⁰. De todos modos, la certeza del rey de Tiro de que su dios tiene la sabiduría de un dios y se sienta en un trono divino, como está explicado en la acusación de *Ezequiel*, ha de corresponder a una teología establecida, asentada en alguna firme creencia mitológica¹¹.

Esta creencia teológica del rey de Tiro quizás esté asentada en el motivo mitológico fenicio del Paraíso y del Hombre Primordial presente en la endecha leyantada sobre el rey, que figura en *Ezequiel*, capítulo XXVIII, versícu-

10 La sabiduría atribuida aquí -en *Ezekiel* XXVIII, 3- a Daniel o Daniel reposa probablemente en una tradición popular de este personaje de la que hay huellas en el *Libro de Daniel*, aunque nada ha sido descubierto hasta ahora de esta tradición en la literatura ugarítica sobreviviente. Véase *ELSSPELDT, The Old Testament. An Introduction*, 1968, p. 52.

11 Según *FOHRER* (*Ezekiel*, HAT, 1955, p. 160) se puede inferir de los textos de Ugarit que el rey era considerado la personificación del dios de la fertilidad, el dios que muere y vuelve a nacer. Todavía en tiempos postreros, la familia real fenicia se consideraba descendiente de los dioses (*AELIANUS, Var. Hist.*, XIV, 30, citado por Fohrer). Probablemente -añade Fohrer- el "asiento de Elohím" que el rey pretende que es su asiento, puede haber sido el trono vacío de Melqart. Pero véanse las observaciones formuladas por *J. GRAY* en *Canaanite Kingship in Theory and Practice*, en *VT* 2 (1952), p. 198-220.

los 11-19. El texto ha sido mal conservado y requiere ser corregido. Las tentativas para mantener el texto como está, sólo en parte han sido logradas y eso después de cambios en la puntuación masorética. Ezequiel nos da en este oráculo la historia de un ser del paraíso, el paraíso fenicio, un semidios viviendo en el jardín de dios o de los dioses, en la montaña santa, y paseándose en medio de piedras de fuego: un ser perfecto de belleza, lleno de sabiduría y sin tacha desde que fue creado, hasta que cayó en iniquidad. En qué consistía su iniquidad o pecado no está explicado. Tenemos sólo alusiones a su orgullo, por su perfecta belleza, pero quizás sólo signifique arrogancia, *hybris*, esto es rebelión. Los versículos 12 y 14 plantean "problemas difícilísimos de interpretación". Todo el oráculo está dirigido al rey. En el versículo 14 es llamado "Tú, querubín de ala extendida". En el versículo 12 se lo califica de *hotem toknit*, expresión que ordinariamente se traduce como "sello de perfección". Algunos comentaristas leen con GRESSMANN (*Der Messias*, 1929, p.167) "*hotam Tabnit*" (Tabnit en vez de Toknit, como figura en algunos manuscritos) y traducen Canciller de Tabnit, aludiendo con ello al semidios a cargo del Sello de Su Señor (Tabnit es interpretado como un nombre real sacro con el significado probable de algo así como Suprema Inteligencia (BARNETT, en *Ezekiel and Tyre*, Albright volume, 1969). Los que siguen la versión griega interpretan el versículo 14 como que dice: "Tú estás con el kerub de ala extendida", o bien, "Fuiste colocado con el kerub de ala extendida... en la montaña de dios".

De este modo el kerub de Ezequiel XXVIII, 11-19 sería un guardián del paraíso como en Génesis, no el semidios mis

mc. Corrigen conforme a eso el versículo 16 con el resultado que es el kerub el que arroja al semidios desde las piedras de fuego, esto es, del paraíso¹².

Me parece que el texto de *Ezequiel* XXVIII no permite sin hacerle violencia, una separación del rey de Tiro como semidios diferente del kerub. Por el contrario el rey de Tiro es señalado primero, como un ser perfecto de hermosura, lleno de sabiduría, que vive en el jardín de Elonim y está vestido o cubierto con piedras preciosas y, después, como un kerub de alas extendidas, en la montaña de dios y caminando entre piedras de fuego. Años ha, Gressmann dio una buena interpretación del mito subyacente en este texto de *Ezequiel* XXVIII, 11-19. Después de algunas correcciones que demuestra justificadas y razonables, el mito que emerge es como sigue:

"Tú, Guardián del Sello de Tabnit,

12 K. YARON, *Annual of the Swedish Theological Institute*, III, p. 28-57, concluye después de un estudio detenido del texto consonántico, que puede leer el versículo 14 del texto hebreo de acuerdo con la *Septuaginta* introduciendo sólo pequeñas correcciones: "Con el kerub... te he colocado (esto es, bajo su cargo), en la montaña sacra de Elohim estabas, entre piedras de fuego te paseabas". Una pequeña enmienda en el texto masorético del versículo 16 le permite ajustarlo al texto de los LXX haciendo del semidios (esto es, el rey de Tiro) el objeto y del kerub el sujeto ("el kerub te arrojó de en medio de las piedras de fuego"). No veo que esta interpretación sea justa. Yaron afirma que el significado que prescribe para el versículo 16 concuerda también con la historia del Edén en *Génesis* en la cual - dice - era el kerub que tenía a su cargo castigar al hombre por su pecado. Pero lo que allí se dice es diferente. Los querubines sólo se desempeñaban con funciones de guardianes. El hombre ya había sido castigado por Yahvé mismo.

*lleno de sabiduría y perfecto de hermosura!
Estabas en Edén, el jardín de los dioses,
Piedras preciosas eran tu vestidura....*

.....
*El día en que fuiste creado,
Hice de ti un kerub que protege,
Estabas en la montaña sacra de dios,
Entre piedras de fuego ambulabas.*

*Eras sin tacha en tus caminos,
Desde el día en que fuiste creado,
Hasta que se encontró en ti iniquidad.
Tu interior estaba lleno de crimen y pecado.
Y por eso te arrojé de la montaña de los dioses".*

.....
"El mito -dice Gressmann- aplicado por el profeta al rey de Tiro tiene lugar en la montaña de los dioses. El motivo narrado es la deslealtad del Canciller de Tabnit, el rey del Paraíso. Era, como todas las criaturas de la montaña de los dioses, de perfecta belleza y por su sabiduría sobresaliente fue nombrado kerub o guardián de la puerta. En su capacidad de Guardián del Sello gozaba de la confianza de su señor hasta que se descubrió que era un traidor (el mito seguramente contaba su deslealtad detalladamente) y castigado: fue arrojado a la tierra, donde construyó Tiro y fundó el reino de los fenicios (debemos suponer que esto era el final del relato)".

Lo que Gressmann interpreta como Canciller de Tabnit (versículo 12) es en la interpretación tradicional del texto masorético: "Tú echas el sello a la proporción"¹³. En

¹³ COOKE, *The Book of Ezekiel*, ICC, "que se supone que sig-

su reciente libro *Ezekiel's Prophecy on Tyre*, van DIJK ofrece una nueva interpretación de este texto. Traduce el pasaje como que significa: "¡Tú, oh serpiente de perfección!" y para eso lee "ḥawwāt-m taknīt" en vez de ḥātēm toknīt del texto masorético. Encuentra en la palabra ḥwṭm un caso de *mem* enclítico (como en ugarítico en la construcción en cadena, y así postula la lectura "uttah ḥawwāt-m taknīt", esto es, "¡Tú, oh serpiente de perfección!". Aunque ḥawwāh ocurre en el texto bíblico -dice- sólo como el nombre de Eva y como un sustantivo con el significado de 'aldea', en fenicio y arameo tiene el significado de 'serpiente'. Así en Sfire, KAI 222 A:31 ḥwh va junto con 'qrb, 'escorpión' y significa 'serpiente'. Para la pronunciación taknīt, van Dijk sigue la vocalización propuesta por DRIVER (*Biblica* 35, p. 134). La palabra recuerda taknītū del acadio: "preparación, corrección, perfección" (p. 135). "A primera vista -dice van Dijk- no parece nada pertinente llamar al príncipe de Tiro 'una serpiente'. Pero del relato de Génesis sabemos que la serpiente tiene algo que ver con el paraíso, como ocurre con el cherub (vs. 14)... Ahora bien, en las fuentes mesopotámicas la serpiente tiene una función idéntica y, algo que es más importante, forma con el cherub un par de guardianes a la entrada de los templos, de lo que hay huellas en Génesis III, 24, donde dios coloca los cherubim y la espada flamígera para guardar el camino al árbol de la vida". Van Dijk arguye aquí con los PP. Dhorme y Vincent "que el cherub es el doble del káribu, por lo tanto si la llama en zig-zag es idéntica con el lamasu-laḥmū, ambos grupos son intercambiables". Y agrega: "El P. Dhorme

nifica -dice- 'tú muestras completa perfección'".

define el *lamasu* o *lahmw* como un monstruo en forma de serpiente al que ha sido encomendada la guarda de los templos".

Dhorme y Vincent no son tan asertivos como van Dijk supone. Explican el asunto muy claramente cuando dicen : "Cuando Assarhaddon habla de *kuribi* asociado a *lahmê* de uno y otro lado de la puerta que se abre sobre la morada de su señor Assur, da evidentemente a entender que *kuribu* y *lahmu* no son intercambiables, ni mutuamente opuestos cada uno sobre un lado de la puerta, sino agrupados en dos pares simétricos por una doble función que cumplir en la puerta de la celda. Nada es más fácilmente inteligible por poco que se quiera traer a la memoria la agrupación de los centinelas divinos -atestada por muchos descubrimientos- en las puertas y en los muros y los umbrales de los palacios, en su decoración interior y en la de los lugares de culto, no sólo en una época más o menos vecina de Assarhaddon, sino también en tiempos muy anteriores" (*R. B.* 35 (1926), p 342)... "el *kâribu* genio favorable, se oponía por ejemplo a un *lahmu* genio tutelar él también sin duda pero de un aspecto diferente, más temible, ordenado menos para la intercesión que para la defensa violenta contra las potencias funestas (*Ibid*, p. 343-4)¹⁴ .

14 Dhorme y Vincent explican su modo de ver en la misma página (344): "el *kâribu* no debe ser concebido bajo los mismos rasgos que el *lahmu* y el *lamasu*. No hay duda que el vocablo *lamasu* designa, bajo diversas variantes poco considerables, toda la serie de colosos en forma de leones y sobre todo de toros de rostro humano, a menudo alados y provistos de la tiara de múltiples cuernos, que les confiere una participación en la naturaleza de los dioses. Se sabe, además, ahora -añaden- que el *lahmu*, emparentado muy de cerca con el *mušruššu* (*mušhuššu*), del que tal vez

Dhorme y Vincent han establecido una relación paralela entre el *kerub* y el *lamasu* y han asimilado el *lamasu* a la "llama en zig-zag". Han tratado de poner al mismo nivel el *lamasu* y el *lahmu*, aunque entienden que el *lam*

no sea más que un sucedáneo, se presentaba bajo el aspecto terrífico de un dragón que combinaba el cuerpo de una gran bestia feroz cuyo pelo ha sido reemplazado por escamas imbricadas, con alas y garras de un rapaz y cola de reptil y con la cabeza horrible de una serpiente neomás horrible todavía por el agregado frecuente de cuernos y hasta de una especie de tiara -haciendo juego a esa amalgama deforme- que le confería una verdadera patente de divinidad; pues a pesar de su fealdad 'verdaderamente apocalíptica' ese monstruo en su calidad de 'demonio protector' ocupaba un rango elevado en la jerarquía de los seres sobrenaturales" (HEUZEY, *Les origines orientales de l'art*, p. 332 y sig.).

Según un texto de "tipos de dioses" publicado por KOCHER, en *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung I*, 1, 1913), bajo el título de *Der babylonische Göttertypentext*, que contiene una descripción de veintisiete estatuas o imágenes de dioses y monstruos ("Mischwesen") babilónicos, los *lahme* son monstruos peces, súbditos de Ea (excepto un *lahmu* que es servidor de Gula y tiene la cabeza de perro). De los cuatro *lahme* con cuerpo de pez, sólo dos tienen cabeza de serpiente; de los otros dos, uno tiene la cabeza de un pez-*kissugu* y el otro el rostro de un hombre. He aquí la descripción de un *lahmu* con cabeza de serpiente como figura en la lista de los "tipos de dioses": "la cabeza es la cabeza de una serpiente; en la nariz gordura comprimida; de su boca penden gotas de agua; tiene cuernos como una serpiente; triple es el círculo de sus cuernos; cabello rizado tiene en las mejillas; el cuerpo es de un pez-*puradu*, cubierto como si estuviera cubierto por estrellas. En lo que se refiere a sus pies, sus garras son pies escamados, sin talón. Su nombre es *Sassu-urinnu*. Es un monstruo marino (*lahmu*) que pertenece a Ea" (Col. III, 52-59 y Rs Col. IV, 1-4).

su desempeñaba el papel de un *kâribu* mientras que el *lahmu* servía para una acción violenta contra poderes maléficos. Describen el *lahmu* como un monstruo de cabeza de serpiente con cuerpo estrellado de pez y zarpas, y aproximan el *lahmu* al *mušruššu* (*mušhuššu*), un dragón que combina un cuerpo de animal con escamas, alas y garras, la cola de serpiente y la horrible cabeza de una serpiente con cuernos.

De lo expuesto es evidente que el *kâribu* y el *lahmu* no son intercambiables -aunque los grupos *kârabu* y *lamsu*, o quizás *lahmu*, pueden ser considerados como paralelos con los grupos kerub y llama en zig-zag. El Príncipe de Tiro identificado como un kerub no puede ser considerado al mismo tiempo como la llama en zig-zag bajo la figura de un monstruo serpiente (un monstruo pez con cabeza de serpiente). Más arriesgado todavía es calificar a un ser así como "perfecto de hermosura" (*kelil yopi*). Hay que añadir que si Ezequiel hubiese querido referirse a un monstruo marino habría usado en vez de este hapax, la palabra *tannin*, tan común en la Biblia para designar a un monstruo de esa clase.

R. D. BARNETT ha hecho una importante contribución, principalmente de hechos arqueológicos, sobre Ezequiel XXVIII, 11-19, en su artículo *Ezekiel and Tyre* en el volumen dedicado a Albright (*Albright Volume*, 1969). Su explicación del texto es como sigue: "El rey de Tiro se identifica con la figura de un kerub masculino; es de una belleza perfecta, lleva puesta taracea de todo género de piedra preciosa y se pasea subiendo y bajando sobre piedras de fuego en el paraíso, en la montaña de dios". Puede ser -dice- que Ezequiel se refiera a algún mito que todavía no nos ha sido dado descubrir, en el que se trata del nacimiento de un kerub perfecto del seno del fuego. Barnett piensa -y es

ta es su conclusión- que conforme a ese mito conservado en Ezequiel y conforme a los monumentos que nos somete a análisis, "el rey de Tiro se identifica a sí mismo con su propio dios Melkart, sea directa o bien simbólicamente como su criatura: una esfinge. En Fenicia, la esfinge masculina, que lleva a veces la cabeza del rey sacerdote, es el emblema enjorado y el soporte del dios de la ciudad, Melkart... Y como tal se lo considera omnisciente, inmortal y revitalizado por el fuego y paseándose como su señor en la montaña y el jardín del paraíso".

Para esa elucidación del texto Barnett ofrece varias pruebas, principalmente arqueológicas:

- a) Las apelaciones *šamim-romim* (cielos altos), *šereš rešg fim* (país de Reshefs), *šamim-addirim* (cielos elevados) dadas a barrios evidentemente sacros de la ciudad de Sidón;
- b) un bol de bronce que se conserva en el Museo Británico (ha sido encontrado en Niarud y es mencionado por BARNETT en su estudio *Ivories and the Art of the Phoenicians*, publicado en *Iraq* II, 2 (1938), p.208, fig. 6,7) muestra a los dioses establecidos sobre una cadena de montañas (esto es, una representación de la santa montaña de los dioses);
- c) el rey de Tiro es llamado algunas veces Ba'al, sin más, en vez de usar esa apelación como parte de un nombre teóforo;
- d) el ritual de quemar un dios en una pira, consignado en Tiro en el culto de Melkart, o el 'despertar de Melkart' se refleja en las varias escenas rituales sobre los costados de un pequeño bol de piedra o mortero cuadrangular de Sidón (anteriormente en Berlin, VA, 569, ahora perdido);
- e) una notable escultura descubierta años atrás en Sidón, dice Barnett, puede tal vez ayudar a sostener la interpretación del rey como kerub. La escultura representa una esfinge alada con cabeza de toro.. "Sus rasgos están finamen

te esculpidos; sus rizos arreglados al modo asirio o la más reciente tradición neobabilónica... La cabeza falta, pero la analogía con las figuras asirias custodios de las puertas hace posible suponer, del arreglo de los rizos sobre el cuello, que tenía una cabeza con rostro barbado. Debajo de los pies... un modelo de flores de tulipán estilizadas que alternan con modelos en imbricación que representan montañas... Sobre el lomo de nuestra esfinge hay una base... claramente entendida para servir de soporte a la figura invisible de un dios que cabalga, como el Ba'al de Tahpanhes o de Arslan Tash". BARNETT se inclina a ver en la figura del kerub un dios en cuanto es el asiento de un dios. En su valioso libro *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, 1957, explica su punto de vista. Refiriéndose a los querubines en el templo del rey Salomón, ve en ellos una clase de dios devaluado o degradado (p. 36). "Una figura llamada karibu -dice- flanqueaba la puerta de entrada del templo de Marduk en Babilonia (UNGER, *Babylon, Die heilige Stadt*, p. 173), y parecería que los sacerdotes nebreos queriendo anexarse un símbolo tan poderoso, le dieron solamente el significado subordinado de ángel... Pero para los fenicios y mesopotámicos, etc., piensa que la figura del kerub era una divinidad plena, aun cuando fuese sólo el asiento de un dios (o por esa razón). De este modo, Barnett (p. 142) traduce el oráculo de Ezequiel XXVIII contra el rey de Tiro, como sigue: "Tú has dicho, yo soy un dios, soy el asiento de dios" (en vez de "Estoy sentado en el asiento de Elohim o los dioses")¹⁵.

¹⁵ Refiriéndose a un curioso grupo de bronce encontrado en Mileto, donde una esfinge masculina y una femenina y un león sostienen la figura de una divinidad de rasgos maso

Vemos que Barnett ha hecho una larga cadena de razonamientos para establecer que "el rey de Tiro se identifica él mismo con su propio dios Melkart y que la esfinge masculina en Fenicia, a veces portando la cabeza misma o retrato del rey sacerdote es el emblema enjovado y el sustentador del dios de la ciudad, Melkart". La evidencia arqueológica que ofrece es importante, pero no decisiva. El único testimonio verdadero en apoyo de una teoría de esta especie puede derivar de la combinación de los dos oráculos de *Ezequiel* XXVIII. Porque cuando relacionamos la declaración del rey de que él es un dios sentado en el asiento de un dios (oráculo de *Ezequiel* XXVIII, 2-10) con lo que se dice del rey como un kerub (oráculo de *Ezequiel* XXVIII, 11-19) parecería que el kerub con el que el rey es identificado es considerado como el dios pleno de Tiro. Este modo de razonar puede ser, sin embargo, erróneo. En verdad, el kerub era sólo un personaje divino, no propiamente un dios: un personaje que pertenece en rango a las divinidades subordinadas y tiene una posición similar a los héroes de la religión griega. Aquí también la diferenciación no era siempre clara. El héroe es a menudo un dios degradado, y viceversa, un héroe asciende al rango de un dios. De las siete categorías de héroes estableci-

culinos, aunque llevando vestido femenino, dice: "Tanto la esfinge masculina como la femenina eran, sin embargo, claramente distinguidas una de otra y consideradas ambas como divinidades... La esfinge masculina se puede, en verdad, identificar con la divinidad semítica Hurun" (p. 142). "Y Hurun ha sido sugerido como el verdadero nombre de Melcarth, la divinidad tutelar de Tiro" (p. 103 y nota 3 de la misma página).

das por FARNELL (*Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, 1921) estas características son peculiares del grupo llamado por Usener "*Sondergötter*" o héroes funcionales, a menudo calificados como *daimones* y quizás pertenecientes a ese estado hipotético de la religión llamado polidemonismo, o bien del tipo hierático de dioses héroes cuyo nombre o leyenda sugiere un origen cultural, la mayoría de los cuales encontramos en la esfera de la vegetación. Muchos personajes divinos de la religión griega han de ser colocados en la fluctuante escala de dioses, héroes y *daimones*. Algunos de ellos como Herakles, con quien fue identificado el fenicio Melqart, han añadido la cualidad de dios a su notorio carácter heroico.

Algo similar ocurre con la religión del Cercano Oriente Antiguo. No hay allí calificación para semidioses propiamente dichos. Aparte de los grandes dioses bien definidos, la ubicación de los poderes en el panteón asiro-babilónico -dice LAMBERT (en el *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 1969, s. v. "Gott")- no es siempre clara ni precisa. En los textos acadios la palabra dios (normalmente presente como determinativo) "incluye virtualmente todos los seres sobrehumanos y poderes". Hay tres categorías principales de divinidades. Primero, las deidades de los varios panteones de las ciudades, que tienen siempre nombres y pueden ser masculinos o femeninos. Segundo, las deidades personales de individuos. Estas en unos pocos casos de reyes, son conocidas por el nombre; pero, en general, los textos se refieren a ellos simplemente como el dios o la diosa o el dios o la diosa de una persona, y poco se sabe de ellas. Tercero, los demonios también son llamados 'dioses' y los nombres y actividades de muchos demonios pueden ser reunidos tomándolos de la literatura de exorcismo. Las abstracciones mitológicas pue

den ser o no ser considerados dioses". El uso del determinativo "dios" no implica necesariamente personificación, puesto que el determinativo es usado para designar varios símbolos de poder u objetos de culto, entre otros, armas divinas. Las divisiones entre demonios -buenos o malos- y dioses no es rigurosa. Los demonios en general no son contados entre los dioses, aunque muchos de ellos aparezcan a nivel de dioses de alto rango y ocasionalmente en la lista de dioses. De modo similar, en la religión hetea algunos nombres divinos tienen un segundo elemento, la palabra *shepa* o *sipa*, demonio o genio, un elemento que no parece como palabra independiente. El kerub pertenece a este género de personajes divinos; no es el nombre de un dios determinado¹⁶.

El kerub puede ser considerado una especie de esfinge. DESSENNE ha escrito bajo el nombre de *Le Sphinx* un estudio iconográfico muy importante¹⁷ que incluye todas las

16 *Kâribu* en neobabilonio y asirio es 'el que bendice' y puede aplicarse a un sacerdote intercesor o designar los genios guardianes de las entradas de los templos. La palabra está emparentada con *karābu(m)*, con el significado de orar, consagrar, bendecir, saludar; y también con *kurībi* (en correspondencia con el hebreo kerub) como designación de un genio (en plural, precedida por el determinativo "dios" o *dingir*. *Akkadisches Wörterbuch*, s. v. "*Kārābu(m)*" y "*Kurību*"). En su forma femenina, *karibatī* (plural) fue usada en asociación con *lamasati*, ambos como genios protectores de la entrada de los templos. En los tiempos neoasirios el *lamasu* (su forma primera es *Lama*, un demonio protector y benevolente) y el *shedu* aparecen como toros a lados custodiando la entrada de los palacios (EDZARD, *Mesopotamia. Gute Dämonen*, en HAUSSIG, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, 1965).

17 A. DESSENNE, *Le Sphinx. Etude iconographique*, 1957. Del

variedades de seres divinos híbridos del Cercano Oriente Antiguo (Egipto, Asiria y Babilonia, el país de los heteos, Siria y Palestina, Chipre y los países del Egeo).

Dessenne muestra cómo todos los países del Cercano Oriente Antiguo estaban bajo la influencia egipcia, tanto en lo que se refiere a la variedad de los tipos de esfinge como en cuanto a su significación. Esta influencia es más marcada en el arte sirio y fenicio. Aparte de su uso apotropaico, la figura de la esfinge es empleada como guardián del Arbol Sagrado y más tarde como guardián del trono. Con todo nunca alcanzó a ser la corporización de un dios pleno. Podemos encontrar a la esfinge femenina asociada con Astarté, especialmente en los costados del trono y sólo excepcionalmente -en un caso- su significado era el de la Gran Diosa misma, probablemente como símbolo de Siria vencida¹⁸. La figura de la esfinge se vuelve principalmente un tema decorativo, si bien ha sido su profundo significado religioso lo que ha determinado su vitalidad y expansión¹⁹.

mismo autor también *Le Sphinx d'après l'iconographie jusqu'à l'archaïsme grec*; en *Les éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg, 1960.

¹⁸ Tal parece ser la esfinge femenina representada en las craterae, obtenidas como botín por Seti I y Ramsés II, que se muestran en los muros de Karnak. Vide MONTET, *Les reliques de l'art syrien*, 1939, p.110-111; también BARNETT, *Ivories*, citado más arriba, p.84-85, donde se menciona una placa encontrada en Egipto, ahora en el Museo Británico, perteneciente al período persa. La placa muestra una esfinge tocada de una corona en forma de muro, apropiada en esa época sólo para una diosa o una reina.

¹⁹ Sobre este punto, FRANKFORT, *The Art and Architecture of Ancient Orient*, 1954, p.194, se pronuncia en los siguientes

El papel que desempeña la esfinge en la religión egipcia es diferente. Aquí la esfinge es siempre un ser benéfico y claramente tenemos tanto un rey esfinge como un dios esfinge, es decir, una esfinge como corporización sea de un rey determinado sea de un dios del panteón. ROEDER ha reunido las varias clases atestadas en los monumentos e inscripciones en *Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1915. De esa ordenación resulta que la esfinge, aunque restringida a la calidad de figura guardián de un templo, es claramente identificada con una divinidad específica del panteón. Así, las esfinges en posición agazapada que flanquean la avenida del templo de Amón en Karnak son las imágenes de este dios. No sabemos con qué eran identificadas las esfinges guardianes de la puerta del palacio de Sesostris I en las *Aventuras de Sinuhe*, donde se las llama *sšp - nḥ* (estatuas vivientes). Probablemente, simbolizaban al rey mismo. Parece que originalmente la esfinge, en la figura de un león con cabeza humana, era la representación del rey. Esta fue primeramente la significación de la esfinge de Giza, pero desde Tuthmo-

tes términos: "¿Tenían las esfinges y los árboles sacros y las muchas corrompidas derivaciones de lo egipcio una definida significación para los fenicios y sus clientes? Se ha sostenido que esos dibujos confusos no eran inteligibles, sino que reflejaban la religión fenicia en aderezo egipcio (BARNETT, en *Iraq* II, p.198-210)". Frankfort es escéptico sobre el verdadero significado de los temas egipcios reelaborados por los fenicios...: "A falta de textos explícitos difícilmente podemos ir más allá que la conjetura en cualquiera de esas interpretaciones... Parece que una preocupación por la riqueza de la decoración más que por la religión explica las peculiaridades del arte fenicio".

sis I se identifica con Horus y es llamada Horus del Horizonte o Harmakhis.

La esfinge como símbolo de un dios determinado se encuentra desde la dinastía V. Tal es el caso de la esfinge del dios "*Soped, Señor de los Países Extranjeros que pisotea a los bárbaros*", como está atestado en inscripciones del templo funerario de Abusir, donde las esfinges de Soped fueron encontradas. Imágenes del rey como esfinge ocurren muy a menudo. En ellas la esfinge designada con el nombre del rey aparece usualmente pisoteando a los enemigos del Egipto. Tal es el caso de Sesostris III en su pectoral del Museo de El Cairo y de Tuthmosis IV en los relieves del mobiliario de su tumba. Desde Hatshepswt encontramos también esfinges femeninas. Hatshepswt se representó a sí misma en la avenida de su templo funerario. La reina Ty, la mujer de Amenofis III, se hizo representar como esfinge en el muro sobre una puerta del templo de Sedeinga (Nubia): aquí tenemos frente a frente dos esfinges, cada una de las cuales lleva una cartela con la inscripción "*Ty, la gran esposa real*" (*hmt nsw wrt Ty*). La figura clásica de un rey esfinge es la estatua de Amenemhat III de Tanis, que pertenece al grupo de monumentos comúnmente llamados "Monumentos hicsos".

Un hecho importante que considerar es que en Egipto tenemos tan a menudo un rey corporizado en una esfinge como un dios en figura de esfinge, pero en Fenicia, no obstante la grande influencia egipcia en el arte y en la religión desde el Imperio Medio, como está patente en el tipo de las esfinges y los monumentos e inscripciones funerarias, nada ha sido encontrado que nos permita calificar a una esfinge como corporización de determinado rey o dios. El carácter decorativo de la esfinge y su papel como guardián o soporte aparece dominante. Debemos pensar que la influen

cia egipcia era impotente o incapaz de poner al margen o eliminar la significación religiosa fundamental del kerub como ser protector divino, un soporte de dios, un semidios, pero no un dios determinado, uno de los dioses plenos del panteón. Hasta ahora no se ha encontrado ninguna esfinge que lleve el nombre de ninguno de los reyes fenicios, ninguna que pueda ser identificada claramente con Melqart. Nuestra evidencia reposa sólo sobre el texto de Ezequiel, pero quizás atribuimos un significado teológico excesivo a las palabras puestas por el profeta en boca del rey de Tiro ("*Yo soy un dios y me siento en el trono de dios*") cuando tratamos de combinar esta aserción del rey con su calidad de kerub semidios o héroe, señalada en el oráculo siguiente. Los reyes de Tiro podían considerarse divinos simplemente por descender de un personaje divino. Lo que sabemos de Melqart y su asimilación por los griegos al héroe Herakles, nos permite conjeturar que su personalidad estaba más esparentada con los héroes que con los grandes dioses. Un dios grande de ciudad, cuyo poder mantenía en cohesión al estado no habría sido naturalmente y sin más equiparado con Herakles, sino más bien y con mayor razón interpretado como Zeus o Apolo (FARNELL, *op. cit.*, p. 143).

En Sankhuniaton conservado por Filon de Biblos (según EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica*), Melqart (Herakles) pertenece a la cuarta generación y eso a través de una concubina de Uranos. Las generaciones son: 1. Elion y Berut; 2. Epigeios (Uranos) y Ge; y de Uranos y una concubina; 3. Demaros; 4. de Demaros y Melqart (Herakles) (citado por RÖLLIG, *Göttergenerationen*, en HAUSSIG, *op. cit.*, p. 285. Véase también la versión del texto de Eusebio en LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1903, p. 378-9).

En Cartago, Melqart era una de las principales divinidades, aunque raramente mencionada en las inscripciones (Vi

de DONNER-RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 1964, n. 86) pero está citado en el tratado celebrado entre Aníbal y Filippo de Macedonia (*Polibio* 7, 9, 12) después del genio (*daimon*) de Cartago en paridad con Iolaos, aparentemente por su emparentamiento con los semidioses.

No sabemos si el oráculo de *Ezequiel* XXVIII, 12-19 se refiere sólo a un relato mitológico corriente en Tiro que el profeta trata de usar como profecía de juicio contra el rey, del mismo modo que Isaías se vale del mito de Helal ben Shahar contra el rey de Babilonia²⁰, o si Ezequiel se refiere a un mito representado periódicamente en acción ritual por el rey de Tiro, como parte de un culto promovido para mantener su realeza y la prosperidad de la ciudad. Probablemente, esta última hipótesis sea la verdadera pues parece que originariamente Melqart era una de las manifestaciones del dios sirio de la vegetación.

El original carácter de *daimon* del dios aparece en la fiesta tenida en su honor en celebración de su "despertar" (*egersis*). Según Menandros de Efesos -en JOSEFO, *Contra*

²⁰ Este era el punto de vista de Gressmann citado más arriba. M. POPE (*El in the Ugaritic Texts*, 1955, p. 97-103) adopta un punto de vista similar, pero para él el mito se refería al derribamiento del dios El a manos de Ba'al ... "el fundamento mitológico último de esta alegoría, como también en el caso del príncipe de Tiro en *Ezequiel* XXVIII es una teomaquia o titanomaquia, similar a las de las versiones hurreea y griega". Esta opinión ha obtenido la conformidad de YARON (*op. cit.*, p. 162, n. 3). FOHRER (*Ezekiel*, HAT) en el comentario al capítulo XXVIII dice que "el mito evidentemente tiene que ver con Ashtar, la estrella matutina Venus, el hijo de El y 'Ashirat (Cf. *Isaías* XIV, 12 y sig.) y así "las estrellas de fuego (vs. 16) son las restantes estrellas, los hijos de El' o los 'setenta' (esto es, innúmeros) hijos de Ashirat'".

Apion- Hiram fue el primero en celebrar "el despertar de Herakles", esto es, de Melqart. El nombre de la fiesta sugiere la dramática representación de la muerte del dios seguida por su resurrección, un mito probablemente en que era actor el rey de Tiro para beneficio de su propia vida como gobernante y el de la ciudad. Podemos suponer que el rey se vestía en esa ocasión como un kerub de la manera o apariencia descrita por Ezequiel. No conocemos los detalles que subyacen en la historia mitológica representada. El texto de Ezequiel señala solamente una caída de iniquidad, crimen o pecado, ocurrida en el jardín del dios en la montaña santa. Pero probablemente, este era el único hecho en el que el profeta estaba interesado por razón de su oráculo de juicio. No había una estatua de Melqart en el templo de su culto en Tiro (*Herod.* II, 44), y no está atestado si una efigie del dios era preparada y luego quemada en la fiesta que allí se celebraba. Tenemos solo referencias que eso ocurría anualmente en Gades²¹, adonde el

²¹ *Heródoto* II, 44: "Había allí dos estelas, una de oro refinado, la otra de piedra esmeralda, que brillaban intensamente durante la noche". Las columnas y los betilos (*bai-tyloi*) parecen haber sido sagradas para Melqart. Como *Silio Itálico* (III, 30) enfatiza, no había estatua erigida en el templo de Melqart en Gades, sino que un fuego perpetuo ardía en el altar. Un tal *Cleón de Magnesia* contaba cómo "le ocurrió estar en Gades, y él, con el resto de la gente se alejaron navegando de la isla conforme con lo ordenado por Herakles; cuando volvieron a Gades encontraron del lado oriental, en la ribera, un hombre del mar, que tenía alrededor de cinco pértigas (*plethra*) de tamaño, y estaba ardiendo porque el dios lo había fulminado con el rayo (*Pausanias* X, 4). Todos los materiales concernientes a la quema de Melqart han sido coleccionados y discutidos por *FRAZER* (*Adonis, Attis, Osiris*, vol. I, cap. V, p. 110-118) y

culto de Melqart fue propagado desde Tiro. Frazer ha hecho una interpretación del texto de Ezequiel basado en la suposición de que la fiesta era celebrada de la misma manera en Tiro que en Gades: "parecería que en Gades, como en Tiro, aunque ninguna imagen de Melcarth se levantaba en el templo, una efigie de él era preparada y quemada en una fiesta aniversaria".

"Hemos visto -dice Frazer- qué hay razón para pensar que los reyes de Tiro (de los que Dido era descendiente) pretendían personificar al dios Melcarth y que el dios era quemado sea en efigie o en la persona de un hombre en una fiesta anual. Ahora bien, en el mismo capítulo en donde Ezequiel acusa al rey de Tiro de pretender ser un dios, el profeta lo describe como paseándose arriba y abajo entre piedras de fuego. La descripción se vuelve de inmediato inteligible si suponemos que, en tiempos posteriores, el rey de Tiro daba composición de ser quemado en el fuego, con el pasearse subiendo y bajando sobre piedras al fuego, con lo que salvaba su vida a expensas de unas pocas ampollas en los pies" (*Adonis, Attis, Osiris*, p.114-115).

por FARNELL (*op. cit.*). Véase también *Der Kleine Pauly*, s.v. "Herakles", y HAUSSIG, *op. cit.*, s.v. "Melqart" (por ROLLIG). "Melqart", por E. MEYER, en *Roscher's Lexikon*, sigue siendo de valor.

LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1: Esfinge egipcia grabada sobre el cofrecillo de la Colección Abbott. (A. DESSENNE, *Le Sphinx. Etude iconographique*, 1957, lám. XXI, No. 272).
- Fig. 2: Esfinge del pectoral de Sesostri III (F. PETRIE, *Arts et metiers de l'ancienne Egypte*, 1911. Dibujo de la lám. 98).
- Fig. 3: Esfinge de la reina Ty. Templo de Sedeinga (Nubia) LD, III, 82 i.
- Fig. 4: Lamasu en la entrada principal de la sala del trono. Khorsabad (H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of ancient Orient*, 1953, fig. 31).
- Fig. 5: Esfinge egipcia femenina. Templo de Karnak, época de Sesostri I (P. MONTET, *Les reliquies de l'art syrien dans l'Egypte du Novel Empire*, fig. 148).
- Fig. 6: Kerub. Marfil de Samaria (DESSENNE, *op. cit.*, lám. XXX, No. 2).



Fig. 1



Fig. 2

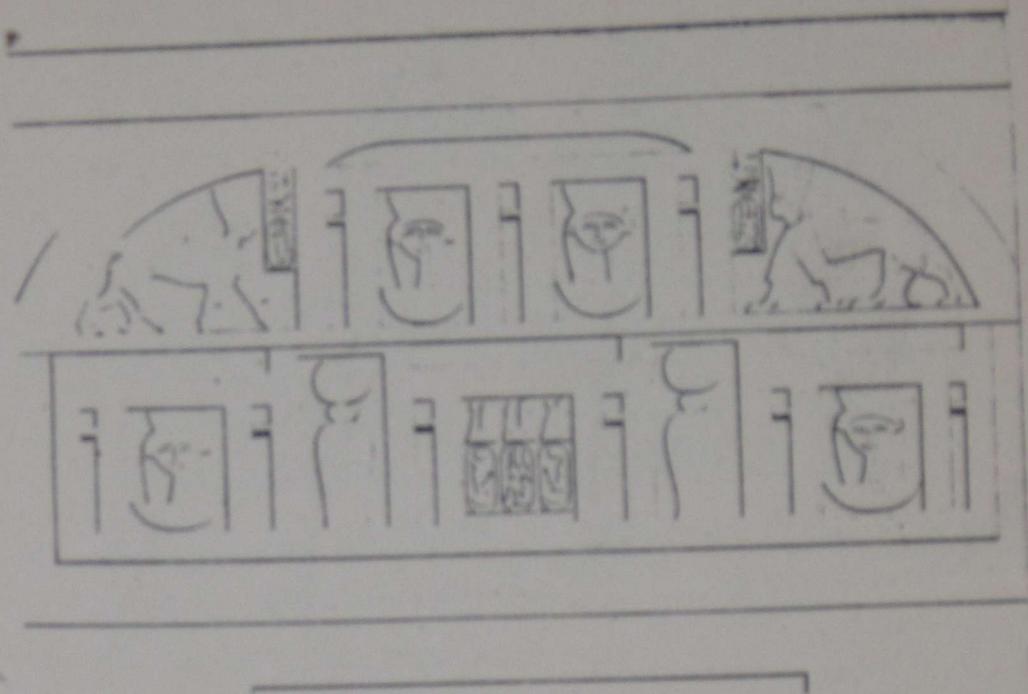


Fig. 3



Fig. 4

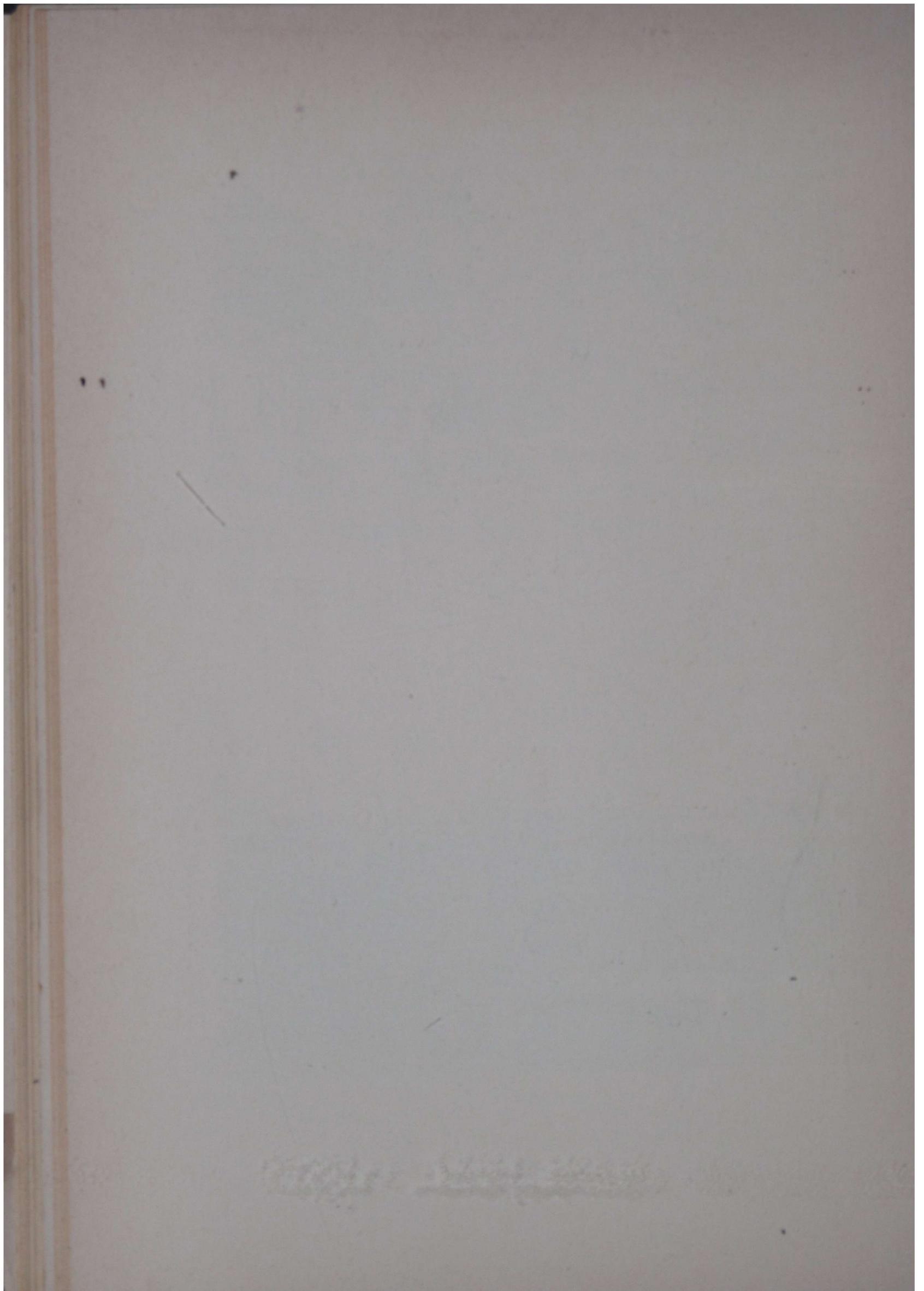


Fig. 5



Fig. 6





LAS PIEZAS EGIPCIAS DEL
MUSEO ETNOGRAFICO DE BUENOS AIRES
(Segunda parte)

VI.- LAS ESTATUILLAS

por Perla Fuscaldo

*

La religión popular durante el Imperio Nuevo y sobre todo durante la Baja Época se caracterizó por la adoración a dioses grotescos y a genios familiares que protegían a los hombres de accidentes y enfermedades, de los ataques de animales dañinos y demás fuerzas adversas. Los dioses poseían fuerzas mágicas y sus representaciones conservaron sus poderes sobrenaturales. De allí que figuren representados en estatuillas usadas como amuletos -en forma de collares, pulseras y colgantes-, en la decoración de objetos de uso cotidiano, en estelas y en la decoración de las casas. El mismo carácter mágico tienen los signos jeroglíficos que expresan ideas abstractas como "vida" (*nḥ*), "prosperidad" (*ꜥḏ*), "salud" (*snb*), "belleza" (*nfr*), "estabilidad" (*ḏd*). Por medio de la plegaria era posible hacer descender la fuerza divina sobre la imagen del dios. Del mismo modo se podía cargar con esa fuerza a los amuletos por medio de ceremonias mágicas¹.

¹ Sobre los amuletos: WIEDEMANN, *Die Amulette der alten Ägypter*, 1901; REISNER, *Amulets*, 1907.

Representaciones de demonios y de animales aparecen ya sobre objetos del Imperio Medio conocidos como "varas mágicas", con la misma finalidad que presentan los amuletos de época posterior: la protección de su dueño o portador. Sobre una de ellas se consigna la siguiente inscripción:

"Palabras dichas por estas muchas figuras de amuletos: 'h_g mos venido a proteger a este niño Senbef-Osiris, que viva esté próspero y sano'².

Ha sido STEINDORFF³ el que ha sostenido que esas varas son en realidad cuchillos mágicos, talismanes en forma de armas, usados sobre todo por mujeres y niños para protegerse de todos los malos poderes que puedan rodearlos⁴.

Entre las divinidades que más adeptos han tenido en el pueblo egipcio durante el Imperio Nuevo y la Baja Época encontramos a Tueris, Horus Niño, Shed, las Siete Hathores, Bes y Pataikos. Tueris, la diosa protectora de las mujeres grávidas, es una figura híbrida que combina cuerpo de hipopótamo, cabeza de cocodrilo, patas de león y brazos humanos, con manos que sostienen el signo 'nh⁵. Horus

² SHORTER, *A magical Ivory*, en *JEA* XVIII, part I-II (1932), lám. 1.

³ En *Journal of the Walter Art Gallery* IX (1948), pág. 41 (citado por VANDIER, *La religion égyptienne*, 1949, pág. 229 y sig.)

⁴ Sobre las "varas mágicas": BONNET, *Reallexikon der Religionsgeschichte*, 1952, s. v. "Zauberstab".

⁵ Su representación en una estatuilla del Museo de Berlín No. 10710, en BONNET; *op. cit.*, fig. 132.

Niño aparece en las llamadas "estelas de Horus sobre los cocodrilos", de pie sobre estos animales y apretando entre sus manos serpientes, escorpiones, leones y gacelas. Sobre su cabeza figura el grotesco rostro de Bes. Las inscripciones que acompañan la representación son fórmulas de carácter mágico contra los animales dañinos⁶. *Shed* es un dios sanador o salvador representado en amuletos y ex-votos como un joven que mata animales tifónicos, de pie en un carro de guerra⁷, con maza y arco frente a un gigantesco escorpión⁸ o sosteniendo el arco y las flechas, y con la cabeza de gacela sobre la frente sujeta por una cinta que cae sobre su espalda⁹. No se conocen representaciones de las *Siete Hathores*. Sólo aparecen mencionadas en los textos literarios de la época -como ser en el *Cuento del Príncipe predestinado*¹⁰ y en el *Cuento de los dos herma*

6 Su representación en la estela de Berlín No. 4434. Sobre el tema *DARESSY*, *Textes et dessins magiques*, 1903.

7 Amuleto del Museo de Berlín No. 8920, en *BONNET*, o. p. cit., fig. 164.

8 Representación sobre una pequeña estela encontrada en El Amarna. *PEET* y otros, *The City of Akhenaten*, part I, 1923, pág. 96 y lám. XXVIII, 4.

9 Fragmento de ex-voto proveniente de Deir el-Medina. Sobre el reverso figura el dios asiático Hurun (*SAUNERON*, *Deux mentions d' Houron*, en *Rev. Eg.* VII, 1950, pág. 122). La escena se complementa con otra similar encontrada en el mismo sitio (*ibidem*, pág. 122-123).

10 Texto jeroglífico editado por *GARDINER*, en *Bibliotheca Aegyptiaca* I, y traducción en *LEFEBVRE*, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949.

nos¹¹ - con el carácter de diosas del amor que predicen la suerte del recién nacido.

No sólo se busca la protección de los vivientes sino que también se los utiliza para los muertos. Así vemos el fuerte contenido mágico que toman los libros funerarios del Imperio Nuevo: el *Libro de los Muertos*, el de *Los Dos Caminos*, el del *Amduat*, el *Libro de las Puertas* y el de *Las Cavernas*¹², y los muchos amuletos que se colocaban sobre la momia -el escarabajo del corazón, los dos dedos, el halcón, el pilar *gd*, etc. La posición de los mismos entre las bandeletas de la momia se mantiene sin alteraciones desde el Imperio Nuevo hasta la Época Tardía¹³.

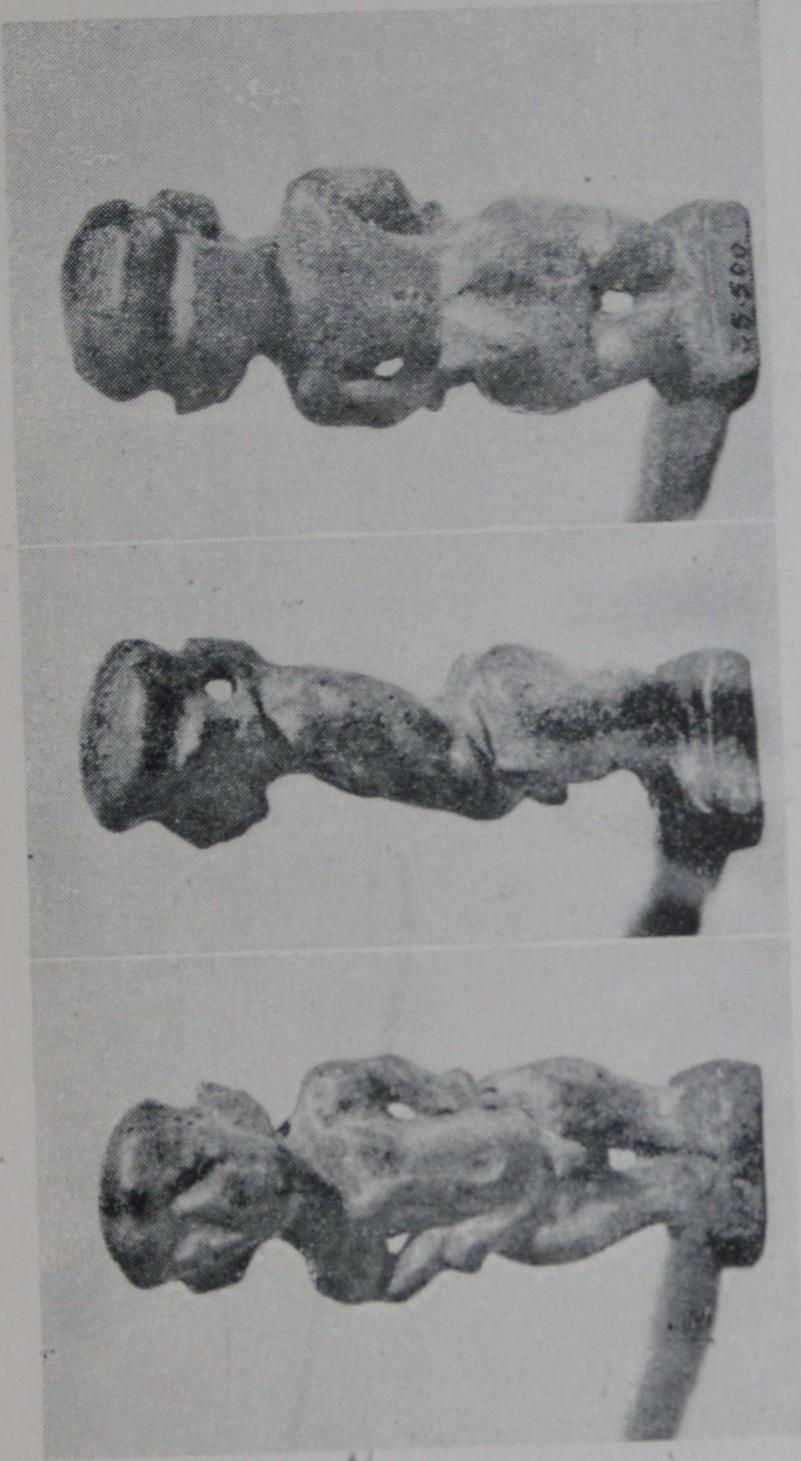
El Museo Etnográfico posee tres amuletos: dos Pataikoi y una estatuilla de Bes.

El *Pataikos* (ME 35-500) del Museo (lám. I) es de faïence y mide 4,5 cm de altura. El dios está representado como un enano desnudo, con piernas cortas y arqueadas, nalgas voluminosas y manos apoyadas en la cintura. La parte superior de la cabeza es chata. El orificio que tiene en la nuca indica que se usaba como colgante. La pieza no tiene inscripciones.

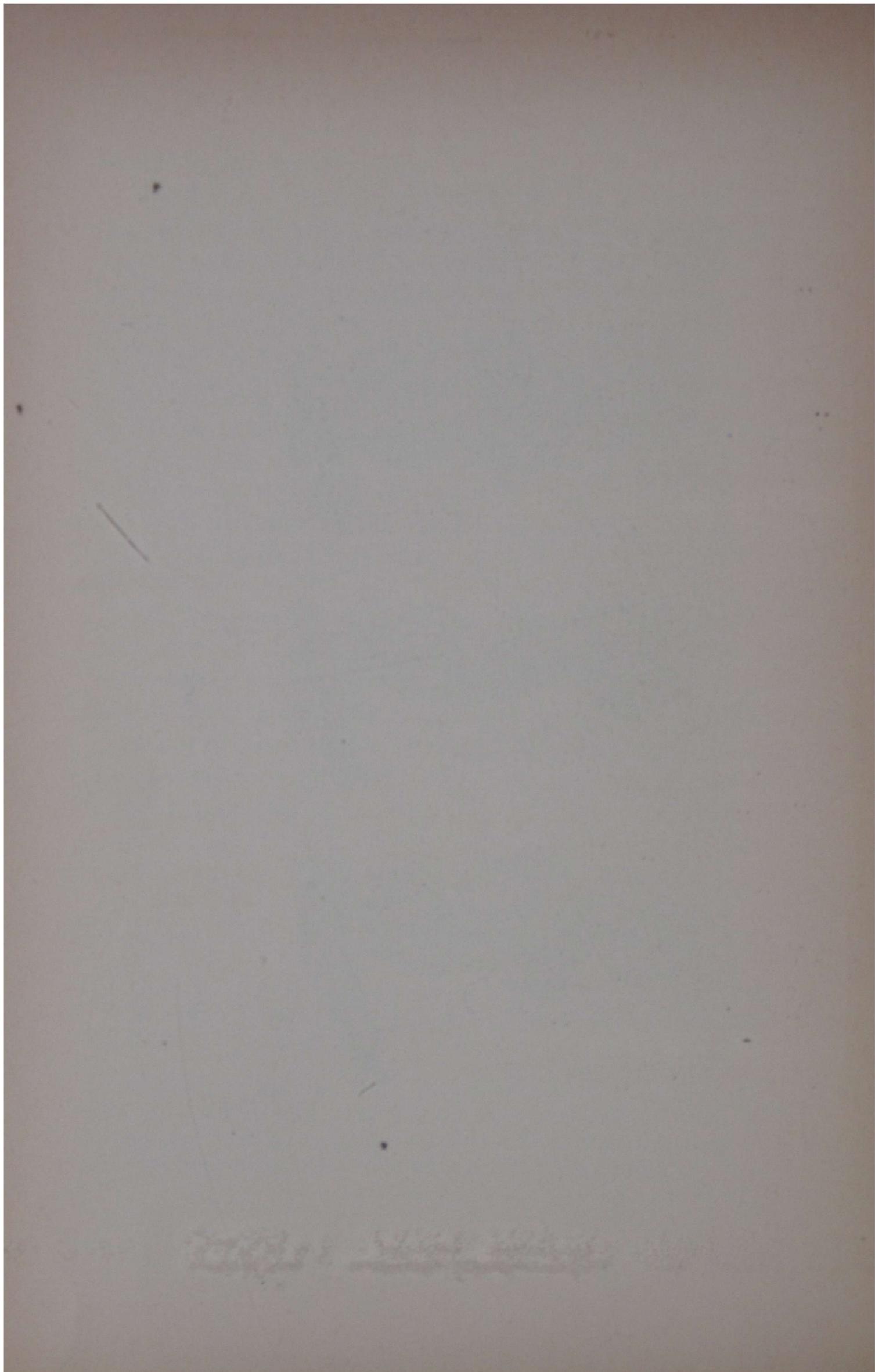
11 *Ibidem*.

12 Sobre su contenido, ediciones y comentarios, véase RO SENVASSER, *El papiro funerario de Khonsu-Thot (frag. 273)* en *RIHAO* 1, 1972, pág. 20 y sig.

13 SHORTER, *A Note on Some Funerary Amulets*, en *JEA* XXI, part II (1935), pág. 170 y sig. El Museo del Instituto de Egiptología de Upsala tiene en exposición una momia con los amuletos colocados sobre las bandeletas.



Lám. I



Del otro *Pataikos* se conservó solamente la cabeza (lám. IIa). Es de piedra, muy desgastada, y mide 1 cm de altura. La parte superior de la misma es chata y tiene un orificio en la nuca para usarlo también como colgante.

Las estatuillas de *Pataikos* comienzan a aparecer en Egipto durante el Imperio Nuevo, pero en su mayor parte datan de época posterior. En general *Pataikos* está representado como se muestra en la pieza del Museo, como un enano con rostro humano, sin barba ni cola¹⁴. En algunos casos presenta variantes como ser un escarabajo sobre la cabeza¹⁵, de pie sobre cocodrilos y estrangulando serpientes con las manos¹⁶ o bien en formas más complejas como es el caso de una figurilla con la representación de Sekhmet detrás, protegiendo con sus alas al genio enano; de pie éste sobre dos cocodrilos con un halcón posado en cada hombro¹⁷.

El nombre *Pataikos* que se le ha dado a esta divinidad proviene de su vinculación con Ptah. La existencia de esta vinculación la podemos inferir de dos hechos: las inscripciones que llevan algunas estatuillas y un relato conservado por Heródoto. LANZONE ha reproducido en su *Dizionario de mitologia egizia*¹⁸ dos piezas que representan a

14 LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, 1881-1886, lám. XCIX, 3.

15 *Ibidem*, lám. XCIX, 1 y 4, este último un amuleto de faïence del Museo Británico.

16 *Ibidem*, lám. XCVIII, 1.

17 *Ibidem*, lám. C, 3-4.

18 Lám. XCIX, 2 y XCVIII, 1, esta última una pieza del Museo de Nápoles.

un genio enano y deforme que lleva el nombre de Ptah-Sokar y de Ptah-Sokar-Osiris respectivamente. Ambos nombres son formas combinadas del dios menfita Ptah¹⁹. El hecho de que así lo designasen los egipcios indica que lo consideraban relacionado con Ptah. Muchas representaciones de Pataikos son anepigráficas, pero si la figura que reproducen es la misma debemos admitir que se trata de este dios.

Heródoto (III, 37) transmite un relato que recuerda la visita de Cambises a Menfis. *Este rey -dice Heródoto- con la misma impiedad penetró en el santuario de Hephaestos²⁰ y se rió mucho de su estatua. Tenemos que decir que esta estatua de Hephaestos es en todo semejante a los "pataikoi" de Fenicia, que los fenicios llevaban en la proa de sus trirremes; para quienes no hayan visto a los "pataikoi", les daré la siguiente indicación: se trata de la imagen de un enano...* En este relato se mezclan dos cosas distintas: el dios Ptah y el genio Pataikos. La estatua que estaba en el templo de Menfis era la de Ptah, el dios local, Hephaestos para los griegos, y no la del genio Pataikos, ya que este tipo de divinidades nunca tuvo culto en los grandes templos egipcios. No podemos admitir la posición de HOLMBERG²¹ quien sostiene que la estatua que menciona He-

19 Sobre la relación de Ptah con Sokar y Osiris: SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, 1949, pág. 124-147. En esta obra está reproducida una pieza del Museo Británico No. 36250 (fig. 19), que es un relieve de época ptolemaica donde figura un Pataikos con el nombre de Ptah.

20 El equivalente griego de Ptah.

21 *Op. cit.* pág. 183.

ródoto era probablemente una de las varias estatuas de Ptah en su templo de Menfis. Lo que debió provocar la risa del rey persa sería la representación del enano cuya figura describe Heródoto y que compara con figuras similares que llevaban los barcos fenicios. El hecho de que Heródoto los haya confundido, así como el nombre de Pataikoi que les da, es indicio de que existía para los egipcios una vinculación entre ambas clases de divinidades.

Ptah aparece en la religión egipcia como un dios artífice que tenía como ayudantes a hábiles artesanos. En el mismo caso encontramos entre los griegos a Hephaestos y los Kabiros²². De estos ayudantes de Ptah habrían surgido en el ámbito popular los Pataikoi, vinculados por los egipcios con Ptah o considerándolos como formas de Ptah²³.

La invocación sin nombre de un enano aparece en textos mágicos de fines del Imperio Nuevo. En la línea 223 de la estela de Metternich, que data de la dinastía XXX, se dice: *La protección de Horus es aquel enano que recorre los Dos Países del Occidente. Es asimismo la protección de todo enfermo*²⁴. BONNET (*op. cit.*, pág. 548) vincula a esta divinidad con Ptah. Su carácter de divinidad protectora está confirmado también por la comparación que hace Heródoto con los Pataikoi de Fenicia, cuya imagen, colocada en la proa de los navíos, protegía a los navegantes de los

²² ROSCHER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 2, s.v. "Pataikoi".

²³ BONNET, *op. cit.*, s.v. "Patāke".

²⁴ ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, 1923, pág. 96.

peligros del mar. Tenemos una representación de un enano en la proa de un barco fenicio sobre una moneda proveniente de Arad²⁵ y numerosas estatuillas de Pataikos encontradas en Fenicia, ya sea importadas de Egipto o bien hechas en el lugar²⁶.

El Museo Etnográfico posee una estatuilla de cerámica que representa a *Bes* (lám. II b), un ser híbrido, mitad humano y mitad animal, de 9 x 3 x 1 cm. Las patas y la cola son de león y la mitad superior del cuerpo es la de un enano con abundante barba rizada, que sostiene en la mano derecha un instrumento musical, posiblemente un tamboril o una pandeleta. BONNET²⁷ ha hecho una clasificación de los diferentes tipos de *Bes* basándola en los atributos. Un tipo es el *Bes guerrero* que figura blandiendo cuchillos; un segundo tipo es el *Bes que mata serpientes y otros animales tíficos* y un tercero es el *Bes músico*.

Al primer tipo pertenece el *Bes* de la época romana armado como un guerrero, con cuchillos, espada y escudo²⁸.

²⁵ PERROT-CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, III, 1885, pág. 292. Sobre los dioses protectores: ROSCHER, *op. cit.*, II, 2, s.v. "Megaloi-Theoi".

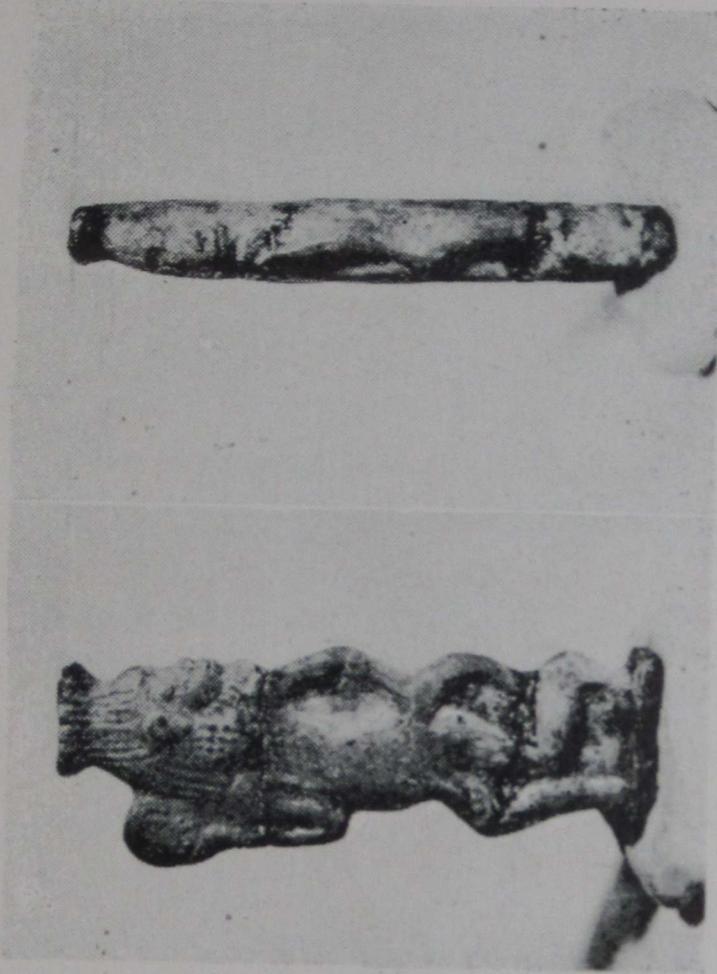
²⁶ Numerosas divinidades egipcias aparecen adoradas por los fenicios durante los siglos VII al III a.C. Así encontramos amuletos de Horus, Bes, Thot, Pataikos (MOSCATI, *The World of the Phoenicians*, 1938, pág. 137, 141, 165-167. Un amuleto encontrado en Cartago figura en la lám. 98).

²⁷ *Op. cit.*, s.v. "Bes".

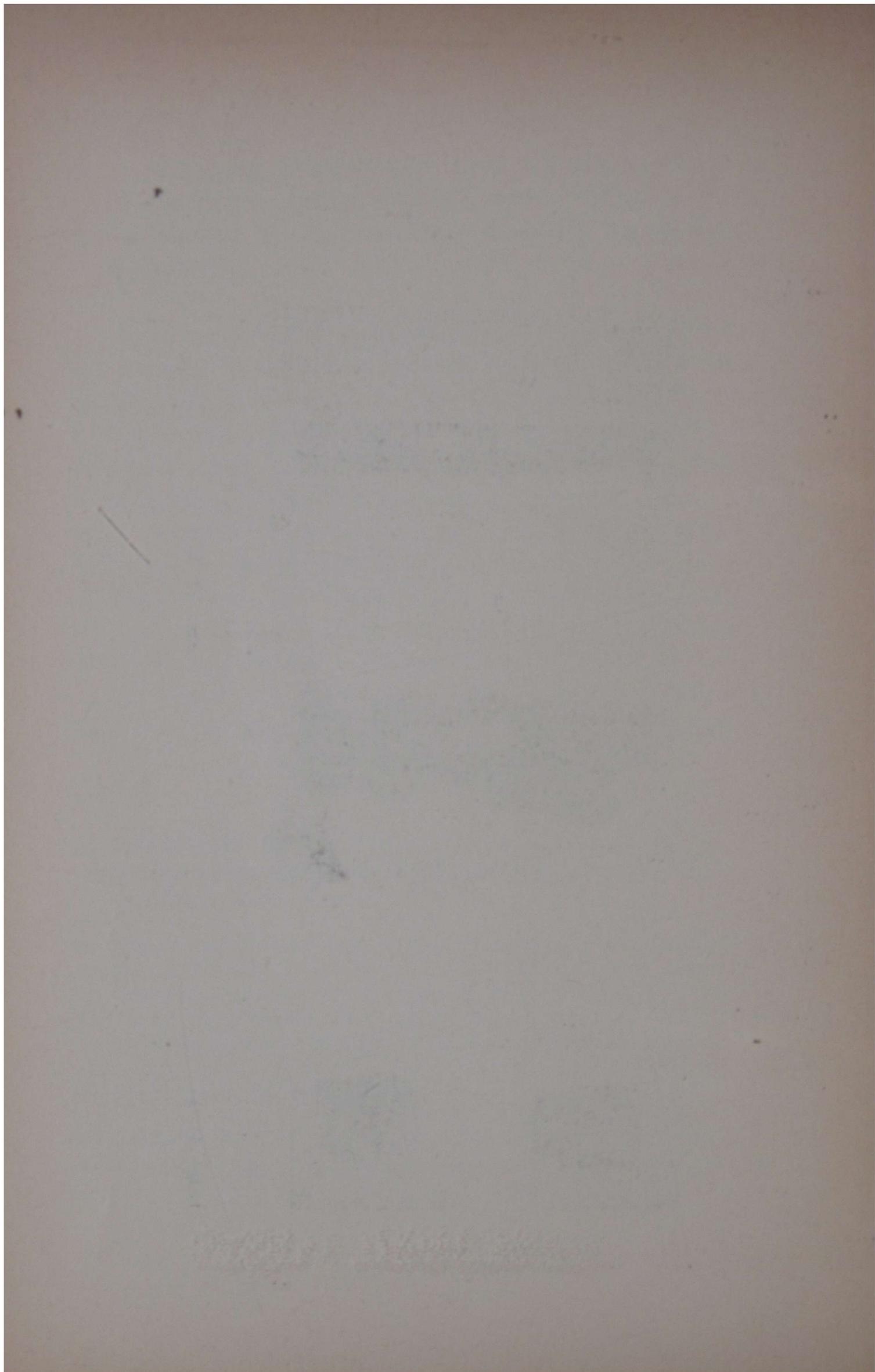
²⁸ LANZONE, *op. cit.*, lám. LXXVIII, 2. En la lám. LXXIX, 1, está representado un relieve de terracota, proveniente de



Lám. II a)



Lám. II b)



El segundo aparece sobre las "varas mágicas" del Imperio Medio²⁹ y el tercero incluye al Bes que lleva algún instrumento musical³⁰. Pero estos tres grupos no se pueden separar netamente. Los tres caracteres: Bes guerrero, Bes que mata animales tifónicos y Bes músico, se combinan en la misma divinidad. Siempre aparece como un ser que ahuyenta a los malos espíritus y mata a los enemigos. La música y el ruido que produce con los instrumentos musicales -lira, tamboril, flauta- es, precisamente, lo que espanta a esos malos espíritus, seres malignos representados por animales tifónicos (serpientes y gacelas) u otros peligros. Sin duda, esta idea de que la música ahuyenta a los malos espíritus es la que ha penetrado en el ritual de la iglesia cristiana copta, que ha incorporado al cristianismo elementos folklóricos orientales.

Para resguardarse de los poderes ocultos, su figura se encuentra representada sobre diferentes objetos de uso cotidiano: en mangos de cuchara³¹, en cabezales y ca-

El Fayum, donde Bes tiene una espada en la mano derecha y un escudo en la izquierda. En la estela del Museo de Berlín No. 8442, blande una espada por encima del tocado de altas plumas (*BONNET, op. cit., fig. 34*).

²⁹ Berlín No. 14207 (*BONNET, op. cit., fig. 199*). En Turín se conserva una figura de Bes con serpientes en una mano y un cuchillo en la otra (*LANZONE, op. cit., lám. LXXIX, 2*).

³⁰ Bes tocando la lira: Berlín No. 5666, en *ERMAN, La religion des égyptiens, 1937, fig. 55*.

³¹ Museo Británico No. 5954 y 5053 (*FREDERIQ, The Ointment Spoons in the Egyptian Section of the B. M., en JEA XIII,*

mas³², en mangos de espejos y en la decoración de las cascas³³.

En su carácter de dios protector figura también como protector del parto³⁴, momento en que -según Bonnet³⁵- se teme la intervención del poder enemigo, y como guardián del recién nacido³⁶. Con este carácter está junto con Tueris en el "Pórtico del nacimiento" del templo de Deir el Bahari, presidiendo el nacimiento de Hatshepsut³⁷ y decora los capiteles de los mammisi (lugar de nacimiento) junto a los templos ptolemaicos, como en Dendera, Edfu y Philae³⁸.

El poder protector también se manifiesta por medio de las alas desplegadas con que aparece en la estela de Met-

part I-II, 1962, lám. VII). En el mango de la primera, Bes está representado con las piernas arqueadas, orejas de animal, pelo y barba enmarañada y la lengua colgando. En el de la segunda, lleva el signo sꜥꜥ y una maza.

³² En el cabezal del Museo de Turín tiene la lengua colgando, las orejas salidas, corona de plumas y tupida barba (LANZONE, *op. cit.*, lám. LXXXIII, 3).

³³ En especial en Deir el Medina (BADAWY, *A History of Egyptian Architecture*, III, 1968, pág. 66-67).

³⁴ L. D., IV, 82.

³⁵ *Op. cit.*, pág. 105.

³⁶ L. D., I.V., 65 y 85.

³⁷ NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari*, part II, lám. LI.

³⁸ DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 1958.

*ternich*³⁹ y en una estatuilla del Museo de Turín⁴⁰. Su máscara se encuentra sobre la cabeza de Horus Niño en la *Estela de Horus sobre los cocodrilos*, con la misma finalidad⁴¹. También tuvo el carácter de un dios de la fertilidad cuando aparece representado como Bes itifálico, como es el caso de un bronce del Museo del Louvre⁴².

Bes, por su figura y por su carácter, puede compararse con los sátiros de la mitología griega, que aparecen tanto en la religión griega antigua como en la literatura desarrollada en torno a temas folklóricos. Figuran como seres semi-divinos o daimones, mitad hombre y mitad bestia, con patas de cabra, orejas puntiagudas y cuerpo hirsuto. Son genios de la fertilidad, que se consagran a la danza y a la música, que integran el cortejo de Dionisio y aparecen en las representaciones sacras. Su papel es desempeñado por los oficiantes que visten trajes de sátiro con el objeto de recrear el ciclo de la vida⁴³.

**

Se da el nombre de *ushebti* a una estatuilla que repro

39 LANZONE, *op. cit.*, lám. LXXXI.

40 *Ibidem*, lám. LXXX, 1-2.

41 Berlin No. 4434, en ERMAN, *op. cit.*, fig. 28.

42 LANZONE, *op. cit.*, lám. LXXXX, 3-4.

43 Sobre los sátiros en el arte y la literatura: ROSCHER, *op. cit.*, s. v. "Satyros"; HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. "Satyrs".

duce la figura de un muerto momificado, con los brazos cruzados, sobre el pecho, sosteniendo en las manos la azada y el pico y el costal que cuelga sobre el hombro. Se lo colocaba en las tumbas, como parte del ajuar funerario, dentro de un ataúd de forma antropomorfa⁴⁴ o rectangular⁴⁵. Aparece esporádicamente durante el Imperio Medio, pero su uso se generaliza desde el Imperio Nuevo, como parte de la profusión de amuletos que necesita el muerto.

La función del ushebti está indicada por las inscripciones que suelen llevar y por los instrumentos de trabajo (azada, pico y costal). Las inscripciones corresponden al capítulo VI del *Libro de los Muertos*, cuyo texto hace alusión al hecho de que si el muerto es llamado a realizar las tareas que se llevan a cabo en el mundo inferior -cultivar los campos, regar las riberas, transportar arena en barca del lado oriental al occidental- el ushebti reemplazará al muerto en el cumplimiento de las mismas.

Se trata, pues, de un servidor del muerto, un sustituto del muerto en la realización de los trabajos en el otro mundo. Sostiene *ERMAN*⁴⁶ que el muerto temía encontrar enemigos en el más allá que pudieran incitar a su ushebti a no realizar las tareas asignadas a su poseedor, basándose en la inscripción de una de estas estatuillas conservadas en el Museo de Berlín, cuyo texto es el siguiente: "No obedezcas más que al que te ha hecho, no obedezcas a su e

44 Museo del Louvre E 115.

45 Museo del Louvre E 9943.

46 *Op. cit.*, pág. 320.

nemi go". El número de ushebti que se colocaba en la tumba fue en aumento hasta llegar a 365, uno para cada día del año, con asignación del día que correspondía a cada uno. *ERMAN*⁴⁷ menciona un ushebti del mismo museo, No. 7242, donde figura el día que le corresponde trabajar: "*Día 1 del 3er. mes del invierno*". No sólo los reyes llegaron a tener 365 ushebti en su tumba -como los de la tumba de Tutankhamon que se conservan en el Museo del Cairo- sino también los particulares.⁴⁸

El ushebti no es el único servidor que se encuentra en las tumbas. Ya desde el Imperio Antiguo aparecen figurillas de servidores en algunas tumbas menfitas, hechas de piedra, que representan a una o dos personas trabajando: músicos, alfareros, cerveceros, etc.,⁴⁹. Estas se multiplican durante el Imperio Medio formando modelos completos, en madera polícroma -jardines, escenas de pesca, establos, tropa⁵⁰- y aparecen las "concubinas del muerto"⁵¹.

*BORCHARDT*⁵² sostuvo que originariamente los ushebti

47 *Uschebtis mit Daten*, en *ZAS* 44 (1907), pág. 131.

48 Ushebti encontrados en una tumba de época tardía (*RUBENSOHN und KNATZ, Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir el Mälāq im Jahre 1903*, en *ZAS* 41 (1904), pág.8).

49 *VANDIER, Manuel d'archéologie égyptienne*, III, 1958, pág. 92-98 y lám. XXXVI y sig.

50 *WINLOCK, Models of Daily Life in Ancient Egypt*, 1955.

51 *DESROCHES-NOBLECOURT, "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire*, en *BIFAO* LIII (1953), pág. 42-44.

52 *Einiges über die Todtenstatuetten*, en *ZAS* 32 (1894), pág.

no eran servidores del muerto, sino representaciones de éste necesarias para el caso de que el cuerpo del muerto fuera destruido, como lo eran los bustos de la dinastía IV encontrados en los mastabas de Giza, las estatuas en las estelas puerta falsa o las colocadas en el serdab en el Imperio Antiguo. Es decir que se trataría de un sustituto del cuerpo del muerto⁵³. Pero si fue así en su origen, desde el momento en que llevan consignado el capítulo VI del *Libro de los Muertos* su carácter cambió: el ushebti se transformó en un servidor del muerto⁵⁴.

Los ushebti se siguieron utilizando durante la época amarniana, pero su carácter se modifica por los cambios producidos en la religión como consecuencia de la reforma de Akhenaton⁵⁵. Los ushebti encontrados en El Amarna

116-117.

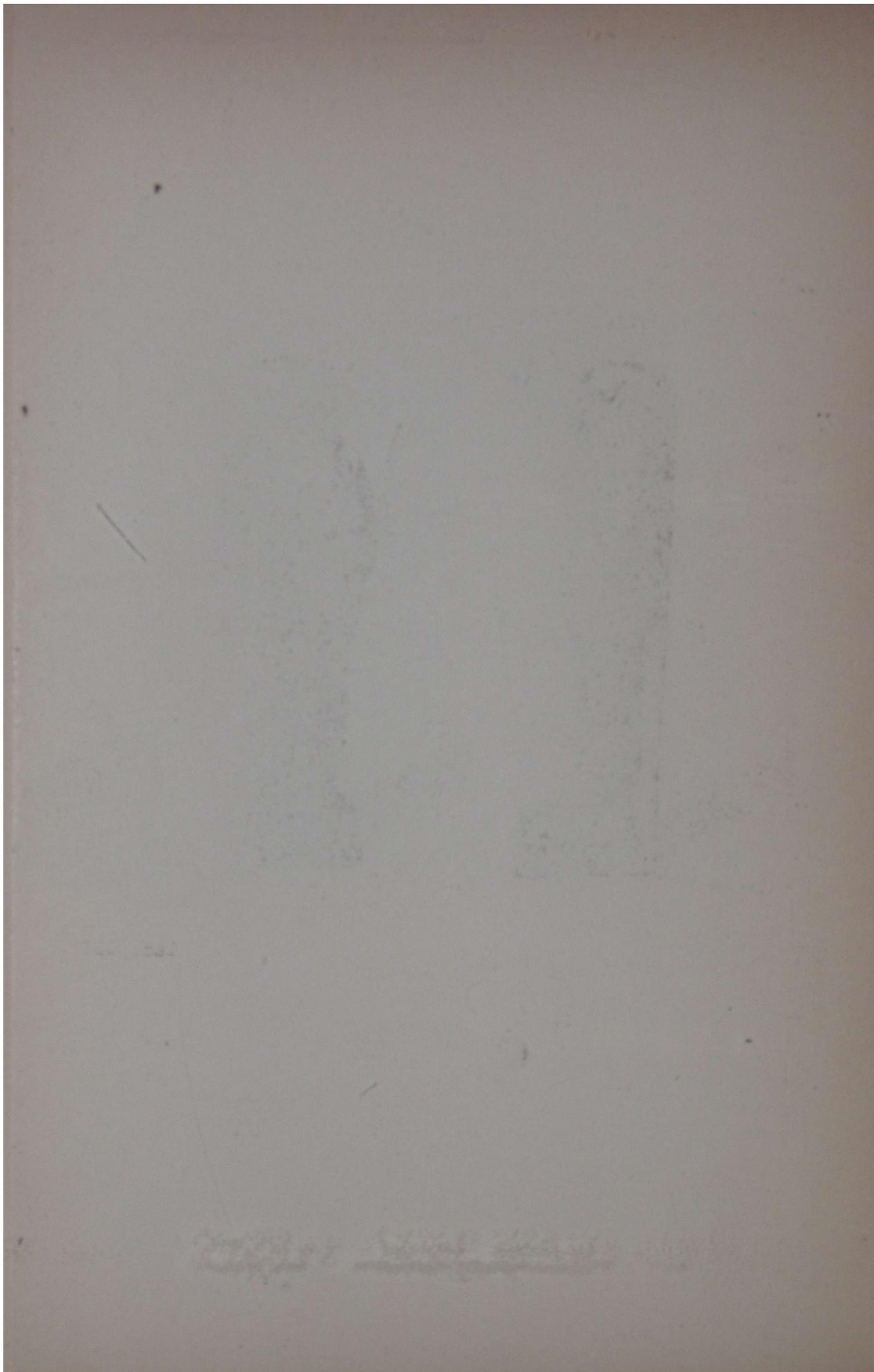
53 PETRIE, *Shabtis*, 1935, pág. 2-3.

54 Sobre la evolución de la forma de los ushebti y de sus inscripciones: PETRIE, *op. cit.*, *passim*.

55 La reforma amarniana suprime el culto de los muertos relacionado con Osiris y el mundo inferior. El muerto reside en su tumba, en las colinas rocosas que rodean la nueva capital, Akhetaton, y despierta cada mañana al levantarse el sol. Se siguen practicando los viejos ritos: la conservación del cadáver por medio de la momificación, el uso de los vasos canópicos para guardar las entrañas, las ceremonias de apertura de la boca, la nariz y los ojos, el ajuar funerario incluyendo los ushebti, las ofrendas funerarias, etc. Pero ahora es Aton a quien se invoca en las fórmulas de ofrenda para que conceda al muerto la posibilidad de renacer diariamente con los rayos del sol y adorar al Disco Solar; y es Nefertity, uno de los Tres Poderes, la que aparece representada en los ángulos del ata-



Lám. III



proviene de la tumba del rey hereje y de un taller delante del gran templo de Aton⁵⁶. La fórmula usual durante este período es la siguiente: "Ofrenda que da el rey al Aton viviente, que hace brillar la tierra con su belleza, para que dé dulce brisa del norte, larga duración de vida en el excelente Amenti, presentes de agua fresca, vino y leche en la mesa de ofrendas de su tumba, para el ka de NN⁵⁷."

Ushebti de Pa-di-Neith

Ushebti (lám. III) de piedra, de 11 x 4 x 3 cm, con restos de esmalte sobre la cabeza y el cuerpo. La figura, que representa a un muerto momificado con los brazos cruzados sobre el pecho, está colocada sobre un pedestal y adosada a un pilar. En la mano derecha sostiene una azada y en la izquierda un pico, ambos esculpidos en bajo relieve, y sobre el hombro izquierdo lleva inciso el costal. Las seis líneas de inscripciones horizontales sobre la figura y una vertical sobre el pilar dorsal, hechas en relieve en hueco, son de difícil lectura y reproducen el capítulo VI del *Libro de los Muertos*. La peluca es lisa y cae sobre la espalda, con dos mechones sobre el pecho, dejando las orejas al descubierto. La barba está trenzada.

úd como figura protectora del muerto. Sobre la religión de El Amarna: A. ROSENVASSER, *La religión de El Amarna*, 2a. ed., 1973 (Colección Estudios No. 6).

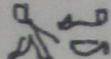
⁵⁶ PETRIE, *Tell el Amarna*, 1894, pág. 17-18; de WIT, *Une tete d'oushebti d'Aménophis IV au Musée du Cinquantenaire*, en *Ch. d'E.* XL, No. 79 (1965), pág. 20 y sig.

⁵⁷ PETRIE, *Shabtis*, pág. 9.

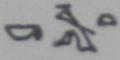
línea 2:

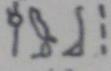
- a) en vez de "ms n" ("nacido de") usa la expresión "irt n" ("engendrado por") delante del nombre de la madre.
- b) el signo que sigue al nombre de Neith-iker no se puede determinar; el próximo podría ser  ("pr"); tal vez se trate de la expresión "señora de la casa" (?).

línea 4:

- a)  por 

línea 5:

- a)  variante de 
- b)  forma abreviada por , expresa futuro (GAR DINER, *Egyptian Grammar*, parágrafo 436).

La inscripción sobre el pilar dorsal presenta algunos signos de clara lectura como  y  al comienzo y los tres últimos  . No veo cuál puede ser la significación de las palabras del medio.

Por las características que presenta el ushebti -la base, el pilar dorsal, la pica, la barba trenzada, el estilo del rostro- y por el nombre del dueño (Pa-di-Neith⁵⁸) y de su madre (Neith-iker⁵⁹), es de época tardía (dinastía XXVI, 663-525):

Ushebti (lám. IV a)

Ushebti femenino de piedra, que mide 10 x 4 x 2,5 cm. La talla es tosca y sin detalles; dos azadas, una en cada mano, el costal que cuelga sobre la espalda y la vincha

⁵⁸ P. N. I, pág. 124.

⁵⁹ P. N. I, pág. 181.

que sujeta el cabello están pintadas de color castaño, lo mismo que la inscripción vertical de la parte delantera de la estatuilla. El nombre del muerto es ilegible. Sólo figura su calidad de Osiris.

El estilo de la figura permite atribuir este ushebti a la dinastía XXI ⁶⁰.

Ushebti (lám. IV b)

Ushebti de piedra, perteneciente a una mujer, que mide 5 x 3,5 x 2 cm en el estado actual, habiéndose roto la parte inferior de la figura. La talla está apenas esbozada y no tiene inscripciones. Por su estilo la estatuilla podría pertenecer, tal vez, a la dinastía XIX ⁵¹.

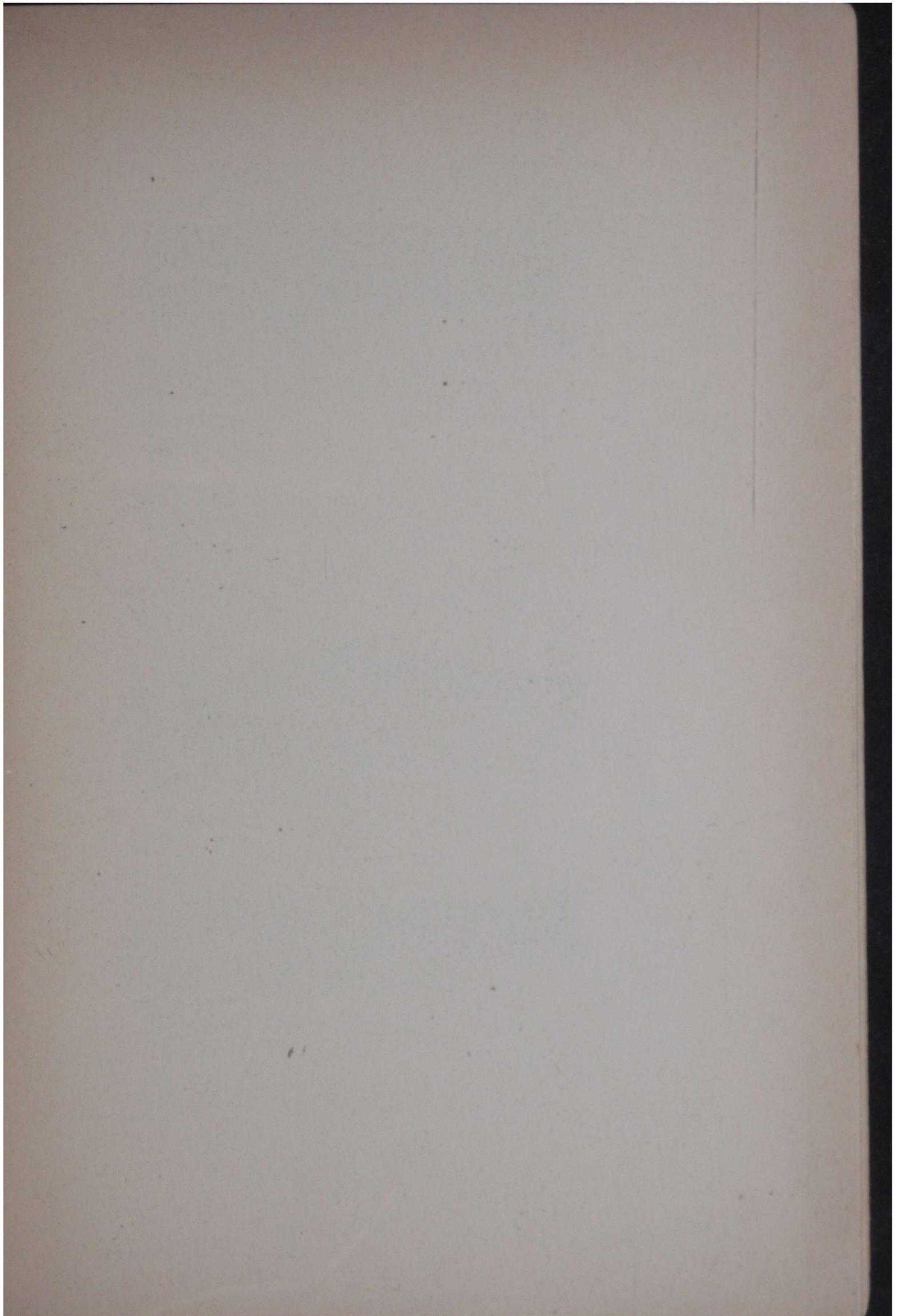
Fragmentos de ushebti

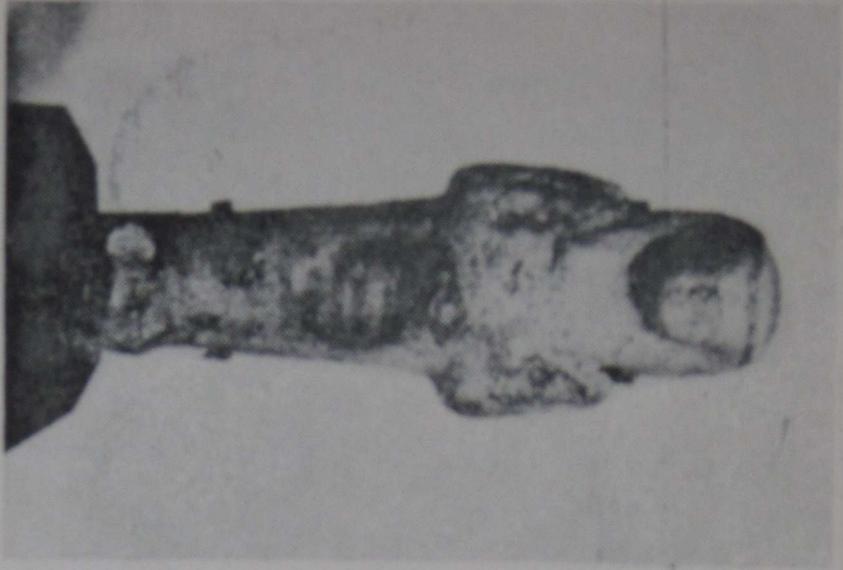
Lám. V a: *ushebti* de piedra esmaltada que mide en su estado actual 5 x 3,5 x 2 cm. Se puede ver parte de la barba trenzada, el pilar dorsal y la inscripción jeroglífica vertical muy borrosa.

Lám. V b: *ushebti* de piedra esmaltada que mide en el estado actual 6,5 x 3,5 x 2 cm. Quedan rastros de la barba parte de las dos azadas en relieve, el pilar dorsal y una inscripción vertical en la parte delantera de la figura, donde sólo es legible *ḥ* *ḥ*.

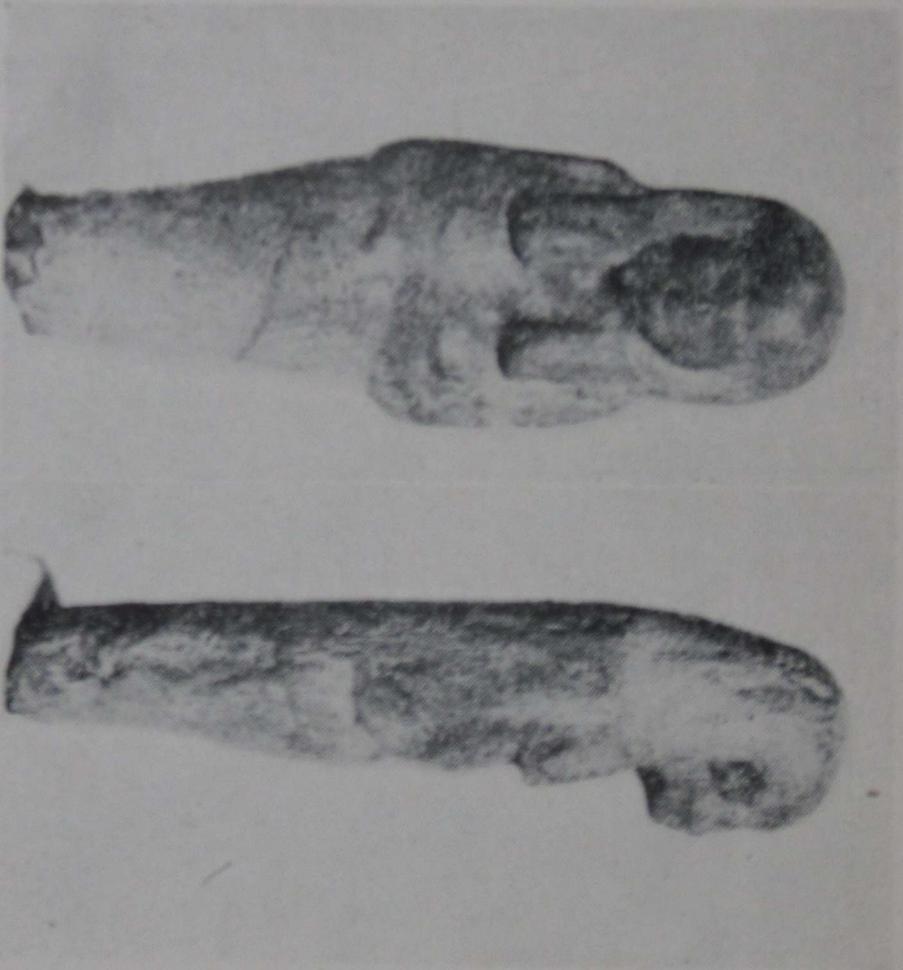
⁶⁰ Compárese con OIM 18052 y 9426 en ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead*, 1960, lám. CXXVI y CXXVII respectivamente, y con PETRIE, *Shabtis*, lám. XXXVI-XXXVIII.

⁶¹ Compárese con OIM 11753, en ALLEN, *op. cit.*, lám. CXX y con PETRIE, *Shabtis*, lám. XXXI-XXXIII.





Lam. IV a)



Lam. IV b)

Ushebti (lám. VI a)

Ushebti femenino de piedra esmaltada, de 8,5 cm de alto. Tiene los brazos cruzados sobre el pecho con los puños cerrados indicando que sujetaba los instrumentos de trabajo que posiblemente estuvieran pintados aunque no se han conservado. Una vincha pintada de color castaño que termina en dos cintas sujeta la peluca. Esta cae sobre el pecho dejando las orejas al descubierto. No tiene inscripciones. Época tardía.

Ushebti (lám. VI b)

Ushebti que representa al muerto con los instrumentos de labranza grabados. La figura, muy tosca, está apoyada sobre un pedestal. Mide 7,5 cm de altura. Época tardía.

*
* *

Estatuilla de piedra (lám. VII) de 22 x 7 x 10 cm, que representa a una mujer sentada con las manos cruzadas sobre el pecho. Viste una larga túnica blanca que llega hasta los tobillos y lleva una peluca negra, lisa, que cae sobre la espalda con dos mechones sobre el pecho dejando las orejas al descubierto. El modelado de la figura es tosco, con los hombros caídos y el rostro alargado. El asiento es angosto y de respaldo bajo, pintado de color rojo con decoración en negro en las partes laterales. Puede tratarse de una estatuilla funeraria que formaba parte del ajuar del muerto o de un ex-voto colocado en algún templo. Trabajo de poca calidad.

H. SCHÄFER, que caracterizó el arte egipcio en varias

de sus obras⁶², plantea el problema de la estatuaria e n el *Apéndice a Ägyptische und heutige Kunst* de la siguiente forma: una estatua egipcia puede estar encarada desde cuatro puntos de vista cuando se la mira como dos pares de planos paralelos entre sí que se cruzan en ángulo recto con otros dos pares de planos también paralelos entre sí: anterior y posterior, lateral derecho e izquierdo. El escultor elige al esculpir la estatua uno de esos dos planos que se cortan en ángulo recto: frontal o lateral, el que se insinúe como más expresivo, careciendo siempre de movimiento giratorio. El escultor aplica lo que Schäfer llamó la "ley de dirección perpendicular" ("*Richtungsgeradheit*"): a un plano inicial frontal se le agregan los restantes, paralelos o perpendiculares. En el caso de la estatuilla del Museo, se eligió el punto de vista frontal; el torso forma un plano perpendicular con los muslos, los pies, las manos, el asiento y los parantes laterales del mismo; y un plano paralelo con las piernas, los brazos y el respaldo. Sostiene Schäfer que esta "ley de dirección perpendicular" ("*Richtungsgeradheit*") es diferente de la "ley de frontalidad" formulada por Lange, por la cual la estatua está dividida en dos mitades simétricas por un plano imaginario de adelante hacia atrás, que divide el cuerpo pasando por la cabeza, la nariz, la columna y el ombligo. La figura podrá inclinarse hacia adelante o hacia atrás, pero nunca lateralmente y no podrá girar. Las piernas siguen la dirección trazada por el tronco y la cabeza; los brazos y los

62 *Die Religion und Kunst von el Amarna*, 1923; *Ägyptische und heutige Kunst*, 1928; *Von ägyptischer Kunst*, 1930; *Amarna in Religion und Kunst*, 1931.

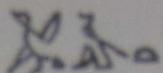
muslos se hallan más o menos perpendiculares respecto del plano del tronco. La simetría puede existir en la "ley de dirección perpendicular" ("*Richtungsgeradheit*") de Schäfer, pero respetando la posición de los planos, paralelos o perpendiculares al plano inicial. En la estatuilla de la lámina VI esa simetría se aplica, ya que la mitad derecha de la misma es simétrica con la izquierda. Si no estaría podría ser de la D. XVIII, salida de un taller provincial.

El Museo Etnográfico conserva dos *estatuillas de Osiris*, ambas de bronce, que miden 12,5 x 3,5 x 1 cm (lám. VIII) y 37 x 10 x 4 cm (lám. IX) respectivamente. En ambas Osiris está representado como un muerto momificado, con los brazos cruzados sobre el pecho, sosteniendo el látigo y el cayado, con la corona coniforme flanqueada por dos plumas y el ureus sobre la frente. Las dos estatuillas son toscas y la segunda ha perdido parte de la corona. No tienen inscripciones.

VII.- RESTOS DE UN ATAUD

por Perla Fuscaldo

El Museo Etnográfico conserva un ataúd muy deteriorado, hecho de madera de sicomoro, que mide 1,88 m de largo por 54 cm de ancho. De la decoración e inscripciones pintadas sobre tela que cubrían el exterior, sólo se han conservado algunos fragmentos. Sobre la tapa (fig. 2) se ven parte de las alas de una diosa, sin duda Nekhbet (frag. 3), un trozo de guarda con los signos  (frag. 4), restos de tela que ha perdido la pintura (frag. 1 y 5) y tres

signos jeroglíficos  (frag. 2).

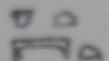
La fórmula de ofrendas, en jeroglíficos pintados muy elaborados, figura sobre un fragmento de 76 x 25 cm, sobre el lado derecho del fondo (exterior) del ataúd (fig. 1):



Fig. 1

di. s(n) : htp prt-hrw hnt t nhm sntr ihw ipds sntr kbhw
 ꜥiw nꜥm sꜥ [...] .. "Que ellos den una ofrenda funeraria,
 una invocación de ofrendas (consistente en) cerveza, pan,
 el vaso con aceite (?) nhm, incienso, ganado, aves, in-
 cienso, agua fresca, aliento, (cosa) dulce, bolitas (de na-
 trón)...⁶³..

Sobre el mismo lado del ataúd, otro fragmento conser-
 va los signos jeroglíficos .

El interior del fondo está decorado con temas funera-
 rios dibujados en amarillo sobre una base de brea. En el
 centro aparece la diosa Nut, de frente, con los brazos ex-
 tendidos hacia arriba y afuera y el cuerpo cubierto por
 un par de alas plegadas sobre la falda. Sobre la cabeza
 su nombre:  (sic) (fig. 3). En las partes laterales

⁶³ Al final de la fórmula de ofrendas conservada figura
 "sꜥ" por "ꜥi". La palabra "natrón" se ha omitido. Véase H.
 JUNKER, Giza, III, 1938, pág. 103.

encontramos tres escenas paralelas: arriba la diosa hipopótamo Tueris, que lleva un cuchillo en una mano y en la otra el signo s^3 ; abajo una pareja de divinidades leoninas; en el medio los hijos de Horus, divinidades protectoras de las entrañas del muerto -Hapi con cabeza de perro y Amsset con figura humana sobre el lado derecho, y Duamutef hieracocéfalo y Kebekhsenuf con cabeza de chacal sobre el izquierdo- (fig. 5 y 6).

El interior de la tapa conserva restos de una pintura hecha directamente sobre la madera, que representa al pilar dd como humano (fig. 4). De este símbolo de Osiris se puede ver aún la parte superior del pilar, los dos emblemas de la realeza -el látigo y el cayado- el ojo derecho de Osiris y la parte superior de la corona.

El Museo posee también un trozo de tela de lino, de 30 x 5 cm, con una inscripción jeroglífica vertical pintada y enmarcada por una guarda. Por las características de los jeroglíficos se trataría de un trozo de tela que cubría la tapa (exterior) del ataúd. El texto es el siguiente:

"Palabras dichas por el Osiris Shu, nacido de $Nw-h^3 -n-nbw -sfw.s (?)$,..."

Solamente es segura la interpretación de la primera parte del texto: $dd mdw i(n) Wsir Šw$. El nombre del muerto, Shu, no tiene el determinativo de persona que llevan los nombres propios ni el epíteto "justificado". Ranke⁶⁴ lo con-

64 P. N. II, pág. 111-113 y 119.

sidera de época tardía.

Por la representación de frente de la diosa Nut en el interior del ataúd y por el nombre del muerto, podemos considerar esta pieza como de época tardía.

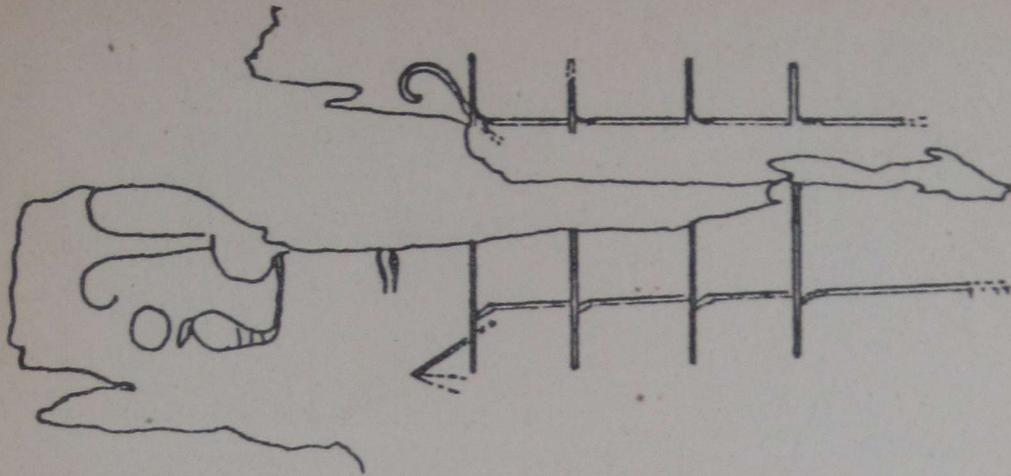


Fig. 4

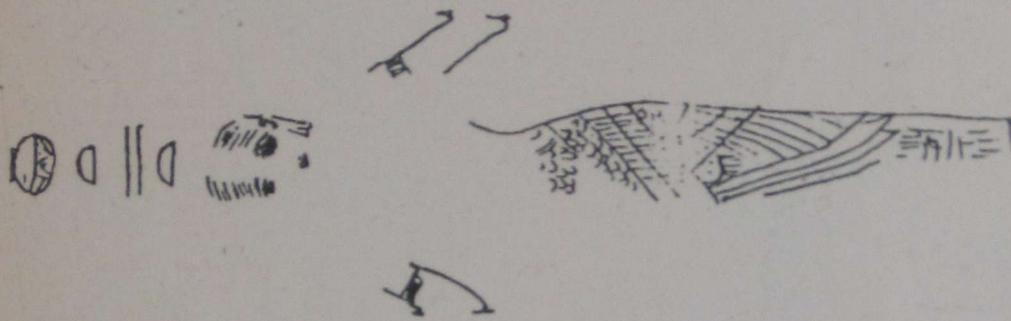


Fig. 3

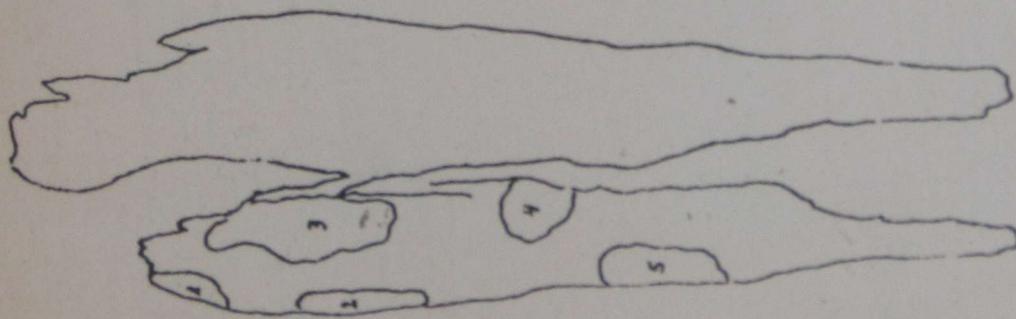


Fig. 2



Fig. 5



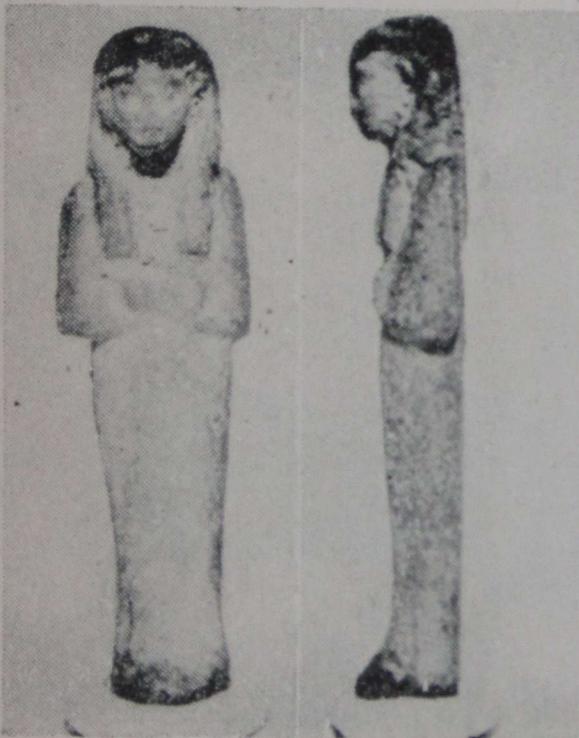
Fig. 6



Lám. V a)



Lám. V b)

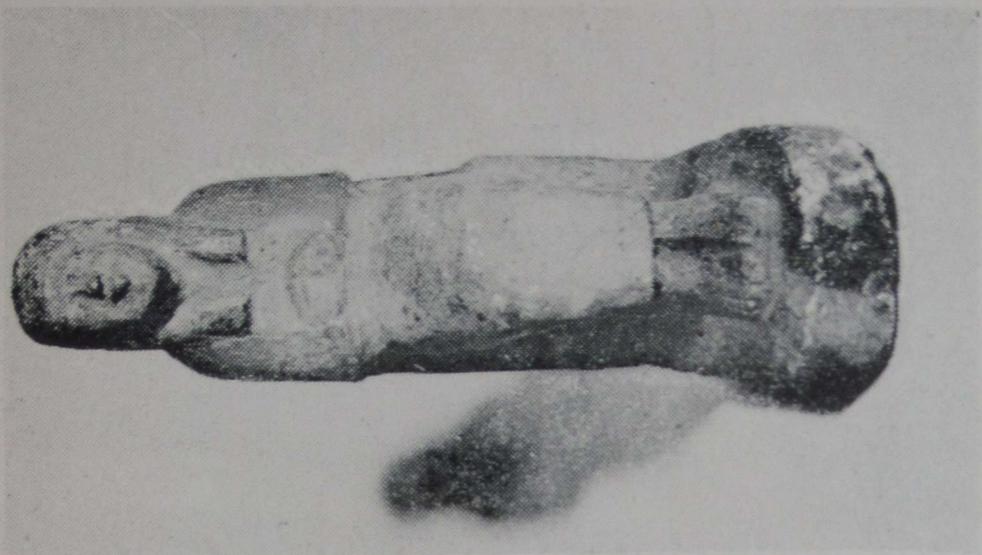


Lám. VI a)

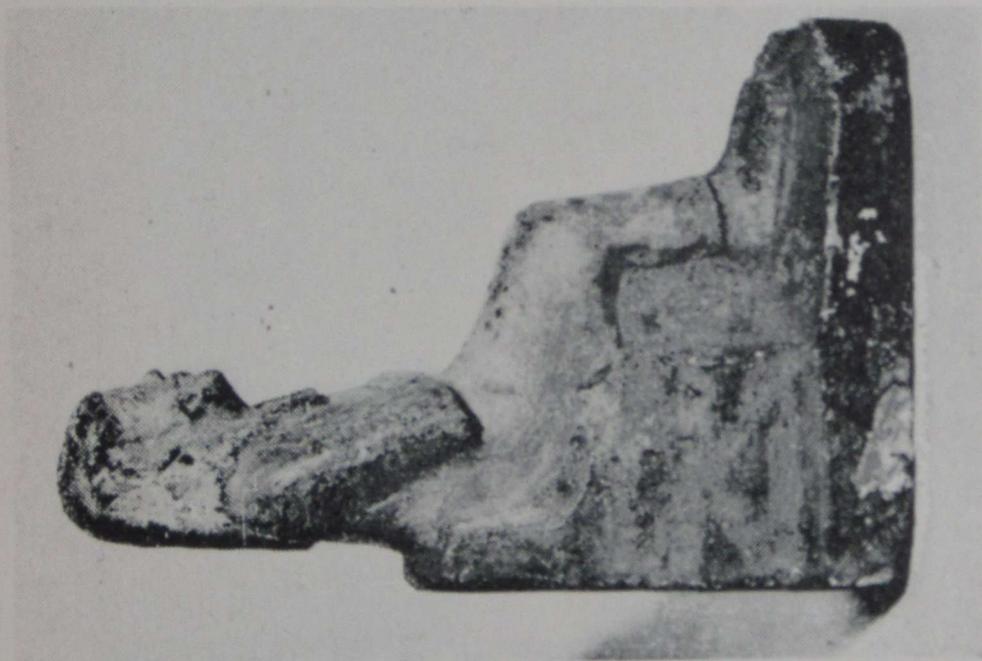


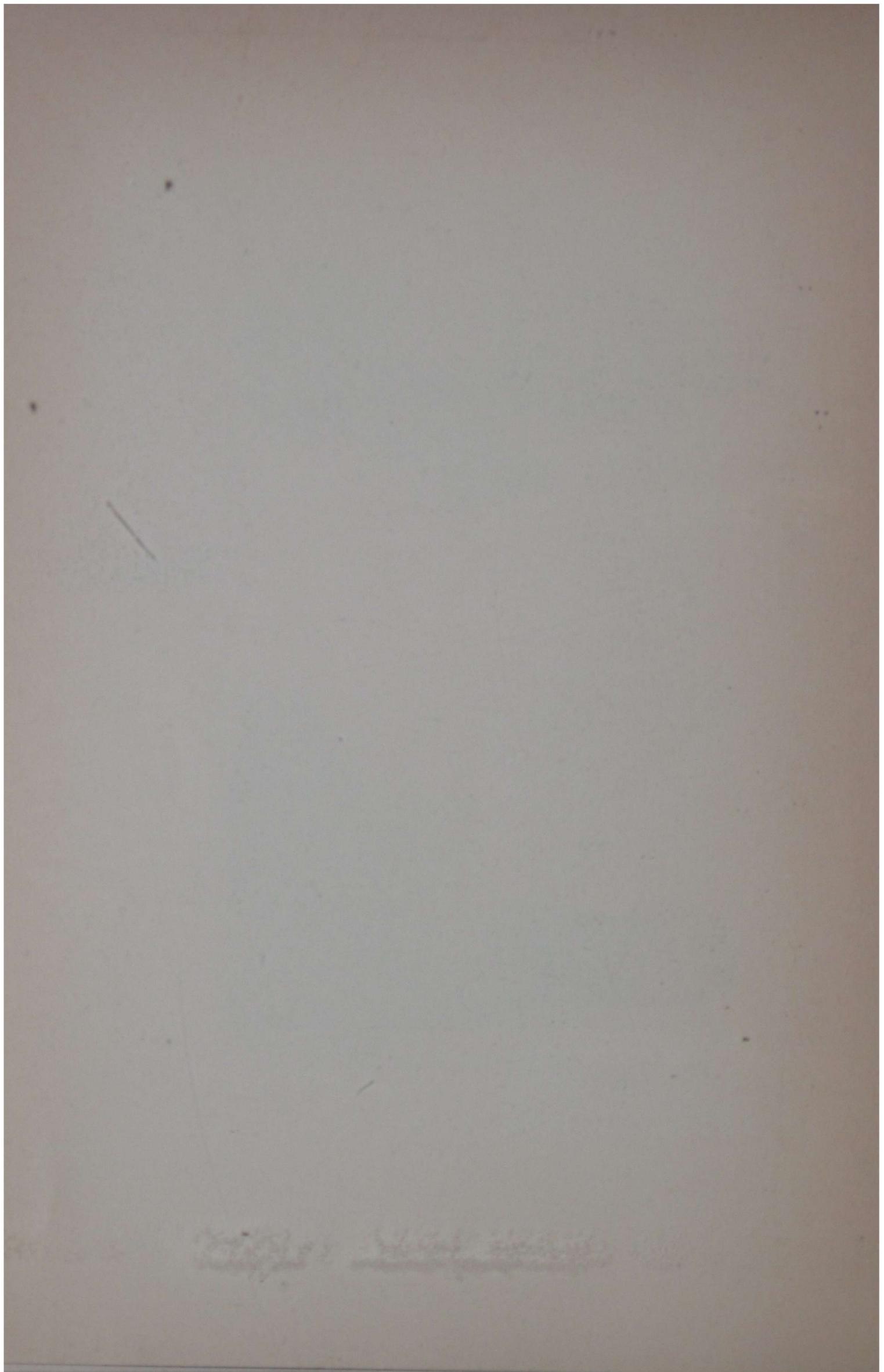
Lám. VI b)

2000 West 10th Street
Vancouver, B.C. V6P 3K1



Lám. VII







Lám. IX



Lám. VIII



LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1: Fragmento de tela con la fórmula de ofrenda.
- Fig. 2: Tapa del ataúd con la ubicación de los fragmentos de la decoración.
- Fig. 3: Figura de Nut en el interior del ataúd.
- Fig. 4: Pilar *dd* sobre el interior de la tapa.
- Fig. 5: Parte lateral derecho del ataúd con la representación de Tueris, Hapi y Anset.
- Fig. 6: Parte lateral izquierda del ataúd con la representación de Duamutef y de Kebekhsenuf.

Fotografías tomadas por el Gabinete de Audiovisuales de la Facultad.

LISTA DE LAMINAS

- Lám. I: Pataikos (ME 35-500).
Lám. II a): Cabeza de piedra de un Pataikos.
Lám. II b): Bes de cerámica.
Lám. III: Ushebti de Pa-di-Neith.
Lám. IV a): Ushebti femenino.
Lám. IV b): Ushebti femenino.
Lám. V a): Fragmento de ushebti.
Lám. V b): Fragmento de ushebti.
Lám. VI a): Ushebti femenino.
Lám. VI b): Ushebti femenino.
Lám. VII: Estatuilla de piedra.
Lám. VIII: Estatuilla de Osiris.
Lám. IX: Estatuilla de Osiris.

RECTIFICACION

En *Las divinidades asiáticas en Egipto. Reshep y Qadesh en Deir el-Medina* (en *RIHAO* 1, 1972, p. 123, nota 22) me había referido a la estela de la Gliptoteca de Copenhaguen (Æ IN 313) publicada por KOEFOED-PETERSEN (*Les stèles égyptiennes*, lám. 49 y p. 38), quien ha sostenido que la divinidad representada junto a Reshep y Qadesh es Min-Tammuz. Al estudiar la estela en base a la reproducción en la lám. 49 dije: "no hay nada en la estela que a sí lo indique". Pero al ver la estela en el Museo de Copenhaguen en agosto del corriente año, pude advertir que Koefoed-Petersen basa la identificación que hace de Min con el dios sirio de la vegetación, Tammuz, en la representación de este dios con rasgos asiáticos.

Perla Fuscaldo

FE DE ERRATA

En *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires (Primera parte) III. -El papiro funerario de Khonsu-Thot (frag. 2 y 3)* por A. ROSENVASSER (en *RIHAO* 1, 1972), p. 56, línea 8, se ha observado un error en la transliteración del frag. 3 del papiro. Donde dice *Wsr.f* debe decir *Wst.f*

En *La religión de El Amarna* (Colección Estudios No 6), pág. 7, línea 11, donde dice *visir* debe decir *heraldo*.

LISTA DE ABREVIATURAS

- AR : J. BREASTED, Ancient Records of Egypt, 5 vol., 1906.
- ASAE : Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Cairo.
- BIFAO : Bulletin de l'Institut d'archéologie Orientale, Cairo.
- BSFE : Bulletin de la Société Française d'Égyptologie, Paris.
- C. d' E. : Chronique d'Égypte, Bruselas.
- ERE : J. HASTINGS, Encyclopaedia of Religion and Ethics, 7 vol., 1928.
- HAT : O. BISSFELDT, ed., Handbuch zum Alten Testament.
- ICC : The International Critical Commentary, Edinburgh.
- IFAOC : Publicaciones del Institut Français d'archéologie orientale du Caire.
- JEA : Journal of Egyptian Archaeology, Londres.
- JNES : Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
- KAI : H. DONNER-W. RÖLLIG, Kanaanäische und Aramäische Inschriften, 3 vols., 1936.
- LÄR : H. BONNET, Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte, 1952.
- LD : R. LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, 1849-1859.
- MDIK : Mitteilungen des deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo.
- PM : B. PORTER-R. MOSS, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts and Painting, 7 vols., 1927-1952.
- PN : H. RANKS, Die Ägyptische Personennamen, 2 vols., 1935.

- RB : Revue Biblique, Paris.
- Rec. de trav.: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à la archéologie égyptiennes et assyriens, Paris.
- Rev. Eg. : Revue d'Égyptologie, Paris.
- RHLR : Revue d'histoire et de littérature religieuse, Paris.
- RIHAO : Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental, Buenos Aires.
- Urk. : Urkunden des ägyptischen Altertums.
- VT : Vetus Testamentum, Leiden.
- ZÄS : Zeitschriften für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig-Berlin.

1875

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO

Colección Estudios

- 1 PERLA FUSCALDO, *La dinastía IV en Egipto según Heródoto y la investigación moderna*, 1966
- 2 PERLA FUSCALDO, *La expresión s;R' en el protocolo de coronación de la dinastía IV*, 1966
- 3 PERLA FUSCALDO, *El arte de El Amarna según H. Frankfort*, 1967
- 4 ABRAHAM ROSENVASSER, *Kerub and Sphinx. More on the Phoenician Paradise (Ezekiel XXVIII)*, 1973
- 5 ABRAHAM ROSENVASSER, *Política y religión en la historia antigua de Egipto e Israel*, 1973
- 6 ABRAHAM ROSENVASSER, *La religión de El Amarna (2a. edición)*, 1973

F. C. ...
99-4392

13^{ls.}

Tiraje de 600 ejemplares. Impreso en
diciembre de 1973. 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.

