

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1982

180 174 e

180 174 e

180 174 e

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Edición de Buenos Aires

1952

1952

1952

Director: ...

Colaboradores: ...

... de ...

... de ...

... de ...

... de ...



REVISTA DEL

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

REVISTA DEL

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Director: ...

Colaboradores: ...

Publicación de los trabajos que se realizan en el Instituto de Historia Antigua Oriental en la Argentina

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

25 de Mayo 217, 3er. piso
1002 Buenos Aires, Argentina

Director: *Abraham Rosenvasser*

Colaboradores: *Perla Fuscaldo*

Ana Fund Patróon de Smith

Alicia Daneri de Rodrigo

Silvia Lupo de Ferriol

Lucía Gibaja

María Elena M. Z. de Zuretti

Liliana Echauz

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Director: *Abraham Rosenvasser*

Secretaria: *Perla Fuscaldo*

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

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1982

0
Revista de Historia Antigua Oriental
Instituto de Historia Antigua Oriental
Calle de la Universidad, No. 100
C. P. 04510, Mérida, Yucatán, México

Director: ...
Coordinador: ...
Editor: ...
Editorial: ...

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

...
...
...

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
RIHAO ISSN 0325-1209

ADVERTENCIA

Este volumen se ha impreso con un subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

ADVERTENCIA

Este volumen se ha impreso con un sistema de
Código Nacional de Identificación y de
Clasificación

INDICE

	Pág.
A. ROSENVASSER, <i>Acerca del génesis sumero según TH. Jacobsen, "The Eridu Genesis"</i>	9
A. ROSENVASSER, <i>Balaam, hijo de Beor en la Biblia (Números XXII-XXIV) y en Deir 'Alla</i>	19
PERLA FUSCALDO, <i>La medicina en el antiguo Egipto</i>	35
PERLA FUSCALDO, <i>El dios nubio Dedwn. Estado actual de los problemas</i>	61
ANA MARIA FUND PATRON DE SMITH, <i>Problemas de arqueología e historia del Irán antiguo (A propósito de una comunicación sobre el hallazgo de templos medos)</i>	103
DIANA ROCCO, <i>Los Habiru. Nuevos enfoques para un viejo problema</i>	113
Lista de abreviaturas	125

ACERCA DEL GENESIS SUMERO SEGUN TH. JACOBSEN, "THE ERIDU GENESIS" *

por ABRAHAM ROSENVASSER

Han pasado 110 años desde que George Smith, trabajando sobre algunos fragmentos traídos a Inglaterra por Rassam, escogió una tablilla de arcilla rota, sobre la que pronto leyó inconfundibles paralelos al relato bíblico del diluvio. Al hallazgo de esta pieza pronto siguieron tres duplicados y otros fragmentos menores. De ello estableció Smith que la parte primeramente encontrada era la undécima de una serie de 12 tablillas y que daba la historia de un gran héroe, "al que Smith llamaba Izdubar pero cuyo nombre ahora es leído Gilgamesh".

"Cuando Smith hubo traducido bastante de la tablilla como para hacer un relato coherente del diluvio como lo contaban los babilonios, leyó una comunicación sobre el tema ante la Society of Biblical Archaeology, en diciembre 3 de 1872. La reunión fue extensa y entusiasta. Sir Henry Rawlinson presidía, Smith presentó su traducción y el entusiasmo cobró cuerpo cuando el Dr. Birch señaló que el hecho tenía inmensa importancia para el estudio de la Biblia".

Lo que no se sabía entonces, pero se pudo establecer más tarde, es que la "*Epopéya de Gilgamesh*" es una obra compuesta con materiales varios reelaborados, buena parte de ellos de origen sumero. Es así que de la tablilla XI de la "*Epopéya de Gilgamesh*" con el relato del diluvio no se ha encontrado un texto acadio de narración independiente y sí sólo uno sumero. Esto sólo ocurrió en 1914, cuando Arno Poebel publicó y tradujo una tablilla de Nippur de la colección University Museum de Pennsylvania (Filadelfia).

El carácter compuesto de la "*Epopéya de Gilgamesh*" y el material de sus fuentes ha sido estudiado detenidamente por HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Oriental Institute of Chicago, 1945, pp. 11-16 y en los *Cahiers du Groupe François-Thureau Dangin*, I: *Gilgames et sa légende. Etudes recueillies par Paul Garelli*, 1960.

* En JBL 100 (1981), pp. 513-529.

† R. W. ROGERS, *A History of Babylonia and Assyria*, 1915, I. pp. 278-279.

Cuando Kramer preparó la parte súmera (*Sumerian Myths and Epic Tales*) de PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, decía bajo el título de "El Diluvio" (*The Deluge*): "El mito súmero concierne al diluvio, con su contraparte súmera del Noé antediluviano, ofrece el paralelo más próximo y más sorprendente con el material bíblico descubierto hasta ahora en la literatura súmera..." "La tablilla del diluvio, o mejor, el tercio inferior de la misma que todavía subsiste, fue encontrada en las excavaciones de Nippur y ahora está en el University Museum. Fue publicada por Arno Poebel en *Publications of the Babylonian Section* (PBS), University of Pennsylvania, V (1914), N° 1; la transliteración y traducción del texto, junto con un comentario detallado, fueron publicados por el mismo autor en *Publications of the Babylonian Section* IV, Pt. 1, pp. 9-70. La traducción de Poebel —dice Kramer— es todavía de ley (standard) y excepto pequeñas modificaciones, subyace en la presente traducción".

La tablilla súmera de "El Diluvio" contiene 6 columnas de escritura, 3 en el anverso y 3 en el reverso. El anverso y el reverso de la tablilla están reproducidas en KRAMER, *Sumerian Mythology*, 1961. p. 99. La parte superior —que representa aproximadamente 2/3 del original— falta, de suerte que en el relato hay grandes claros. La tablilla de Nippur data aproximadamente del 1600 a.C. Ella ha sido utilizada en lo principal por Thorkild Jacobsen para una reconstrucción de lo que él ha llamado el "Génesis de Eridu", que prefigura —por decirlo así— el Génesis bíblico en su estructura. Jacobsen ha utilizado además para la reconstrucción un fragmento de Ur, también en súmera y aproximadamente de la misma época (1600 a.C.). Es el lado izquierdo de una tablilla y conserva sólo los comienzos de las líneas que tenía originariamente². Se ha valido además de un tercer fragmento, un bilingüe súmer-acadio de la biblioteca de Assurbanipal en Nínive, aproximadamente datado en 600 a.C.³. Todos estos textos —dice Jacobsen— cuentan la misma historia: los comienzos de la vida civilizada, las primeras ciudades, el diluvio, pero varían bastante en cuanto a la calidad explícita y representan —piensa Jacobsen— no una, sino "varias diferentes versiones, algunas más, otras menos plenas en la transmisión del relato original".

La historia comienza con un llamado de la diosa del nacimiento, la madre de la humanidad, Nintur^{3 bis}, a los hombres para que abandonen la vida nómada y se dediquen a construir ciudades y volverse civilizados:

² Publicado en *Ur Excavations, Texts*, VI. N° 6, 1928.

³ Estudiado por M. Civil, en LAMBERT y MILLARD, *Atra-hasis*, 1969, pp. 138-147.

^{3 bis} Nintur, diosa de la montaña y del nacimiento, remonta su ascendencia a la "Señora de los animales salvajes" (*potnia theron*) del neolítico mediterráneo. La calidad de Nintur como Ninhursag y viceversa ha sido estudiada detenidamente por JACOBSEN, en *Notes on Nintur*, en *Orientalia* 42 (1973), pp. 274-298.

"Nintur repensaba atentamente:
Quiero acordarme de mis gentes,
olvidadas (del todo) como están
—y preocupada como estoy yo, Nintur, de mis criaturas,
tenerlas de nuevo conmigo;
quiero que el pueblo retorne de sus andanzas (lit.: 'sendas')".

"¡Vengan ellos y construyan ciudades y lugares de adoración,
y pueda yo guarecerme (lit.: 'refrescarme') en su sombra;
coloquen ellos los ladrillos para las ciudades de adoración
en lugares puros, y
funden ellos lugares para adivinación
en sitios puros!"

"Ella dio directivas para purificar, y órdenes para acantonar,
las cosas que atemperan la ira (divina),
hizo cabal el servicio divino y los ritos augustos,
dijo a las zonas (circunvecinas): 'Quiero que haya paz allí'".

"Cuando Anu, Enlil, Enki y Ninhursag
modelaron las gentes de cabeza negra,
habían hecho que los animales pequeños (que emergen) de la tierra,
salgan de la tierra en abundancia,
y proveyeran —como corresponde— gacelas,
asnos (salvajes) y animales cuadrúpedos al desierto".

Acerca de la creación y de las condiciones miserables de vida de las criaturas antes de que accedieran a los beneficios de la civilización, tratarían seguramente las líneas faltantes en la columna I del texto de Nippur.

Las condiciones anteriores de la existencia humana las obtiene Jacobsen con una restauración del texto de la tablilla de Ur; la restauración puede ser obtenida de las introducciones estereotipadas de otros mitos:

Sobre Nintur o Nintu dice KRAMER (*The Sumerians*, 1963, p. 307): "Se pueden omitir las consonantes que no se pronuncian al final de una palabra a menos que estén seguidas de una partícula gramatical que comience con una vocal".

EDZARD, en HAUSSIG, ed., *Wörterbuch der Mythologie*, I, 1965, p. 105, e) Nintu: "un texto acadio de tipos divinos describe una figura de Nintu... como una mujer que tiene en su lado izquierdo un niño que mama de su pecho descubierto". La *potnia theron* que figura en la lámina XVI de Schaeffer, *Cuneiform Texts of Ras Shamra Ugarit*, 1936, esculpida en la tapa de una caja de marfil (siglo XIV a.C.), vestida al modo cretense —pollera a volados y el pecho descubierto y teniendo de cada lado apoyado con sus patas un animal (¿cón?)— puede ser una variante del tipo de la diosa madre.

en aquellos días no se abrían canales; no había desagües ni presas cavadas; el arado sembrador y el arar no habían sido instituidos para la gente en servidumbre; ninguno de los países plantaba en surecos, el grano era echado al voleo; la gente deambulaba desnuda. Shakan, el dios de los rebaños, no había aparecido aún y no había lana para tejer vestidos. El lado positivo de este estado de indiferencia es que no había serpientes, ni escorpiones, ni hienas, ni leones, ni lobos; no había temor y el hombre no tenía rival.

Es difícil descubrir qué había en las líneas faltantes del comienzo de la columna II. Tal vez se trataba de una tentativa de crear la vida civilizada con la institución de la realeza. El texto que sigue está dado por Jacobsen así:

*"Y quiero que él dé consejo,
quiero que él vigile su labor,
y que él enseñe a la nación a seguir,
sin apartarse, como ganado".*

*"Cuando el cetro real descendió del cielo,
estando ya la augusta corona y el trono real descendidos del cielo,
él (i.e., el rey) oficiaba a la perfección
los augustos servicios divinos y rituales,
colocaba los ladrillos de esas ciudades en lugares puros.
Eran designados por nombres y les fueron adjudicadas cestas de media
[fanega]."*

*"La primera de esas ciudades, Eridu,
ella la dio al conductor Nudimmud;
la segunda, Badtibira, la dio al príncipe y Ungido;
la tercera, Larak, la dio a Pabilsag;
la cuarta, Sippar, la dio al valiente Utu;
la quinta, Shuruppak, la dio a Sud".*

*"Estas ciudades que habían sido designadas por nombres,
y a quienes se adjudicaron cestas de media fanega,
limpiaban los canales que estaban bloqueados con purpúrea
arcilla (llevada por el viento) y aportaban agua.
La limpieza que hacían de los canales pequeños
proveyó abundante crecimiento".*

El final de la lista de las ciudades está dado —aunque en forma abreviada— en el reverso del fragmento de Ur. Pero Jacobsen propone completar la lista que probablemente figuraba en la columna III del fragmento de Nippur, utilizando la lista de reyes antediluvianos completándolos con el fragmento bilingüe de la biblioteca de Assurbanipal, donde el final de una lista de reyes antediluvianos termina bruscamente

en estilo literario, mencionando a Enlil irritado por el clamor de los hombres. Establece así la lista de los reyes antediluvianos con sus largos años de reinado, pero asignándoles años de reinado conforme a lo consignado en Beroso: "Cinco ciudades individuales, nueve reyes reinaron 352.800 años, sus términos. Enlil tomó aversión a los humanos; el clamor de su griterío... lo tenía sin dormir".

"La mejor copia preservada de la lista de reyes súmeros (*The Sumerian King List*), el prisma Weld Blundell (W-B 444), tiene ocho reyes de cinco ciudades que gobiernan un total de 241.200 años. La pequeña tablilla de W-B 62, una forma independiente de la tradición, ofrece diez reyes de seis ciudades que gobiernan un total de 456.000 años... Las cinco ciudades de W-B 444 figuran también en la columna II del relato súmero del diluvio"⁴.

"El fragmento bilingüe C.T. 46.5 proveniente de la biblioteca de Assurbanipal, puede ser una tardía edición de la parte faltante de la columna III... Contiene el final de una lista de reyes antediluvianos y menciona a Enlil y el estrépito, que como sabemos por Atra-hasis, condujo al diluvio"⁵.

"La epopeya súmera citada por M. Civil en las págs. 138-145, está muy cerca de Atra-hasis. Aunque sólo subsiste aproximadamente un tercio del texto, ello es suficiente para mostrar que contiene grosso modo el mismo contenido. La primera columna trata de la creación del hombre, la segunda contiene la historia primera de la raza humana, la tercera y la cuarta (que son consecutivas) cubren la discusión de los dioses acerca de traer un diluvio y la divulgación por Enki del secreto a su protegido, la quinta describe el final del diluvio, y la sexta y última cuenta cómo el héroe del diluvio fue hecho inmortal"⁶.

El texto de la columna III de la tablilla de Nippur probablemente mencionaba la decisión de producir el diluvio. La palabra "*diluvio*" (*amaru*) figura allí. Lo que sigue después de cinco líneas de las que quedan sólo restos, Jacobsen reconstruye:

*"En ese día Nintur lloró por sus criaturas
y la pura Inanna estaba llena de pena por su pueblo;
pero Enki se aconsejó con su propio corazón;
An, Enlil y Ninhursag
hicieron jurar a los dioses del cielo y de la tierra
por los nombres de An y Enlil.
En ese entonces Ziusudra era rey
y sacerdote de purificación.*

⁴ LAMBERT-MILLARD, *op. cit.*, p. 17.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 14.

El modeló, siendo (como era) un vidente, (una estatua de)
el dios del desvarío (que induce el éxtasis)
y se estuvo reverentemente junto a él, expresándose
humildemente.

Estando allí día tras día oyó
algo que no era un sueño que aparecía: una conversación
un jurar de juramentos por el cielo y la tierra, una (confirmación)
un tocar de gargantas
y los dioses trayendo sus bancos de remar a Ki-ur (en Nippur)".

"Y como Ziusudra estaba allí pegado (al muro) continuó oyendo
'Súbete al muro a mi izquierda y escucha:
Quiero decirte una palabra en el muro
y ojalá puedas captar lo que digo;
¡Ojalá hagas caso de mi consejo!
Por nuestra mano un diluvio irá arrasando
(las ciudades de) de las cestas de media fanega y el país;
la decisión de que la humanidad será destruída
ha sido hecha,
un veredicto, una orden dada por la asamblea
no puede ser revocada,
una orden de An y Enlil, no hay noticia
de que alguna vez haya sido cancelada;
su realeza, su tiempo, ha sido arrancado de raíz,
deben reflexionar (sobre eso).
Ahora...
lo que tengo que decirte...'"

Hay aquí una gran laguna en la columna IV que se extiende hasta la columna V. Lo que se contaría allí es cómo Ziusudra construyó su barco y lo abordó con su familia y animales.

En la columna V estamos en pleno diluvio:

"Todos los malos vientos, los vientos tormentosos, se hicieron uno.
Y con ellos, el diluvio pasaba arrasando sobre (las ciudades de)
las cestas de media fanega
por siete días y siete noches.
Después que el diluvio pasó arrasando el país,
después que el mal viento hubo zarandeado el gran barco
sobre las muchas aguas,
salió el sol desparramando luz
sobre cielo y tierra".

"Ziusudra, barrenó entonces una abertura en el barco grande
y el valiente Utu (el dios sol) envió

su luz al interior del barco grande,
Ziusudra, siendo un rey,
subió ante Utu y besó el suelo.
El rey estaba carneando bueyes, estaba pródigo en ovejas,
...estaba desmigajando para él

.....
...la planta pura de
las montañas amontonada sobre el fuego
y con un... abrochado al
pecho de...".

Aquí hay una nueva laguna. Enlil parece haber aceptado la supervivencia de Ziusudra. Donde comienza la columna VI estamos, al parecer, al final de la argumentación convincente de Enki, dirigiéndose a An y Enlil:

"¡Habéis jurado por el aliento de vida del cielo,
por el aliento de vida de la tierra, que él es aliado vuestro,
vosotros, An y Enlil, habéis jurado por el aliento de vida
del cielo, por el aliento de vida de la tierra, que él está
aliado con todos vosotros!
¡El desembarcará (entonces) a los pequeños animales
que emergen de la tierra!"

"Ziusudra, siendo rey, subió delante de An y Enlil
y besó el suelo,
y An y Enlil lo trataron bien,
le concedieron vida como la de un dios,
hicieron que duradero aliento de vida, como el de un dios,
descendiera a él.
Ese día hicieron a Ziusudra
el preservador, como rey, del nombre de los pequeños
animales y la semilla de la humanidad,
...hacia el Este sobre las montañas
en el monte Tilmun".

El claro que sigue después en la tablilla no parece que contuviera mucho más sobre los hombres y los seres vivos que escaparon a la destrucción.

La interpretación que provee Jacobsen es que el diluvio en el Génesis súmero contiene un mensaje: el hombre va a sobrevivir de algún modo y el cataclismo no se repetirá. "Los dioses han aprendido la lección". Sirve para la esperanza a una generación de sobrevivientes que han sufrido la experiencia de un universo que se ha vuelto repentinamente enemigo.

El diluvio es usado figurativamente para lo que le ocurrió a Sumer al final de la 3ª dinastía de Ur (se lo usa en un pasaje en que Enlil nombra rey en Isin a Ishme-Dagan para restaurar su templo en Nippur “después que el diluvio pasó arrasando”).

Fue invadido el país por pueblos bárbaros de las montañas orientales que lo destruyeron todo. El diluvio en esa concepción súmera no es un fenómeno universal.

La idea de un paralelismo con el Génesis bíblico no podía faltar. Jacobsen lo encuentra en el tratamiento de la fuente sacerdotal (P): la creación, la lista genealógica de antepasados antediluvianos equivalentes a los reyes súmeros de la misma clase, el diluvio y la salvación del género humano. La fuente sacerdotal puede ser datada del año 500 a.C. y la tradición del “*Génesis de Eridu*” estaba viviente y en boga en Mesopotamia por el año 600 a.C., como lo demuestra el fragmento bilingüe de la biblioteca de Assurbanipal, que tiene tanto la lista de los reyes antediluvianos como el relato del diluvio.

La dependencia del relato bíblico es sólo formal. En la tradición bíblica, las cosas comenzaron siendo perfectas (“*Y vio que era bueno*”) para corromperse después y degradar, hasta que el íntegro Noé pudiese fundar un género humano y un mundo mejor. En cambio, en el relato súmero, el punto de vista es optimista, creyente en el progreso, sólo que el hombre, sin proponérselo, se multiplicó hasta hacerse molesto a los dioses que dispusieron su destrucción, pero a la postre, los dioses se arrepintieron y concedieron la vida al hombre y a los animales que se salvaron del diluvio.

La reconstrucción hecha por Jacobsen, basada sobre todo en el empleo de fórmulas empleadas en otros textos mitológicos, permite un conocimiento más circunstanciado y coherente del texto, cuya traducción ha publicado Kramer en la edición de PRITCHARD (ANET). No todas las lagunas han sido llenadas. Jacobsen cita al pie de su trabajo los textos de las reconstrucciones que ha efectuado, que, en general, creo que no encontrarán contradicción.

En algunos casos, el autor confiesa haber tenido que valerse de creación pura y simple, cosa que está señalada cada vez que ocurre, por lo que podrá ser apreciado su mérito por el lector.

No pasará sin discusión la modelación que atribuye a Ziusudra de una estatua del dios del desvarío de la que en éxtasis obtiene información de lo que ocurre en el mundo de los dioses. Otro tanto ocurrirá con su preferencia por los datos cronológicos de Beroso —autor de quien la transmisión del texto no ofrece garantías— en vez de los de las listas para los reyes antediluvianos del fragmento bilingüe.

... el ... de ...
... el ... de ...
... el ... de ...

... el ... de ...
... el ... de ...
... el ... de ...

... el ... de ...
... el ... de ...
... el ... de ...

... el ... de ...
... el ... de ...
... el ... de ...

... el ... de ...
... el ... de ...
... el ... de ...

... el ... de ...

BALAAAM, HIJO DE BEOR, EN LA BIBLIA (Números XXII-XXIV) Y EN DEIR 'ALLA

por ABRAHAM ROSENVASSER

Una expedición holandesa, bajo la dirección de H. Franken, estaba empeñada desde 1960 en establecer las fases de transición de la Edad de Bronce Tardío a la Primera Edad de Hierro, mediante excavaciones en el Tell de Deir 'Alla, en la antigua zona amonita en Transjordania. En 1967 las excavaciones en el tell se extendieron hacia el Este con el propósito de investigar el montículo sacro que por los trabajos anteriores de la expedición se sabía que había tenido existencia desde el siglo XVI hasta el siglo V a.C. Un edificio fue encontrado del que fueron excavadas ocho habitaciones, todas destruidas por el fuego causado por un terremoto. Cerca del pináculo fue encontrada una gran cantidad de fragmentos de revoque en parte cubiertos con un texto de escritura de tipo arameo, consignado principalmente en tinta negra y en ocasiones en tinta roja. La publicación fue encomendada al Dr. J. Hoftijzer, quien estableció que las inscripciones descubiertas mencionaban a Balaam, hijo de Beor. Era la primera vez que este personaje, que figura en la Biblia como profeta no israelita que hablaba en nombre de Yahvé, aparecía en una fuente externa.

I. — *Balaam en la Biblia*

En la tradición hebrea, Balaam figura actuando en la época en que las tribus de Israel, después de abandonar Kadesh Barneah, estaban pugnando por penetrar en tierra de Canaán desde el Este. Habían bordado la tierra de Edom y conquistado a los amorreos, después de vencer a Sehon, su rey (Números XXI). Fue entonces que Balac, rey de Moab, temeroso por la presencia de los israelitas en los campos de Moab, envió embajada a Balaam, hijo de Beor, pidiéndole que maldijera a Israel: "porque yo sé que el que tú bendijeres será bendito y el que tú maldijeres, será maldito" (Números XXII, 6). Dos veces mandó enviados a Balaam el rey de Moab, y al fin Balac mismo fue a reunirse con él. Balaam había prevenido a los enviados, así como al mismo Balac, "aunque Balac me diese su casa llena de plata y oro, no puedo traspasar la

palabra de Yahvé para hacer cosa chica ni grande" (Números XXII, 18). Y así sucedió: Balaam no maldijo a los hijos de Israel, sino por el contrario, los bendijo.

Balac lleva a Balaam a distintos lugares altos para que desde allí pronunciase su maldición: a los altos de Baal (XXII, 41), después al campo de Sophim en la cumbre del monte Pisga (XXIII, 14) y a la cumbre de Peor (XXIII, 23) y en los tres casos fueron bendiciones y no maldiciones lo que pronunció Balaam. Una última bendición pronuncia Balaam después que Balac enojado lo despide, yéndose a su pueblo: "*He aquí que yo (también) —dijo Balaam— me voy ahora a mi pueblo: por tanto, ven, te indicaré lo que este pueblo ha de hacer a tu pueblo*" (XXIV, 14).

El texto de *Números* recoge cuatro bendiciones a Israel por boca de Balaam; según la crítica literaria, las más antiguas pertenecerían al yahvista y son las dos que figuran en el capítulo XXIV de *Números*. Las más recientes serían obra del elohista. Estas en lo esencial son sólo una reelaboración del tema como lo había tratado el yahvista. La naturaleza de esos oráculos no es diferente de las bendiciones de Jacob de *Génesis* XLIX o las de Moisés en *Deuteronomio* XXXIII.

Números XXIV

- 3 b "El oráculo de Balaam, hijo de Beor,
El oráculo de Balaam de ojos abiertos,
- 4 El oráculo del que oye las palabras de Dios (=El),
El que ve la visión del Omnipotente (=Shaddai);
Caído, mas abiertos los ojos".
- 5 "¡Qué hermosas son tus tiendas, oh Jacob,
Tus habitaciones, oh Israel!
- 6 Como valles están extendidas,
Como huertos junto al río,
Como aloes plantados por Yahvé,
Como cedros junto a las aguas".
- 7 "De sus cubos destilarán aguas
Y su simiente será en muchas aguas¹:

¹ Sobre las narraciones yahvista y elohista, la distribución clásica es la propuesta por KENT, *Narratives of the Beginnings of Hebrew History*, 1921, pp. 233-239. J: XXII 3b, 4, 5b, 6a, 7, 11, 17, 18, 21b, 22-35a, (35b), 36, 37b, 39; XXIII (27), 28, (29-30); XXIV, 1-19. E: XXII, 2, 3a, 5a, 6b, 8-10, 12-16, 19, 21a y c, 37a, 38, 40, 41; XXIII, 1-22 (23), 24-26; XXIV, 25.

² Referencia a las muchas bendiciones. La línea puede ser explicada como que representa la prosperidad de Israel bajo la figura de un hombre que vuelve de sus abundantes fuentes de agua con agua goteando de sus dos cubos llenos que carga sobre sus hombros (Hengst, en GRAY, *Numbers*, 1956, p. 364, I.C.C.). Véase en la

- Y ensalzarse ha su rey más que Agag,
Y su reino será ensalzado".
- 8 "Dios (=El) lo sacó de Egipto;
Tiene fuerzas como de toro salvaje³
Devora a las naciones enemigas,
Desmenuza sus huesos
Y las traspasa con sus saetas.
Se encorva para echarse como león
Y como leona ¿quién lo despertará?
Benditos los que te bendijeren
Y malditos los que te ma'dijeren".
- 15 b "Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
Oráculo del varón de ojos abiertos:
- 16 Oráculo del que oye los dichos de Yahvé,
Y el que sabe la ciencia del Altísimo (=Elyon)
El que ve 'a visión del Omnipotente (=Shaddai)
Caído, mas abiertos los ojos".
- 17 "Lo veo, pero no ahora:
Lo miro, mas no de cerca⁴
Una estrella sale de Jacob,
Y un ceiro se levantó de Israel,
Que estrella las sienes de Moab
Y el cráneo de todos los hijos de Set"⁵.
- 18 "Y Edom será una posesión (del vencedor)
Y Seir la posesión de sus enemigos.
Israel obrará valientemente

misma página la nota de Cheney, en su traducción de los Makamat: "En lenguaje poético, agua y humedad son casi sinónimos de beneficio; buscar generosidades, ir a la fuente, otorgarla es llenar el cubo o el odre del suplicante". Gray corrige siguiendo a Cheyne: "Tiemblen los pueblos ante su poder / y que su brazo esté sobre muchas naciones".

³ *Re'em* = rimu asirio.

⁴ Contraste del Israel de ahora con el del futuro.

⁵ "Los hijos de Seth" pueden ser los "hijos de la arrogancia" (*bene shaon*) del texto análogo sobre Moab que figura en Jeremías XLVIII, 45. Si se refiere al Seth de Génesis V, padre de Enosh, se trataría de "todos los hombres". El supuesto de que se trata de los Sutu (opinión de Sayce), nómades depredadores, es menos probable frente al texto de Jeremías. Considero clara al respecto la discusión de Gray (*op. cit.*, p. 371). En la Biblia de Jerusalem, "hijos de Seth" tiene como nota explicativa de Cazelles: "Aquí, tribus de beduinos. El poeta pasa revista a las tribus de Israel del borde de Canaán".

19 *Jacob subyugará a sus enemigos
Y destruirá lo que quedare de toda ciudad*".

Opina Mowinkel (*Der Ursprung der Bil'amsage*, en ZAW VII, 4; 1930, p. 247):

"Los sucesos que enuncia el poeta quieren aparecer como el resultado de palabras con virtud operante pronunciadas por un hombre de dios (adivino o profeta) de tiempos largo ha transcurridos".

El primer cantar de Balaam (*Números XXIV*, 3b-8) provisto por el yahvista es una expresión del orgullo de Israel por su hermosa tierra fructuosa y su fuerza guerrera, por su poderoso rey, más poderoso que el rey de los amalecitas —el que seguramente fue temido durante mucho tiempo por las tribus meridionales— y por su fuerte dios que ha liberado a su pueblo del Egipto y por su hegemonía sobre los otros pueblos de Palestina. La fórmula final ("*Benditos sean los que te bendijeren...*") no puede ser sino conforme a las creencias de entonces —fortalecer y hacer reales los sucesos y su resultante.

El segundo cantar yahvista (*Números XXIV*, 15b-19) alude a hechos más concretos aún que el anterior: la estrella, que sale de Jacob destruye a Moab y se adueña de Edom, es David (2 *Sam.* VIII, 2, 11, 12; 1 *Reyes* XI, 15 y sig.) que conquistó y sometió a tributo a ambos países.

Los dos cantares son unidades literarias autónomas, independientes de las circunstancias de la penetración en Palestina de los israelitas. Cuando se habla en ellos de "*tiendas*" y "*habitaciones*", la razón es meramente poética; las otras comparaciones o imágenes traducen claramente que se piensa en un pueblo israelita sedentario cultivador de la tierra. Al poeta le bastaba estar convencido del fuerte sentido nacional del Israel de entonces y tener conocimiento de las personas (Agag, David) y sucesos (conquista de Moab y Edom) de la época. Tener conocimiento asimismo de la tradición popular sobre un tal Balaam, hijo de Beor, vidente y adivino competente y eficaz en el arte de las bendiciones y maldiciones.

Estos cantares presuponen un Israel no dividido, con fuerte señorío y deben colocarse antes de la muerte del rey Salomón.

Los oráculos elohístas de *Números XXIII* 7b-10; 18b-24, han salido predominantemente —como lo ha demostrado Mowinkel— de los oráculos yahvistas (especialmente del dicho: "Benditos los que te bendijeren y malditos los que te maldijeren") * y que la combinación con otras tradicio-

* Sobre bendiciones y maldiciones: a partir de mediados del siglo pasado, la mayor parte de los trabajos sobre el tema están vinculados con los tratados, especialmente los celebrados entre los reyes hitos y sus vasallos. Su relación con temas de la Biblia figura permanentemente en E. R. HILLERS, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, 1964 y en D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 1978, con bibliografía exhaustiva a la fecha. Pero bendiciones y maldiciones están en los co-

nes populares más viejas ha conducido al enmarcamiento del todo en una narración.

La variante elohista se expresa como producida "bajo la influencia de la concepción de la divinidad y del modo de pensar de una época posterior".

He aquí los oráculos elohistas:

Números XXIII

- 7 b "De Aram' me trajo Balac,
Rey de Moab, de los montes del Oriente;
Ven, maldíceme a Jacob,
Y ven, execra a Israel".
- 8 "¿Cómo he de maldecir yo al que Dios (=El) no maldijo?
¿Cómo execraré al que Yahvé no ha execrado?"
- 9 Porque de la cumbre las peñas lo veo,
y desde los collados lo miro.

mienzos mismos de la civilización pertinente ligada a las creencias mágicas y a la fe en los procedimientos de la misma clase. Apuntan retrospectivamente —dice Eissfeldt— a una atmósfera mágica, dinamista, es: la que la palabra misma, aún sin el poder concedido por una divinidad, se creía que era efectiva, y en verdad irrevocable (compárese Génesis XXVII, 37). Tales palabras fueron entonces abstraídas por la religión y llegaron a ser la expresión de un deseo de obtener una bendición o de pronunciar una maldición atribuida a una divinidad (*The Old Testament, An Introduction*, 1966, p. 75).

Un estudio pormenorizado de la significación de las bendiciones y maldiciones en el mundo semítico, especialmente el bíblico, ha sido hecho por PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, 1926, pp. 182-212 y 411-452. Deseo citar solamente los siguientes párrafos: "El alma es un todo saturado con poder... Este poder vital, sin el cual ninguna criatura viviente puede existir, es llamado por los israelitas *berakha*, bendición... La bendición es la fuerza interior del alma y de la felicidad que crea... Cuando dios creó los animales en el mar y los seres alados bajo el cielo, los bendijo y así les dio fuerza para mantener su especie (*Génesis* I, 22). Y creó el hombre, varón y hembra, dándoles poder para multiplicarse y tener dominio sobre toda la creación (I, 28; V, 2). Todo lo que tiene vitalidad tiene también la bendición; la bendición es el poder de vida" (p. 182).

"...la maldición es la disolución que tiene lugar en el alma del pecador. Es una sustancia venenosa, que consume, destruye y corroe, de suerte que el alma se deshace en pedazos y su fuerza se extingue. La sustancia venenosa que se expande de la maldición es llamada en hebreo 'ala...' Hay una elaborada descripción de su sustancia en *Deuteronomio* XXVIII, 16-44, 53-55, 62-68.

"Naturalmente, hay grados en la maldición. La maldición poderosa y absoluta es la que desprende el alma de su comunidad, de su familia, de la ciudad o el pueblo. Colocar a uno bajo tal maldición se llama en hebreo 'arur' (Ej.: *Génesis* IV, 11; III, 14). La maldición roe la sustancia del alma (pp. 436, 451-2)".

7 El descubrimiento de Deir 'Alla confirma la bondad del texto masorético y no justifica la corrección de Aram en Edom adoptada por muchos críticos, entre ellos Mowinkel.

*He aquí un pueblo que habita solo
Y no se cuenta a sí mismo entre las naciones”.*

- 10 *“¿Quién puede contar el polvo de Jacob,
O el número de las miríadas de Israel?
¡Muera yo la muerte de los justos (yesharim)
Y sea mi postrimería como la suya!”*
- 18 *“Balac, levántate y oye;
Escucha mis palabras, hijo de Zipor;
No es hombre Dios (=El) para que mienta,
Ni hijo de hombre para que se arrepienta.
El dijo ¿Y no hará?
Habló ¿Y no lo ejecutará?*
- 20 *Mira, he recibido orden de bendecir;
Sí, él dio bendición y no puedo revocarla.*
- 21 *No se ve calamidad en Israel,
No se nota mal en Israel,
Yahvé su Dios está con él,
Y júbilo de rey en él.*
- 22 *Dios (=El) lo sacó del Egipto;
Tiene fuerzas como de toro salvaje*
Porque no hay agujero (nahash) en Jacob,
Ni adivinación (kescm) en Israel.
A su tiempo será dicho a Jacob,
a Israel ¡Lo que ha hecho Dios (=El)!*
- 24 *He aquí un pueblo que como leona se levanta
Y como león se yergue.
No se echa hasta que come la presa
Y bebe la sangre de los muertos”.*

En las narraciones del elohista, Balaam aparece como si fuera un sacerdote piadoso que explica cada vez que sólo pronunciará la palabra que Dios ponga en su boca y no procede a la tarea hasta recibir la orden divina correspondiente.

Se tiene la impresión cierta de que el vidente nada puede hacer por sí mismo y que la divinidad, Yahvé, el dios de Israel, no permitirá en ningún caso que su pueblo, el pueblo elegido, sea maldecido. El relato popular del asna (*Números XXII, 21 b-34*), en el que probablemente en su forma originaria no era Yahvé o el ángel de Yahvé el que intervenía,

* *Re'em* = rimu (*bos primigenius*), el toro salvaje de las esculturas asirias (GRAY, *op. cit.*, p. 354).

* Véase en *Deuteronomio XVIII, 10 y sig.*

sino un demonio, fue suprimido en el relato del elohísta. Pero se incluyeron como compensación varios detalles ornamentales: sacrificios de fiesta a la llegada de Balaam, preparativos de orden ritual para el cumplimiento del acto previsto, siete altares, becerros y carneros, elección de los lugares adecuados para la operación que supone a la vez culto y conjuración, altares y sacrificios en número de siete, que delatan influencia del ritual asirio-babilónico en el reino de Judá de ese tiempo.

Mientras la inspiración en el yahvista es por el "espíritu de Yahvé", aquí en el elohísta es la "palabra de Yahvé" la que le llega a Balaam o son pensamientos y representaciones como se encuentran en los profetas de la época clásica: Isaías o Jeremías. Como en la época tardía, Balaam ve la visión y anuncia lo que la divinidad "le ha hecho ver". Además, la expresión arcaísta "oráculo de Balaam" del yahvista ha sido sustituida por la fórmula "palabra de Yahvé".

En vez del mundo de la naturaleza presente en la representación de la divinidad en los cantares del yahvista, Dios figura ante todo aquí como opuesto al hombre: no es hombre que mienta o se arrepienta de sus decisiones. "Yahvé es el rey, el verdadero inspirador de los profetas, que abomina los agüeros y las adivinaciones".

La reflexión religiosa ocupa un lugar importante en los cantares elohístas, que señala un tiempo mucho más reciente que el del yahvista: que Israel vive solo, apartado de los otros pueblos (así figura también en *Deuteronomio XXXIII*, 18), el énfasis sobre la profecía característica de Israel desde Amós, frente a las formas de magia, hechicería y agüeros (como está señalado en *Deuteronomio XVIII*), la referencia a la fiesta de la proclamación del Yahvé como rey *teru'at melek*¹⁰, el señalamiento de los hijos de Israel como los justos o rectos (*yesharim*) —que es expresión tardía— corresponden todos a la segunda mitad del siglo VII, a la época del Deuteronomio, cuando la reacción nacional religiosa al fin de la época asiria, es decir, los tiempos del rey Josías (640-609 a.C.).

Estos puntos de vista, que son los de Mowinckel, han sido reformados en lo esencial por Eissfeldt en su estudio *Die Komposition der Bileam-Erzählung (Eine Nachprüfung von Rudolphs zur Hexateuchkritik)*, en *ZAW* 37 (1939), pp. 212-241. "Allí en 'J' orgullo por la grandeza nacional de Israel, aquí en 'E' énfasis sobre su religioso apartamiento; allí en 'J' alabanza del rey terrestre, aquí en 'E', agradecida alegría por el reino de Dios" (p. 236).

Balaam, hijo de Beor, no puede ser considerado una personalidad histórica, aunque se lo identifique con el rey Bela ben-Beor de *Génesis XXXVI*, 32, el primero "de los reyes de Edom antes que reinase rey sobre los hijos de Israel"¹¹. Lo histórico sería solamente en tal caso la identidad del nombre, pues en esa hipótesis, el rey idumeo habría

¹⁰ Puede ser bajo la influencia de la fiesta del Año Nuevo babilónico.

¹¹ SKINNER, *Genesis*, 1930, p. 435 (I.C.C.).

sido un hombre famoso por su sabiduría, del que la tradición posterior hizo un adivino y mago poderoso, como ocurrió en el caso del rey Salomón¹².

Pero, la verdad es que no sabemos nada de ese Bela ben Beor, salvo que su calidad era la de rey. Balaam es más bien una personificación de la tradición de sabiduría de los orientales (1 *Reyes* IV, 30 y sig.)¹³.

Que los relatos sobre Balaam tienen todas las características de los relatos tradicionales, aun resulta del hecho de que el nombre del rey de los moabitas Balak es simplemente el nombre del país en el que reunen los relatos: Balka¹⁴.

El tratamiento más reciente del carácter de la personalidad de Balaam en sus varios matices figura adecuadamente en LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 1963. Lindblom combate la opinión corriente de que hay dos concepciones de la personalidad de Balaam, una ingenua y popular, la otra más teológicamente coloreada. Se piensa que tal como han llegado a ser las narraciones actuales, Balaam se ha transformado de "vidente profesional en hombre de dios, profeta en sentido elevado".

"Puede ser que diferentes tradiciones se hayan combinado en la narración que tenemos hoy sobre Balak y Balaam; es probable también que hubiera algunas variaciones en la imagen del profeta vidente, pero desde el punto de vista histórico religioso no hay fundamento para fragmentar al personaje Balaam en dos o más figuras diferentes. Balaam muestra tanto los rasgos del vidente *stricto sensu* y los del profeta, pero esta combinación de vidente y profeta es muy común en el mundo religioso" (p. 91).

Se puede decir que la función general del vidente era, usando diferentes métodos (sueños, comunicación con espíritus, signos y señales), ver cosas de varias clases en este mundo ocultas al hombre común; la principal función del profeta era recibir por vía de contacto con la divinidad, o inspirado por ella, revelaciones del otro mundo y expresarlas como oráculos. "No se puede establecer una línea divisoria tajante entre el

¹² GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 320. Sobre los poderes sagrados del rey Salomón: JOSEFO, *Antiquités Judaïques*, VIII, 5. "Dios le acordó también el arte de combatir los demonios por la utilidad y curación de los hombres. Como había compuesto encantamientos para conjurar las enfermedades, ha dejado fórmulas de exorcismo para encadenar y expulsar los demonios". Josefo cita algunos casos de empleo de la fórmula del rey Salomón en su tiempo.

¹³ Sobre la sabiduría de los orientales, al antiguo pero excelente artículo de PFEIFFER, R. H., *Edomitic Wisdom*, publicado en ZAW 44 (1926), pp. 13-25, hay que añadir ahora el comentario a *Reyes* IV, 20-34, de MONTGOMERY, J. A. *The Books of Kings*, 1951, pp. 129 y sig. I.C.C.; el estudio de BAUMGARTNER, *The Wisdom Literature*, en *The Old Testament and Modern Study*, 1951, pp. 210-237 y el capítulo *Proverb, Riddle and Wisdom Saying*, de EISSFELDT, en *The Old Testament, An Introduction*, 1966, pp. 81-86.

¹⁴ MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 238.

vidente y el profeta. Ambos pueden ejecutar en ocasiones las mismas funciones" (p. 94).

Balaam es tratado en la Biblia como el Kahin del mundo árabe preislámico¹⁵, a veces llamado vidente, que actuaba como intérprete de sueños o con poder de encontrar camellos u objetos perdidos y que también era consultado sobre guerras e incursiones de la misma clase. Por sus servicios aceptaba remuneraciones grandes o pequeñas (en *Números XXII, 7*, figuran "dávivas de adivinación" y en *XXII, 17*, "te honraré mucho", y *XXII, 37*, "¿no puedo yo honrarte?"). Los ritos sacrificiales a los que se recurre tendían principalmente a aproximarse a la divinidad y obtener signos o señales. Pero, en *Números XXIV, 1*, se dice que Balaam "no fue como en la primera y segunda vez, al encuentro de señales o agüeros (*nehashim*)". Es en los oráculos del capítulo 24 donde están acumulados todos los términos concernientes tanto a la visión del vidente como al estado extático del profeta: "Y alzando sus ojos, vio (*waya'r*) a Israel alojado por sus tribus y el espíritu de Dios vino sobre él (*watehi 'alaw ruah' elohim*). Y alzó su parábola y dijo: 'El oráculo (*ne'um* = "susurro", "revelación en éxtasis profético") de Balaam, el hijo de Beor, el oráculo del varón de ojos abiertos¹⁶, el oráculo del que oye las palabras de Dios y sabe la ciencia del Altísimo (Elyon), el que ve la visión de Shaddai (*mehazeh shaddai*), cae postrado, pero los ojos abiertos". Hozeh es equivalente a nabi", "profeta".

En Israel, paulatinamente, el viejo vidente dejó su lugar a los profetas. "Una de las razones de la desaparición de los videntes en Israel fue la naturaleza teocéntrica de la religión de Yahvé; otra fue el hecho de que las funciones del vidente cayeron en desprestigio por su semejanza con los fenómenos análogos del paganismo cananeo. Las polémicas de los profetas y las leyes ante la adivinación pagana cubrieron con su aire de ignominia las actividades de los videntes de Israel y fueron miradas como ilegítimas e incompatibles con la verdadero religión de Yahvé" (p. 91) (*Deuteronomio XVIII*, esp. 10, 11, 20-22). Estas cuestiones han sido estudiadas por mí con detenimiento en *Jeremias y su época*, 1953, *passim*, especialmente notas 11, pág. 21 y 22; 12, pág. 23 y 24 y 13, pág. 25, y las páginas 27, 28, 29, 30 y 31, con la nota 15, a las que me remito.

II. — Balaam en Deir 'Alla

En una comunicación hecha a la Sociedad Oriental en Holanda (Oosters Genotschap in Nederland) en enero 19 de 1973, bajo el título *El desciframiento de los textos de Deir 'Alla*, el profesor Jacob Hoftijzer, de la Universidad estatal de Leiden, adelantaba los lineamientos genera-

¹⁵ WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, 2ª ed., 1897, p. 134.

¹⁶ Satam tiene en neó hebreo y en arameo el sentido de "abrir" "destapar", "quitar el sello". *Vetus Testamentum III* (1953), pp. 78 y sig. (nota 66 de LIND-BLOM, *op. cit.*, p. 91).

les de la obra (en prensa entonces): J. Hoftijzer and G. van der Kooy, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* (*Documenta et Monumenta Orientis Antiqui*, XIX, Leiden, 1976), que debía ser la *editio princeps*.

Los textos de Deir 'Alla estaban escritos sobre yeso y pertenecían a una fase de ocupación del siglo VII. Lo encontrado se presenta en forma de fragmentos que han podido ser distribuidos en 12 "combinaciones de fragmentos", dos de los cuales forman los grupos de fragmentos mayores o centrales, a los que se han asignado los títulos de Combinación I y Combinación II. Los textos habrían sido aplicados a un muro, tal vez a una estela. Desgraciadamente, dice Hoftijzer, no se ve la relación que puede haber entre la primera y la segunda combinación.

El desciframiento no fue tarea fácil. Los textos fueron arrojados fuera del edificio al que pertenecían por causa de un terremoto. Una parte del yeso fue carbonizada por razón del fuego causado por el terremoto, y por lo tanto, el texto correspondiente se ha perdido del todo. El texto que poseemos en algunos lugares está completamente borrado como ocurre en la segunda mitad de la Combinación II. En otras está dañado porque la humedad ha hecho correr la tinta o por falla del material usado para el revoque. La escritura misma se asemeja mucho a la llamada aramea cursiva, pero el estado de los textos ha exigido meses para la identificación de los caracteres. La comprensión de los textos ha sido dificultada por el estado fragmentario de los mismos: "no poseemos una sola línea completa. Ni siquiera ha sido posible determinar cuál era el largo de la línea... Lo que poseemos es una gran parte del texto, pero no porciones continuas, sino simplemente pedacitos. La separación de palabras no siempre existe, falta por ejemplo en la llamada construcción de genitivo; tampoco hay indicaciones sobre la división o separación de oraciones; la escritura es consonántica y no hay indicación de vocales, si no es para representar las vocales largas finales. Al arameo de la época (siglo VII) empleado y la multiplicación de posibles interpretaciones de palabras determinadas del texto se añaden "la exhibición" de varios fenómenos desusados o completamente desconocidos para el arameo en general: la forma narrativa del hebreo (el llamado *qaw* imperfecto consecutivo, muy probablemente el Niph'al y posiblemente el cohortativo). Los textos están escritos en una especie de idioma poético algo nuevo, pues la poesía aramea de este período (i.e., antes de la era cristiana) era hasta ahora desconocida".

En cuanto al contenido, Hoftijzer establece la similitud de la narración de la profecía de Balaam aquí con las de la profecía de la Biblia.

Aquí se relata cómo durante la noche se le aparecieron a Balaam, un vidente (*hzh*), los dioses, y le anunciaron lo que iba a ocurrir: por orden de las potencias (*shdyn*) " una diosa (Shagar-We'shtar) " proce-

¹⁷ *Shdyn* = dual de Shaddai (*shaddayin*) o *shdyn*, plural.

¹⁸ Según Hoftijzer, este nombre compuesto evoca el enunciado bíblico: *shegar*

derá a cubrir los cielos con una densa oscuridad (tal vez un eclipse que hubiera anunciado un diluvio) y el mundo caerá en trastorno (la comparación es con *Números XXII, 20 y XXII, 9*).

Hoftijzer pensaba que el texto siguiente debía importar una advertencia a los impíos para que se arrepintieran (interpretación que no fue confirmada por la investigación posterior). En la Combinación II, Hoftijzer pensaba que contenía "una serie de maldiciones como las que se encuentran en muchos pasajes del Antiguo Testamento y en otras literaturas del Cercano Oriente" y se detiene en una particular: "yaceréis en vuestro eterno lecho de descanso" (esto es, vuestra tumba); y en otra: "la muerte se apoderará del niño que todavía está en el vientre" de la que encuentra un paralelo en Jeremías IX, 21 ("La muerte ha entrado en nuestras ventanas...") y correlaciones en *Jeremías XX, 17-18 y Job, III, 11*. Atribuía esas maldiciones a Balaam, cosa que la investigación reciente no acepta, —aunque sí su interpretación de "casa eterna" (*byt 'imn*) como el otro mundo o sheol.

Hoftijzer se pregunta por qué esa profecía se ha conservado así en una estela o pared, a pesar de haberse cumplido ya y perdido su vigencia. Piensa que "como las profecías compiladas en el canon bíblico, mantenía un alto valor para las generaciones ulteriores y que se pensaba que tenían aplicación a situaciones posteriores": "Es posible así que la profecía aramea fuera preservada como un importante ejemplo histórico".

Publicada la *editio princeps*, fue objeto de importantes estudios. En primer término *Les textes araméens de Deir 'Alla*, por André CAQUOT y André LEMAIRE, en *Syria*, 54, 1977, pp. 189-208. Ellos propusieron mejorar la ordenación de los fragmentos: 1) los fragmentos VIII (d) y XII (e) de tal manera que se lea en la segunda línea *wbl'm. br. b'r*. La mención del profeta Balaam, hijo de Beor, como se lee en la Biblia (*Números XXII, 5; XXIV, 3, 15; XXXI, 8; Deuteronomio XXIII, 5; Josué XIII, 22; XXIV, 9; Miqueas VI, 5*) es en efecto cierta en Combinación I; 2) subir el fragmento Ic con relación al fragmento Ia, de suerte que el texto pueda comenzar diciendo: Inscripción (*spr*) de Balaam, hijo de Beor, etc. (en la línea I del fragmento C, Hoftijzer ha leído *kr*, siendo que la cabeza del *k* era muy dudosa, proponemos ver en

'alapeyka we 'shterot go'neka, "la cria de tus vacas y la fertilidad de tus ovejas" (*Deuteronomio VII, 13; XXVIII, 4 XVIII, 51*). En el Diccionario Hebreo (*Gesenius*, trad. inglesa, Oxford, 1957) se explica que en la expresión del *Deuteronomio*, la referencia es siempre a la diosa Ashtart, es decir, a persona divina. Hoftijzer menciona también la hypostasis, o personalidad divina, de Shagar en el nombre púnico *'bd šgr*, "siervo de Shagar". Caquot y Lemaire sostenían que la diosa cuyo nombre empieza con *š* que recibe orden de poner en oscuridad el mundo es el sol: Shamash (a veces femenino, como en *Jueces XIX, 14*) (Sobre Shams masculino o femenino, véase HAUSSIG, ed., *Wörterbuch der Mythologie*, 1965, p. 126, s. v. "Mesopotamia" por EDZARD, y pp. 467 y 528 "Arabia", por HÖFNER). Caquot y Lemaire también afirman que el oscurecimiento catastrófico podría ser un eclipse, fenómeno mirado por el mundo antiguo como mensaje de temor.

ese lugar una *p*, lo que permite restituir *spr*: “escrito tratando de”, “historia de”).

Estas ordenaciones han sido aceptadas definitivamente por la crítica. Además, Caquot y Lemaire han estudiado exhaustivamente en ese trabajo todos los puntos oscuros o dudosos de las Combinaciones I y II de la edición mencionada.

Un largo artículo publicó después M. DELCOR en *Vetus Testamentum*, Supp., XXXII (1981), pp. 52-73: *Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Bala'am*, con el propósito de marcar los puntos que parecen adquiridos en la lectura del texto arameo, después lo que queda hipotético; en un segundo tiempo examinar si el texto de Deir 'Alla permite resolver ciertos problemas planteados por los oráculos bíblicos. A su juicio, “la fecha provista por la inscripción, teniendo en cuenta cierto margen de evaluación siempre posible en epigrafía, provee pues la época en la que hay que situar a Balaam, que no parece muy alejada de la que se da habitualmente al elohista... Si nuestras deducciones tienen aceptación, la atribución al Yahvista que se data habitualmente hacia el siglo X a.J., en la época de Salomón, de ciertas tradiciones concernientes a Balaam, tendría que ser reconsiderada seriamente” (p. 73).

En el número 239 del verano de 1980 del *Bulletin of The American School of Oriental Research*, pp. 49-61, P. Kyle McCARTER, Jr. ha publicado la Combinación I del texto de Deir 'Alla, bajo el título de *The Balaam Texts from Deir 'Alla. The First Combination*. Es un estudio meticuloso del texto del que se da la transcripción y la traducción y se proponen para su inteligencia un comentario gramatical y filológico así como su significación en la narración total.

En el *Journal of The American Oriental Society* 101, N° 1 (1981), Baruch A. LEVINE publica *The Deir 'Alla Plaster Inscriptions*, pp. 195-205. Es una nueva edición de las Combinaciones I y II, con transcripción del texto, traducción y comentario que aprovecha todos los trabajos anteriores.

Doy aquí el curso general de ambas combinaciones, con transcripción de las partes textuales consideradas como ciertas, conforme a la interpretación de Levine. La numeración del texto que he usado es la misma de que se ha valido Levine.

Combinación I:

1. “[Esta es la ins]cripción de [Bala]am [hijo de Be]or
2. El era un vidente (hzh) de los dioses
3. Y sucedió que los dioses vinieron a él de noche
4. [Y le hablaron] conforme a la visión de El
5. Y dijeron a Balaam, hijo de Beor
6. Esto es lo que [...] será hecho en el futuro
7. No hay quien haya v[isto lo que tú has o]ído

8. Y Balaam se levantó al día siguiente

11. Y él ciertamente lloró (*wbkh ybh*)
12. Y su gente vino a él (Núm. XXII, 5 menciona la gente de Balaam [“*ammi*”])
13. [Y ellos dijeron] a Balaam, hijo de Beor
14. ¿Por qué ayunas? ¿Por qué lloras?
15. Y él les dijo
16. Sentáos, y os mostraré cuán numerosas son ...¹⁹
17. Pues, ¡ved la obra de los dioses!
18. Los dioses han unido fuerzas,
19. Y los Shaddai han establecido un consejo
20. Y dijeron a Sha[gar-We’ishtar]
21. Apareja (lit.: “cose”), cubre el cielo con densa nube
22. De modo que haya allí oscuridad y no brillo
23. Ocultamiento y no luz (?) radiante
24. Para que puedas meter miedo.
25. [...] [y mucha] oscuridad
26. Y nunca alcés tu voz de nuevo”.

Las líneas siguientes presentan el cuadro de un gran transtorno en el mundo viviente:

27. “Porque el gorrión y la garza chillarán, insultarán al águila
28. Y la voz de los buitres resonará
30. Angustia y turbación”.

Las águilas, los buitres y los pájaros con voces estridentes, dice Levine, obran como un motivo que dramatiza la devastación que está por venir. En las líneas siguientes, “el texto proyecta el golpear y dispersar de las manadas y rebaños como un acto de cólera de los dioses, así como el abandono de las áreas de pastoreo a los animales salvajes”. Este es el significado del agüero o presagio:

38. “Escuchad la admonición, adversario de Sha[gar-We’ishtar]”.

Aquí comienza el empeño de Balaam de liberar a Shagar-We’ishtar del poder de los dioses. Sucesivamente lleva a Shagar-We’ishtar a un oráculo, un perfumista de mirra y una sacerdotisa (líneas 40 y 41), gente hábil en encantamientos o prácticas mágicas:

44. “Un agüero tras otro, y todavía otro más”.

En las líneas 50 y 51 se nos dice, al menos implícitamente, que Shagar We’ishtar escapa a los actos de coerción, es decir que los esfuerzos de

¹⁹ Conforme a Caquot y Lemaire.

Balaam han resultado efectivos (51. "Y todos vieron los actos de coerción;
52. *Shagar-We'ishtar no [...]*).

"Como resultado de la victoria sobre el consejo de los dioses la devastación del país terminó y las circunstancias saludables fueron restauradas". "Esta es la fuerza —dice Levine— de lo que ha sido preservado en las líneas 53 y 54 (53. "El cochinito ha expulsado al leopardo"). Los animales selváticos han sido expulsados de las áreas de pastoreo por los animales domésticos".

Shagar-We'ishtar vuelve a su función de guardián del país.

Combinación II:

Fundamentalmente, el comienzo es una descripción del mundo inferior creado por El. Las líneas 2, 3, 4 y 5 comienzan con la palabra *byt*, "casa" (y probablemente hay referencia a ella en varias de las líneas siguientes):

2. "Y El construyó una casa eterna
3. *Una casa*
4. [*Una casa*]
5. *Una casa en la que no entra el viajero*
6. *Donde no entra un novio*".

Byt es el término empleado en la Biblia y en la literatura mesopotámica para designar el mundo inferior.

Así en "El Descenso de Ishtar": "A la casa oscura, la morada de Irkala, a la casa que nadie que ha entrado en ella abandona... A la casa cuyos moradores están privados de luz"²⁰.

En *Job* XXX, 23: "Sé que me llevas a la muerte,
a la casa de reunión de todos los mortales".

En *Isaías* XIV, 18: "Todos los reyes de las naciones reposan con honor, cada uno en su propia casa".

En las líneas siguientes también hay descripciones de moradores en el mundo inferior y presumiblemente figura Balaam:

23. "Yacerás en tu eterno lecho
30. *Allí reyes verán a Bal[aam]* (*šmh mlkn yḫzw [l]bl [‘m]*)²¹.

En la línea 47, se dice a la persona a quien se dirige (presumible-

²⁰ SPEISER, en PRITCHARD, 1950, p. 107.

²¹ Sobre el uso del verbo *š-k-b* en las descripciones del Sheol o mundo inferior, compárese *Isaías* LVII, 2 y *Ezequiel* XXXII, 25.

mente Balaam) que no tendrá la capacidad (lit.: "el saber") de pronunciar oráculos al pueblo.

Y además:

48. "Has sido condenado por lo que has hecho
49. Y de pronunciar palabras de execración".

La condena de Balaam al Sheol es la solución establecida en la Combinación II. Es importante señalar que el verbo empleado en la línea 49 es *q-b-h*, "maldecir", el mismo que figura empleado en la Biblia en los relatos sobre Balaam: *Números XXIII*.

Esta solución que ha dado Levine a la Combinación II ha merecido la aceptación de la crítica: "Hasta ahora sólo Levine ha intentado proveer de sentido a la dinámica de Combinación II (exitosamente en mi opinión). Después de una descripción del mundo inferior (que recuerda "El Descenso de Ishtar") se le habla a Balaam y se le dice que sus poderes de execración ya no tienen función y por interferir en los asuntos de los dioses (Combinación I) el agorero es condenado al sheol"²².

²² KAUFMAN, Stephen A., reseña de *The Aramaic Texts from Deir 'Alla*, en *BASOR* N° 239 (1980) pp. 71-74.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

1100 EAST 58TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637

TEL: 773-936-3700

WWW.CHICAGO.LIBRARY.EDU

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

CHICAGO LIBRARY

LA MEDICINA EN EL ANTIGUO EGIPTO *

por PERLA FUSCALDO

Hasta fines del siglo XIX o principios del XX, el conocimiento que se tenía del desarrollo de la medicina en el Egipto faraónico se basaba en las referencias que figuraban en los autores clásicos: Heródoto, Diodoro, Clemente de Alejandría¹.

Los papiros médicos, descubiertos y estudiados a partir de ese momento, mostraron cabalmente los conocimientos que los egipcios tenían de anatomía, fisiología, patología, cirugía, terapéutica y farmacopea, que de alguna manera contribuyeron al desarrollo de la medicina griega en la época helenística.

I. — Los papiros médicos

Se han conservado alrededor de una docena de papiros médicos —entre ellos el Edwin Smith y el Ebers— y algunos ostraca con diagnósticos y tratamientos de enfermedades y prescripciones medicinales².

* Parte de este trabajo fue expuesta en la conferencia pronunciada el 3/XII/1981 en la Sociedad Argentina de Cardiología.

¹ Herodoto II, 84; 77; III, 1; 129 y 132; Diodoro I, 47; Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, cap. XXXV y XXXVII.

² Los papiros médicos son los siguientes: Edwin Smith, Ebers, Kahun, Carlsberg VIII, Chester Beatty VI, Hearst, Museo de Berlín N° 3.038, de Londres (Museo Británico N° 10.059), del Ramesseum III, IV y V y del Museo de Brooklyn (Acc. N° 47.218.2 y N° 47.218.48 + 45). Para el texto de estos papiros se ha utilizado la edición de H. GRAPOW en el *Grundriss der Medizin der alter Ägypter*, II y IV, 1 y 2 (GRAPOW, *Von der medizinischen Texten*, 1955; H. von DEINES - H. GRAPOW - W. WESTENDORF, *Übersetzung der medizinischen Texte*, 1958 y los *Erläuterungen*, respectivamente). Para el papiro de Kahun, además de la edición de Grapow, la publicación de GRIFFITTI, *Hieratic papyri from Kahun and Gurob*, 1898 (= Kahun VI, 1, pp. 5 y sig. y láms. V-VI). Para el Smith, BREASTED, *The Edwin Smith surgical papyrus*, 1930. Sobre los ostraca que contienen prescripciones médicas, los volúmenes del *Grundriss* mencionados arriba y JONCKHEERE, *Prescriptions médicales sur ostraca hiératiques*, en *Cd'E* 57 (1954), pp. 46 y sig.

El papiro de Kahun es el manuscrito más antiguo de todos. Data de mediados del siglo XIX a.C.; mide 0,32 x 1 m y contiene, en las cols. I y II, prescripciones ginecológicas que incluyen los síntomas, el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades. No hay referencias a aspectos quirúrgicos. Este texto se ha conservado en forma muy fragmentaria.

La literatura médica muestra un núcleo original muy antiguo. La existencia de tratados que usaban los médicos egipcios está atestigüada por referencias en los papiros y en inscripciones biográficas. Así figuran "El tratado referente al tratamiento de las heridas" en el Pap. Smith², "El conocimiento del funcionamiento del corazón y el conocimiento del corazón" en el mismo texto y en forma más desarrollada en el Pap. Ebers³, "el cofre con los escritos" al que recurren los médicos al tratar al paciente⁴, etc. Estos datos, así como el Pap. Smith propiamente dicho, que es el texto más importante, muestran que la medicina egipcia tuvo su momento culminante durante el Imperio Antiguo (S. XXVIII-XXIII a.C.)⁵, y la compilación de prescripciones hechas entre el Imperio Medio y el Nuevo (S. XX-XVIII y XVI-XII a.C. respectivamente) refleja que los médicos no agregaron nada nuevo a las viejas concepciones que tenían referentes al cuerpo humano sino que, por el contrario, con el transcurso del tiempo la magia fue predominando.

El *Papiro Edwin Smith* es un manuscrito de mediados del S. XVI a.C.⁶, pero el texto que contiene, por su lenguaje, es muy viejo, de la

El Pap. Carlsberg VIII es un tratado —fragmentario— sobre oftalmías que corresponde, palabra por palabra, a los capítulos pertinentes del Ebers; data de c. 1200 a.C. (dinastías XIX ó XX) y está muy destruido. El Chester Beatty VI (= Museo Británico 10.686), de 0,21 x 1,35 m, de c. 1300 a.C. (dinastía XIX), conserva un conjunto de recetas para las enfermedades del ano. Los papiros Hearst, de Berlín y de Londres contienen un conjunto de recetas y fórmulas, el primero es de mediados del S. XVI, los otros dos del XIV a.C. Los de Berlín y Londres forman parte de lo que se llama "medicina demoníaca" (véase parte III de este trabajo). Los del Ramesseum son de c. 1900 a.C.; el V, de carácter médico, contiene unas veinte prescripciones que aparecen después en el Ebers y en el Hearst; el III contiene prescripciones tomadas de diferentes tratados, entre ellos de un tratado de afecciones oculares (frag. A) y un tratado de pediatría (frag. B); el IV está dedicado a enfermedades femeninas e infantiles. Estos dos últimos tienen muchos elementos mágicos, especialmente el IV. Todos ellos son copia de textos más viejos. El de Brooklyn, de época tardía, conserva un tratado sobre medicina y magia (Acc. N° 47.218.2) del tipo llamado por Erman "Mutter und Kind" y un tratado sobre mordeduras de serpientes (Acc. N° 47.218.48.1-45). SAUNERON, *Some newly unrolled hieratic papyri in the Wilbour Collection of the Brooklyn Museum*, en *The Brooklyn Museum Annual VIII*, pp. 98-102.

² Caso N° 5, Glosa A.

³ Smith, Caso N° 1, Glosa A; Ebers N° 854-855.

⁴ "El cofre con los escritos", al que recurren los médicos cuando el arquitecto de Neferirkara cae enfermo, es mencionado en la inscripción de Wesh-Ptah (dinastía V) (BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, 1906 (1962), I, par. 246); Heryshefnakht (dinastía XII) es el "médico en jefe del rey, que lee diariamente el libro" (véase n. 73).

⁵ El Imperio Antiguo es el período de la historia egipcia donde se alcanza el mayor nivel científico y técnico, como lo reflejan el Pap. Smith, el papiro matemático Rhind (aunque el manuscrito sea de época posterior), el calendario de 365 días y la construcción de las grandes pirámides.

⁶ Es decir, de fines del Segundo Período Intermedio o comienzos de la dinastía XVIII.

época de las pirámides, a tal extremo que el redactor ha incluido glosas explicando el significado de ciertos términos que para su época —fines del Imperio Antiguo— ya eran arcaicos y no se entendían. Y son estas glosas precisamente las que complementan la descripción de los casos.

Este texto es un tratado sobre heridas y fracturas presentadas en forma de discusiones en un orden que va de la cabeza a los pies —pero en el estado actual sólo se ha conservado la primera parte, hasta las heridas en el tórax— y de los casos más simples a los más complejos. Cada uno de los 48 casos que conserva el papiro está planteado de la misma manera: el examen de la herida, el diagnóstico, el tratamiento y la glosa, introducido todo por un título⁶. Se establecen así las relaciones entre la lesión y los síntomas y se agrupan éstos en síndromes. Se tratan todas aquellas heridas y fracturas —muchas de las cuales se han encontrado en momias de soldados egipcios (Láms. I, II y III)— que no estén acompañadas de heridas internas. Lo más importante de este texto es el examen y el diagnóstico de las lesiones.

Cuatro casos interesan en particular. El Caso N^o 6 es el de una herida en el cráneo con fractura conminuta y rotura de las meninges que dejan el cerebro al descubierto. Aquí figura la primera descripción del cerebro de que se tenga noticia. La herida está “...abierta hasta el interior del cráneo, hasta la membrana que envuelve su cerebro, de manera que se vuelva su líquido en el interior de la cabeza” (II, 23-25). Describe el cerebro como “...las arrugas que se forman en el cobre fundido, y algo dentro que palpita y se agita bajo sus dedos, como la parte de la coronilla de un infante antes de unirse (i.e., ‘como la fontanela antes de unirse’)” (II, 18-22).

En el Caso N^o 8, “Instrucciones referentes a un golpe en el cráneo debajo del cuero cabelludo”⁷, se relaciona la lesión en la cabeza con afecciones manifiestas en otras partes del cuerpo. Se menciona en el examen que “...el hombre tiene un golpe en el cráneo debajo del cuero cabelludo aunque no hay nada sobre él; podrás pa'par su herida. Encontrarás que hay un bulto en la parte exterior donde recibió el golpe, en el cráneo; al mismo tiempo su ojo está torcido por esa causa, del lado que tiene la herida en el cráneo y camina arrastrando el pie, del lado que tiene la herida en el cráneo” (IV, 5-7). Diagnostica que es algo que ha entrado desde afuera y lo ha golpeado, que afectó también su brazo, que “...sangra por la nariz y los ojos y sufre de rigidez en su cuello...” (IV, 7-9). Arrastra el pie porque no le es fácil caminar. La planta del pie “...está endeble y doblada; las yemas de los dedos están contraídas hacia el centro de la planta del pie y ellos (i.e., los dedos) caminan con

⁶ En algunos casos hay más de un examen, diagnóstico y tratamiento.

⁷ Fractura conminuta compuesta. Sobre una diferente interpretación de esta fractura: B. L. RALSTON, *Medical reinterpretation of Case four of the Edwin Smith Surgical Papyrus*, en *JEA* 63 (1973), pp. 116-121.

torpeza...'' (IV, 13-15). Ningún tratamiento se realiza ya que es considerada "una lesión que no se puede tratar"¹⁰.

La interpretación que se ha hecho de este caso¹¹ es que la herida en la cabeza produjo una lesión en el lado opuesto del cerebro, lesión de la que el médico no se percató, de ahí que se vea afectado el brazo y la pierna, del lado que se produjo el golpe en el cráneo. Los egipcios relacionaron en este caso la herida en la cabeza con la contractura del brazo y la dificultad para caminar. Se habría producido una hemiplejía y el paciente habría sido visto por el médico tiempo después de ocurrida la lesión.

En el Caso N° 7, de una herida en la cabeza que llega hasta el hueso y perfora las suturas¹², se relaciona la perforación de las mismas con la distorsión facial que presenta el paciente y el endurecimiento de los ligamentos del cuello. "... *Le es doloroso abrir la boca... , la saliva cuelga de sus labios... y sangra por la nariz y los oídos; sufre de rigidez en su cuello y es incapaz de mirar sus hombros y su pecho*" (III, 2-5); "... *el tendón de la mandíbula está contraído...*" (III, 5-6), "*es decir, los ligamentos que unen el extremo de la mandíbula*" (III, 18), "*esto significa un endurecimiento de los ligamentos en la extremidad del ramus que están unidos al hueso temporal, al final de su mandíbula, sin moverse de un lado al otro, de manera que no le es fácil abrir la boca a causa del dolor*" (III, 16-18) y está en estado febril. La rigidez de la boca hace pensar en la existencia de un tétano¹³.

En el Caso N° 31, de dislocamiento de una vértebra cervical, se vincula esta lesión con la parálisis en brazos y piernas y el priapismo. El paciente "... *no tiene conciencia de sus brazos ni de sus piernas por esa causa, su pene está erecto por esa causa y gotea orina de su miembro, sin que él se dé cuenta...*; sus ojos están rojos. Es un dislocamiento de una vértebra de su cuello que se extiende hacia la espalda (i.e., una vértebra cervical inferior) lo que ha causado que él no tenga conciencia de sus brazos ni de sus piernas. Si, por el contrario, la vértebra media de su cuello (i.e., vértebra cervical media) está dislocada, semen gotea de su pene" (X, 13-16).

Son cuatro casos en que se describen los síntomas y se hace el diagnóstico pero no se trata al paciente. El médico egipcio describe el cerebro y menciona las membranas meníngeas y el líquido cefalorraquídeo, y relaciona las heridas producidas en la cabeza —en el cerebro y las membranas meníngeas— y en la espina dorsal con las lesiones manifiestas en los

¹⁰ En un segundo examen que se hace, posiblemente después de haber sido operado el paciente y habérsele quitado la piel que cubría la fractura, figura la descripción del cerebro en los mismos términos que en el Caso N° 6 mencionado antes.

¹¹ Luekhardt, en BREASTED, *op. cit.*, p. 205.

¹² Es un caso menos grave que el N° 8 analizado antes.

¹³ Breasted, p. 179. Hasta el descubrimiento de este texto, la primera descripción que se tenía de un caso de tétano se atribuía a Hipócrates.

miembros y otras partes del cuerpo. Establecen así el primer paso de la relación del sistema nervioso con la parte motora, pero sin conocer las causas de esa relación¹⁴.

En lo que hace a los tratamientos, vemos que para cerrar las heridas se usan cintas adhesivas¹⁵ y las más importantes se suturan¹⁶ (Lám. IV); durante el primer día se aplica carne fresca, evidentemente por sus efectos coagulantes y regeneradores; después se cubre con apósitos de lino con grasa y miel y finalmente se venda con bandas de lino¹⁷. Las úlceras y tumores se cauterizan con una lanceta caliente ($\frac{d}{3}$ y $\frac{h}{mm}$)¹⁸. Las fracturas se sueldan con el uso de entablillados de madera y lino (Lám. V) y de lino con encartonado¹⁹. Cuando se requiere una completa inmovilidad, especialmente de la cabeza, se recurre a soportes de adobe²⁰.

En el caso de una herida necrótica (Caso N° 41), el tratamiento consiste sólo en medicación: la aplicación de compresas frías con hojas de sauce —que contiene salicilato— para desinflamar, luego de aceites con sales minerales por sus efectos astringentes y finalmente de cataplasmas con hierbas varias. El examen de esta herida es una de las descripciones más detalladas de las condiciones patológicas que hay en el tratado: “*Si examinas a un hombre que tiene una herida mórbida en su pecho, que la herida está inflamada y una aureola de inflamación brota desde la boca de la herida cuando la tocas; los labios de esa herida están rojos y ese hombre continúa en estado febril. Su carne no puede recibir un vendaje porque esa herida no tiene nada de piel; la granulación que está en la boca de esa*

¹⁴ La vinculación entre el sistema nervioso y la parte motora fue establecida por la escuela de medicina de Alejandría, en el siglo III a. C. (véase pp. 56-57).

¹⁵ Caso N° 2, de una herida en la cabeza que llega hasta el hueso: “*‘Dos tiras de lino’. [Esto significa] dos bandas [de lino] que se aplican sobre los dos labios de la herida para que se una uno con el otro*” (I, 16). Se colocaban en forma transversal al sentido de la herida.

¹⁶ Caso N° 10, de una herida sobre la ceja que penetra hasta el hueso: “*... cerrarás su herida con sutura...*” (V, 6).

¹⁷ Caso N° 2: “*Deberás cubrirla (i. e., la herida) con carne fresca el primer día. Deberás aplicar dos tiras de lino (i. e., cintas adhesivas) y tratarla luego con grasa, miel y apósito diariamente, hasta que se sane*” (I, 14-15).

¹⁸ Caso N° 39: “*Instrucciones referentes a tumores con cabeza prominente en el pecho*”. “*Es una dolencia que debe ser tratada con $\frac{d}{3}$; deberás quemarlo...*” (XIII, 6) (véase p. 49).

¹⁹ Caso N° 7: “*Deberás hacer para él una traba de madera cubierta de lino y la colocarás en su boca*” (III, 14). Se encontraron momias con entablillados de madera y lino (SMITH-DAWSON, *Egyptian mummies*, 1924, fig. 69). Caso N° 11, rotura de la nariz: “*... aplicarás rollos duros de lino para que su nariz sane rápido...*” (V, 13).

²⁰ Caso N° 7: “*Su tratamiento consiste en estar sentado, colocado entre dos soportes de adobe, hasta que alcance un punto decisivo*” (III, 14). En la n. 19 se menciona el tratamiento: completa inmovilidad y mantener la boca abierta para que el paciente pueda beber líquidos.

herida es serosa, su superficie está caliente y de ella gotean secreciones aceitosas..." (XIII, 18-XIV, 1).

Los casos que figuran en este papiro reflejan un largo período de observación y de reflexión. El seguimiento del curso de las heridas, el análisis de cada etapa y las conclusiones finales se adelantan al método hipocrático²¹.

El Pap. Smith es el único texto médico del que están ausentes la magia y la superstición.

El *Papiro Ebers*, el más extenso de todos los papiros médicos, data de mediados del S. XVI a.C. Contiene un conjunto de diagnósticos y una colección de recetas con una cierta ordenación por grupos, y dos tratados de anatomía y fisiología. Hay en este texto mucho de magia y superstición²².

Entre las prescripciones se destacan las que se refieren a la vista (Ebers N^o 336-431)²³, las vías respiratorias (N^o 305-325) y el aparato digestivo (N^o 188-207)²⁴. Las enfermedades oculares han sido muy corrientes en Egipto, tanto en la antigüedad como en el presente, por la falta de higiene, el calor, la luz y la arena. Hay referencias a catarata (N^o 378-380 y 385), tracoma —llamada la "oftalmia de Egipto"— (N^o 346, 350, 382, 407) y hemeralopía (N^o 351)²⁵ y al empleo de hígado para suplir la falta de vitaminas. No conocieron las vitaminas pero observaron el efecto sobre ciertas enfermedades de algunos productos que las contienen.

Para combatir la tos recurren a las inhalaciones, para las que crearon un aparato muy simple: "...tomas siete piedras y las calientas en el fuego. Retiras una de ellas y pones encima un poco de medicación (ésta consiste en tres tipos de granos que han sido triturados). Cubres todo con un vaso nuevo. Rompes una parte del fondo de este vaso e introduces una caña en el agujero. Colocas la caña en la boca de manera de inhalar el vapor que sube de allí. Haz lo mismo con las otras (seis) piedras y luego traga cualquier clase de substancia grasosa, como carne con grasa o aceite" (Ebers N^o 325). Para la irritación de garganta (Ebers N^o 305-325) usan productos suavizantes, como miel, leche o crema.

²¹ Por otra parte, la forma para reducir la fractura de la clavícula y el dislocamiento de la mandíbula que figuran en el Pap. Smith, Casos N^o 35 y 25 respectivamente, es similar a la recomendada por Hipócrates, en "Sobre las articulaciones" (GHALIOUNGI, *The House of Life, Magic and Magical Science in Ancient Egypt*, 2nd. ed., 1973, p. 42).

²² Las similitudes entre el Papiro Ebers y el *Ramesseum V* hacen suponer la existencia de un original del Imperio Medio que habría servido de base a ambos (LEFEBVRE, *Observations sur le Papyrus Ramesseum V*, en BIFAO LVII (1958), pp. 174-182).

²³ Con el título de "Demdyct (colección de recetas) sobre los ojos".

²⁴ Forman las "Instrucciones para el que sufre del estómago".

²⁵ La base de la medicación ocular son los siguientes productos: galena, ocre amarillo, colcoquintida, grasa y miel. LEFEBVRE, *Essai sur la médecine égyptienne*, 1956, p. 86.

Referente a las afecciones del aparato digestivo, son mencionadas parásitos, constipación, fiebres intestinales y dilatación del estómago (Ebers N° 199). Se menciona el empleo de supositorios y purgas de ricino²⁴ y para los lavajes intestinales se usa un clíster en forma de pequeño cuerno terminado en pico que llenan con los diferentes medicamentos recomendados²⁷. Heródoto (II, 77) y Diodoro (I, 82) mencionan la práctica de lavajes intestinales entre los egipcios del siglo V a. C.²⁸.

Un parásito muy corriente en Egipto en todas las épocas y que afecta las vías urinarias es el esquistosomo, que provoca la hematuria parasitaria o bilharziosis. Figura mencionado en particular en el N° 223 del Pap. Ebers y fue encontrado en numerosas momias^{28 bis}.

Una sección importante del Pap. Ebers (N° 783-839) y el de Kahun (N° 1-34) se refieren a ginecología, lo que refleja la magnitud de las enfermedades del útero, tanto en el pasado como en el presente. Maspero describe la situación en Egipto a fines del siglo pasado y dice que gran parte de las mujeres, en el campo y en las ciudades, sufren de enfermedades graves o incurables, debido a las uniones precoces, a los embarazos a una edad en que el cuerpo no está lo suficientemente desarrollado, a la falta de higiene, el trabajo exagerado antes del parto, las prácticas brutales de las comadronas, los partos prematuros, los embarazos reiterados. Las mismas causas debían darse en la antigüedad²⁹. En estos textos se menciona prolapso (Ebers N° 789), metritis (Ebers N° 820 y 834) y posiblemente cáncer (Kahun N° 2)³⁰.

²⁴ Ebers N° 130: "Para quitar la irritación del ano junto a la vejiga de uno que tiene mucha flatulencia...". Se recomienda introducir un supositorio.

²⁷ GRAPOW, *Kranker, Krankheiten und Arzt*, 1956, pp. 104-105. (*Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, III). Uno de estos clíster se conserva en el Museo del Louvre (DESROCHES-NOBLECOURT, *Pots anthropomorphes et recettes magico-médicales dans l'Égypte ancienne*, en *Ed'E* 9, 1952, fig. 13 = Louvre N° AF 1.669).

²⁸ Dice Heródoto que "...los egipcios, muy atentos a su salud, provocan cada mes, durante tres días seguidos, evacuaciones por medio de vómitos y lavativas pues creen que todas las enfermedades del hombre se deben a los alimentos. Gracias a estos cuidados y al clima, los egipcios pasaban por ser, después de los libios, los más sanos de todos los hombres" (Ed. Les Belles Lettres).

^{28 bis} El tema ha sido estudiado por JONCKHEERE, *Une maladie égyptienne. L'hématurie parasitaire*, 1944 (*La médecine égyptienne*, 1), en base a las menciones de 'S' en los papiros Ebers, Berlin, Hearst y Londres, y por DARBY-GHALJOUNGUI-CRIVETTI, *Food. The gift of Osiris*, 1977, vol. I, pp. 73-76.

²⁹ LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 89-90. Se ha encontrado la momia de una mujer joven, de la dinastía XI, que presenta una fistula véscico-vaginal producida por haberse forzado el parto durante el parto debido a un estrechamiento anormal del cuerpo de la madre (D. E. DERRY, *Mummification. Methods practised at different periods*, en *ASAE* 41, 1942, p. 250).

³⁰ Kahun N° 2: "Tratamiento para una mujer que sufre de su útero al caminar. Dirás: '¿qué es lo que huele que hace que sea percibido?'. Si ella te dice: 'amito el olor de carne asada', dirás: 'es el nmsw (?) del útero'. Harás (así): fumígalo

Los egipcios tuvieron una farmacopea bien desarrollada³¹. Las drogas empleadas, ya sea como bebida, como fomento, en inhalaciones, como lavativas, eran principalmente de origen vegetal. Entre las hierbas, plantas y frutos en uso en la época encontramos los siguientes: acacia, sicomoro, dátiles, laurel, higos, terebinto, persea, incienso, pepino, melón, coloquintida, anís, apio, ajo, canela, hojas de sauce; y cereales: espelta y cebada³². Otras son de origen mineral: galena, arsénico, cobre, natrón, ocre, tierra de Nubia, alabastro y granito en polvo³³. Los de origen animal, excepto la carne fresca, hígado, leche y miel, son más raras y de tipo revulsivo³⁴. Este tipo de farmacopea, la farmacopea de excrementos, figura en todos los papiros médicos excepto en el Smith.

El Pap. Ebers contiene dos tratados de anatomía y fisiología. Uno de ellos (Ebers N^o 854-855) se refiere al corazón y a los vasos. Se denomina "*Conocimiento secreto del médico. El conocimiento del funcionamiento del corazón y el conocimiento del corazón*". Según este tratado, el centro del organismo es el corazón, de donde parten los vasos (*mtw*) a cada una de las partes del cuerpo. Estos *mtw* (unos 48 en total) son los que transportan los líquidos del cuerpo: sangre, agua, aire, orina, semen, mucosidad, excrementos. Los *mtw* de los oídos contienen aire; aire y agua los del pulmón, hígado y bazo; sangre y mucosidad los de la nariz; sangre los de la sien; orina los de la vejiga; semen los de los testículos; materias fecales los del ano. El corazón "*habla*" a través de los vasos. Poniendo las manos sobre las diferentes partes del cuerpo a donde llegan los vasos —"*sobre la cabeza, la nuca, las manos, el lugar*

con la clase de carne cuyo olor ella tenga". Nmsw es una enfermedad desconocida del útero que, según Griffith, podría ser cáncer. Para los problemas del útero, la medicación empleada consiste principalmente en fumigaciones e inyecciones vaginales —para las que se usaría un elíster similar al mencionado en la nota 27 (*Grundriss...*, III, pp. 104-105).

³¹ Sobre el tema: LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 195-196 y los artículos de W. DAWSON: *Studies in the Egyptian Medical Texts*, I, en JEA XVIII (1932), pp. 150 y sig.; II: XIX (1933), pp. 133 y sig.; III: XX (1934), part. I-II, pp. 41 y sig.; IV: XX, part. III-IV, pp. 185 y sig.; V: XXI (1935), pp. 37 y sig. Además del empleo del ricino en diversas prescripciones del Pap. Ebers, este texto contiene un tratado sobre sus propiedades y usos: "*Conocimiento de lo que se hace con la planta dgm (ricino), que fue encontrado en escritos de época antigua como (algo) provechoso para los hombres*" (N^o 251). En él aparece el empleo del ricino para sanar a todo el que esté enfermo, para curar ciertas enfermedades y para hacer crecer el cabello —como se observa aún en los poblados del Egipto actual—.

³² LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 195.

³³ LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 196.

³⁴ Estas son típicas de la medicina popular, en la que se usa carne y grasa fétidas, dientes de cerdo, sangre de lagarto, excrementos de animales y humanos.

del corazón, los brazos, las piernas"— se puede medir el corazón: "el corazón habla en los vasos de cada parte del cuerpo"³⁵.

El corazón es visto como el centro del sistema de vasos y la fuerza que bombea los líquidos que por ellos circulan. Evidentemente tuvieron conocimiento del pulso, que lo sienten poniendo las manos en diferentes partes del cuerpo, sobre los *mtw*; por otra parte tenían relojes de agua, es decir, que podían haber contado las pulsaciones³⁶. Pero no sabemos si lo hicieron. Se atribuye a Herófilo, de la escuela de medicina de Alejandría en el Egipto del siglo III a.C., el haberlo hecho por primera vez, usando una clepsidra egipcia.

Referente a los *mtw*, "vasos", es probable que incluyeran bajo este término no sólo a vasos, sino también a los tendones y nervios, ya que en los papiros médicos no hay ninguna referencia específica a ellos. Se

³⁵ Ebers, N° 854-855: "Hay vasos (*mtw*) en él (i.e., el hombre) (que van) a cada parte del cuerpo. En lo que concierne a estos vasos: referente a ellos cada médico (*sunw*), cada sacerdote de Sekhmet, cada mago, pone sus manos, sus dedos, sobre la cabeza, la nuca, las manos, el lugar del corazón, los brazos, las piernas, para medir el corazón. Pues sus vasos conducen (del corazón) a cada parte del cuerpo (del hombre). Es la causa: él (i.e., el corazón) habla en los vasos de cada parte del cuerpo".

"Hay cuatro vasos en ambas aletas de la nariz. Dos producen el moco; dos la sangre. Hay cuatro vasos en el interior de las sienas que son la parte final; son los que hacen que los ojos tengan sangre, que todas las dolencias de los ojos se originen a través de ellos, por el hecho de que están abiertos hacia los ojos. En lo que concierne a esto: el agua cae sobre ellos (i.e., los ojos)... Hay cuatro vasos que se distribuyen hacia la cabeza, cuyo nudo está en la nuca... En lo que concierne a esto: el aire que penetra en la nariz. Entra al corazón y al pulmón; son los que dan aire a todo el vientre... Hay cuatro vasos que van a los oídos y (por supuesto) dos vasos el hombro derecho y dos al izquierdo. El aliento de vida se introduce en el oído derecho; el aliento de muerte se introduce en el oído izquierdo...".

"Hay seis vasos que se dirigen a los brazos, tres al derecho y tres al izquierdo, los que (después) se dirigen a los dedos. Son seis vasos los que se dirigen a las piernas, tres a la derecha, tres a la izquierda, hasta alcanzar la planta del pie. Hay dos vasos hacia los testículos. Son los que dan el semen. Hay dos vasos hacia las nalgas, uno hacia una nalga, otro hacia la otra".

"Hay cuatro vasos (que se dirigen) al hígado. Son los que le dan el agua y el aire y constituyen la parte final, los que ocasionan que todas las dolencias se produzcan cuando rebasan de sangre. Hay cuatro vasos hacia el pulmón y el bazo. Son los que dan agua y aire a cada uno de ellos en igual proporción. Hay dos vasos hacia la vejiga. Son los que dan la orina. Hay cuatro vasos que se abren al ano. Son los que le dan y llevan agua y aire... Cada vaso está lleno de materia fecal".

Ebers N° 855 e, Glosa: "En lo que concierne a esto: el corazón se ha cansado. Esto significa que el corazón no habla o que los vasos del corazón están mudos. No se manifiestan bajo los dedos (es decir, no se sienten)...".

³⁶ Los egipcios usaron relojes de agua, algunos con vaso prismático de sección cuadrada, otros con vaso cilíndrico. Una clepsidra de Amenofis III fue encontrada en Karnak (CAPART, *Clepsydras égyptiennes*, en *Cd'E* 23, 1937, p. 45 y sig. y lám. 48); Thutmosis III usó una clepsidra portátil en su primera campaña asiática y en Gezer se encontró otra con una inscripción de Merneptah (J. G. de LINT, *La chirurgie dans l'Égypte ancienne*, en *Cd'E* 13-14, 1932, pp. 31 y sig). WILSON, *Medicine in Ancient Egypt*, en *Bulletin of the History of Medicine* 36 (1962), pp. 120-121, descarta el uso de la clepsidra.

atribuye a un contemporáneo de Herófilo, Erasistrato, también de la escuela médica de Alejandría, el haber diferenciado por primera vez los vasos, nervios y tendones.

El otro tratado se refiere a los *mtw* como medio por el que se difunden las enfermedades (Ebers N° 856). Según éste, las enfermedades penetran en los vasos a través de los orificios naturales del cuerpo (boca, ojos, oídos, nariz, ano) y de los abcesos y úlceras, y por los vasos se extienden a todo el cuerpo, hasta llegar al corazón. La enfermedad se manifiesta cuando no se siente el corazón, es decir, cuando no hay pulso. Por la misma vía que la enfermedad penetra en el cuerpo, es expulsada, por los *mtw* y los orificios²⁷.

El conocimiento de anatomía y fisiología que tenían los egipcios²⁸ es muy pobre; no practicaron la disección y el desarrollo de la momificación no contribuyó mucho. Conocen la existencia del corazón, estómago, pulmón, hígado, bazo, intestino, vejiga, útero, pero no del riñón, que nunca figura mencionado. Relacionan el corazón y el estómago, sin diferenciarlos claramente, ya que consideran al estómago como "la boca" o "la entrada del corazón". El corazón es el asiento de los pensamientos, los sentimientos y las sensaciones; el corazón piensa y la lengua ordena o ejecuta; los oídos, los ojos y la nariz dan la audición, la visión y el aliento que permiten al corazón conocer las cosas. El corazón se encuentra "sobre su lugar correcto" en "el lado izquierdo" (Ebers N° 855 n). Inclusive, consideran al estómago como el asiento de la tos (Ebers N° 321). El pulmón, el hígado y el bazo pertenecen al mismo grupo de órganos²⁹. Sobre la fisiología de los genitales, sólo observaron que los *mtw*

²⁷ Ebers N° 856 a-h: "Comienzo del libro para expulsar las enfermedades (*wháw*) de cada parte del cuerpo del hombre...". "En lo que concierne a eso: hay veintidos vasos en él (que se dirigen) a su corazón. Son los que dan aire a todas las partes de su cuerpo. Hay dos vasos como *štw* (= vasos trenzados) (que se dirigen) a su pecho. Son los que provocan *šw* (= la inflamación) en el ano..." (aquí sigue la mención del tratamiento). "Hay dos vasos en el (cuerpo) (que se dirigen) a su muslo. Si padece de su muslo y si sus piernas tiemblan, entonces deberá decir: es este vaso *štw* de su muslo; ha recibido una enfermedad... (Hay dos vasos en el (cuerpo) que se dirigen a su nuca). Si padece de la nuca y si está ciego de ambos ojos, entonces deberá decir: son los vasos de su nuca; ha recibido una enfermedad... Hay dos vasos en el (cuerpo) (que se dirigen) a su brazo. Si padece de su hombro y si sus dedos tiemblan, deberá decir: es el mal (provocado por) *stt* (i.e., mucosidad, materia mórbida) ... (Los vasos) se dirigen todos (ellos) a su corazón, se reparten hacia la nariz (es decir, hacia la cabeza), se reúnen todos en el ano. La enfermedad del ano nace a través de ellos. Son los vasos de las piernas los que comienzan a morir..."

²⁸ Esto ha sido estudiado por GRAPOW, *Anatomie und Physiologie*, 1954 (*Grundriss der Medizin der alten Ägypter*, I), especialmente en las pp. 63 y sig.

²⁹ Sobre la concepción tardía de que los huesos son el depósito donde se forma el semen, que figura en los templos de Hibis en el oasis de Kharga, de Edfu, Esna, Philae y Dendera, y que el esqueleto del feto se forma solamente del esperma del padre: SAUNERON, *Le germe dans les os*, en *BIFAO* LX, 1960, pp. 19-27, y *Yovovtes, Les os et la semence masculine. A propos d'une théorie physiologique égyptienne*, en *BIFAO* LXI, 1962, pp. 139-146.

que llevan semen son producto de los testículos (Ebers N° 854); notaron la regularidad de la menstruación aunque desconocían su mecanismo y relacionaron su ausencia con el embarazo⁴⁰.

En lo referente al parto, éste no aparece tratado en los papiros médicos, salvo algunas referencias en el Pap. Ebers⁴¹. Las mujeres tomaban dos posiciones para dar a luz: de cuclillas o rodillas (Láms. VI y VII) o sentadas en una rudimentaria silla de partos, de adobe o madera⁴² (Láms. VIII, IX y X).

La patología se asentaba sobre dos principios: a) el cuerpo humano nace sano. Las enfermedades se distribuyen en el organismo por los vasos; b) las enfermedades se deben a *agentes mórbidos*, al viento, a los *gusanos* que penetran por los orificios naturales del cuerpo, por las heridas, úlceras o tumores; a las *materias fecales* cuando salen del intestino; todos estos transformaban los líquidos que circulaban por los vasos en sustancias patógenas y por los mismos vasos se extendían por todo el cuerpo; y a *perturbaciones* en los vasos (obstrucciones)⁴³. Por otra parte,

⁴⁰ JONCKHEERE, *La durée de la gestation d'après les textes égyptiens*, en Cd'E 59 (1955), pp. 19 y sig. Se han conservado tres recetas para la prevención del embarazo. En el Pap. Ebers N° 783, "para hacer que una mujer deje de estar encinta durante uno, dos o tres años", se menciona una medicación formada, entre otros componentes, con *gaa* de acacia con la que se mojaba un tapón y se introducía en la vagina; el Pap. Kahun N° 21 habla de un pesario y el N° 22 de una inyección vaginal en base a miel y natrón (estos dos textos son oscuros y están mal conservados). Una combinación de las dos fórmulas del Pap. de Kahun se conserva, según Jonckheere, en Costa ben Lucas, del S. IX d C.

⁴¹ El uso de compresas en el bajo vientre para ayudar a la expulsión del feto (N° 800); la aplicación de una inyección vaginal para expulsar la placenta (N° 798).

⁴² Sobre la primera posición tenemos las siguientes referencias: Pap. Ebers N° 797, donde la mujer, desnuda, se pone en cuclillas sobre una estera; el relieve, ahora desaparecido, del templo ptolemaico de Armant, conservado en *La Description de l'Égypte* (y reproducido en LEFEBVRE, *op. cit.*, lám. IV), en forma similar a la que toman las mujeres de Said actualmente, es decir, sostenida por debajo de los brazos y ayudada por una comadrona; y el "Cuento de Kheops y los magos" del papiro Westcar (LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, pp. 86-88). Otros textos mencionan el uso de una base de adobe en forma de una primitiva silla de partos (*Grundriss...*, III, p. 13), de la que hay dos ejemplos: un modelo del Museo del Cairo, N° Inv. 40.627, de calceárea, de 0,26x0,19 m, con la representación de una diosa dando a luz sentada en un naos (SPIEGELBEEG, *Die Wächstatuette einer Wöchnerin*, en *ASAE* 29, 1929, p. 165 y lám. II) y probablemente una silla de madera proveniente de la tumba de Khenemose en Gurna, Museo del Cairo N° 56.353 (M. PILLET, *Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nordeste de Mout à Karnak*, en *ASAE* 52, 1952, pp. 90-93 y fig. 8). Por otra parte una silla especial, *lasanon* o *diphros* es mencionada por Hipócrates y se usa en el Oriente moderno. Un ejemplar se conserva en el Museo Etnográfico del Cairo (*ASAE* 52, fig. 9).

⁴³ GHALJOUNGUI, *La notion de maladie dans les textes égyptiens et ses rapports avec la théorie humorale*, en *BIFAO* 66 (1968), pp. 37 y sig. El viento era el espíritu de los muertos o de los dioses que diseminaba la peste (Ebers N° 854); los gusanos

la sangre que circulaba por los vasos era vista como perjudicial para el cuerpo, lo que traía la enfermedad. En cambio era el aire —y no la sangre— lo que conservaba la vida (Ebers Nº 854).

Algunas enfermedades que figuran en el Pap. Ebers no se pueden precisar porque se desconoce el significado exacto de los nombres. Por otra parte, los estudios realizados sobre las momias que han sufrido enfermedades que dejan secuelas en los huesos y la iconografía aportan un material importante para el estudio de la patología. En el estudio de las momias⁴⁴ se han podido detectar las siguientes enfermedades: sífilis, osteoporosis (Lám. XI), infecciones del cuero cabelludo, criba orbitalia, gota, artritis, osteosarcoma, el mal de Pott, bilharziosis, lesiones articulares y para-articulares crónicas, osteoartritis de la cadera y de la articulación sacro-iliaca⁴⁵. La iconografía refleja estrabismo^{45 bis}, ceguera, hipertrofia genital, poliomielitis⁴⁶, hernia umbilical, distensión abdominal y tumor del eseroto⁴⁷ (Lám. XII), como figura en algunos relieves del Imperio Antiguo⁴⁸.

podían ser reales (Ebers Nº 875, 50-85), metafóricos (Smith, Caso Nº 12, Glosa VI, 1-3); imaginarios: la materia fecal era considerada inofensiva mientras estaba en el intestino, pero era un agente patógeno si se desplazaba fuera de él; las materias mórbidas (*wḥdw*) podían nacer de la descomposición de los residuos intestinales.

Sobre este último punto Ghalioungui dice que Steuer y Saunders (*Ancient Egyptian and Cnidian Medicine*, 1959), sostuvieron la idea de que la enfermedad podía nacer de la descomposición de los restos alimenticios y eso se vinculaba con la idea que estaba en boga en Cnido antes de Hipócrates, según la cual los alimentos podían seguir un curso normal (la pepsis) o dar lugar a la elaboración de materias mórbidas (los peritoma). Los *wḥdw*, agentes patógenos, no eran exclusivamente de origen intestinal. Podían estar causados por otro agente patógeno del intestino, '3'. Sit es también un agente patógeno y en el intestino podía descomponerse en gusanos, penetrar en el cuerpo y producir enfermedades (pp. 44-45).

⁴⁴ F. LEEK, *Observations on a collection of crania from the mastabas of the reign of Cheops at Giza*, en *JEA* 66 (1980), pp. 36 y sig.; SMITH-DAWSON, *Egyptian mummies*, 1924, cap. X.

⁴⁵ GHALIOUNGUI, *The House of Life*, p. 136.

^{45 bis} DAUMAS-GHALIOUNGUI, *Quelques représentations de maladies oculaires dans l'ancienne Egypte*, en *Cd'E-LI*, Nº 101, 1976, pp. 17 y sig.

⁴⁶ Estela de Rem. KORFOED-PETERSEN, *Les stèles égyptiennes*, 1948, lám. 44.

⁴⁷ GHALIOUNGUI, *The House of Life*, p. 26.

⁴⁸ Mastabas de Ptah-hotep y de Mehw, en Saqqara. Según Ghalioungui, sería indicio del padecimiento de bilharziosis. La bilharziosis que no ha sido tratada produce cirrosis e hipertrofia del bazo y una de las manifestaciones es la hinchazón del vientre que lleva a la formación de hernias umbilicales y del eseroto (GHALIOUNGUI, *op. cit.*, pp. 84-88). Un estudio de las enfermedades en el antiguo Egipto en base a fuente literarias, representación artística y restos humanos —por medio del examen macroscópico y radiológico y del examen histológico— ha sido realizado por A. SANDERSON, *Diseases in Ancient Egypt*, en A. and E. COCKBURN, ed. *Mummies, disease and ancient cultures*, 1980, cap. 2, pp. 29 y sig.

II.— El cuadro profesional y administrativo de los médicos⁴⁹

El término con que aparece designado el médico en los papiros médicos es *swnw*, aunque en los mismos se hace referencia además a los sacerdotes de Sekhmet que ejercen también el arte de curar (Ebers N° 854).

Los textos médicos no aportan datos sobre la organización profesional y administrativa. Es en las inscripciones biográficas del Imperio Antiguo y Medio, en estelas, grafitos y papiros de diferente carácter del Imperio Nuevo donde se encuentran datos sueltos que permiten reconstruir esa organización.

La existencia de la especialización médica se conoce por las referencias de Heródoto (II, 84): “La medicina en Egipto estaba dividida de la siguiente manera. Cada médico atiende una sola enfermedad, no varias. Está lleno de médicos; unos son médicos para los ojos, otros para la cabeza, para los dientes, para la región abdominal, para las enfermedades de localización incierta”.

De estas cinco especializaciones mencionadas por Heródoto sólo tenemos referencia, por las fuentes egipcias, a cuatro de ellas. Así figuran el oculista, *sunw iri*; el dentista, *iri ibh*, que es el único que no lleva la palabra *swnw*; el gastroenterólogo, *swnw ht*, lit., “médico del vientre”. En lo que hace al “médico para las enfermedades de localización incierta”, Jonckheere menciona al *nrw phwt*, lit., “el que cuida al trasero”, como proctólogo. Aunque la referencia es concretamente al que cuida animales, el uso de este título por Iry y por Khéwy, con los epítetos de “el que conoce los líquidos ocultos en el *ntnt*” y de “el que conoce los órganos del cuerpo humano ocultos a los ojos” respectivamente, podría indicar la especialidad a la que se refiere Heródoto⁵⁰. En cuanto al “médico para la cabeza” no hay mención alguna en los textos egipcios.

Se conocen los nombres de varios médicos (*swnw*) de diferente época de la historia egipcia. Serían médicos generales⁵¹.

Las inscripciones hacen referencia a la existencia de una jerarquización de la profesión médica. Mencionan al *swnw*, “médico”; al *wr swnw*, “médico en jefe”; al *shd swnw*, “inspector de los médicos”; al *wr swnw mh*, “jefe de los médicos del Bajo Egipto” y al *wr swnw sm mh*, “jefe de los médicos del Alto y Bajo Egipto”⁵². Estos dos últimos títulos son de importancia, ya que indican el control de los médicos de la zona del Delta, el primero, y el de todo el país, el segundo. El “jefe

⁴⁹ Este tema ha sido estudiado por JONCKHEERE, *Le cadre professionnel et administratif des médecins égyptiens*, en *Cd'E* 52 (1955), pp. 237 y sig.

⁵⁰ JONCKHEERE, en *Cd'E* 52, pp. 243-249; JUNKER, *Die Stele des Hofarztes Iry*, en *ZAS* 63, 1928, p. 53; LD II, 93 a; 25; 92 e.

⁵¹ VAN DE WALLE-DE MEULENAERE, *Compléments a la prosopographie médicale*, en *Rd'E* 25 (1973), pp. 58 y sig., VAN DE WALLE, *Une famille de médecins de la XIXe. dynastie*, en *Rd'E* 26 (1974), pp. 123-124.

⁵² JONCKHEERE, en *Cd'E* 52, pp. 252-257.

de los médicos del Alto y Bajo Egipto⁵³ tiene un sello con el que marca sus decisiones por escrito y controlaría toda la profesión médica del país. Se trata de una carrera profesional, cuya jerarquización se extendería a las especialidades.

Ghalioungui⁵⁴ menciona una curiosa inscripción descubierta por Hassan en un mastaba de Giza. Se trata de la estela falsa-puerta de Peseshat, "imy-r sunwt", "directora de las médicas", que figura representada en tres partes de la misma. Es el único caso que se conoce de mujeres dedicadas a la medicina. El título que lleva indica que no sólo había médicas sino también una jerarquización entre ellas.

Los médicos desempeñan sus funciones en diferentes lugares. Uno de ellos es el palacio real, donde varios médicos son mencionados con la especificación de su jerarquía y especialidad. Así figuran un *sunw* pr '3, "médico del faraón"; el *wr sunw* pr '3, "médico en jefe del faraón"; el *shd sunw* pr '3, "inspector de los médicos del faraón"⁵⁵ (Lám. XIII). Un papiro del Museo del Cairo (Texto B), que contiene cartas provenientes de Tebas, de época ramésida, nombra a médicos relacionados con el palacio que estarían agrupados en una especie de consejo profesional que podría tomar decisiones en asuntos médicos^{55 bis}. Otros lugares son el poblado de Deir el Medina⁵⁶ y el templo funerario de Ramsés II⁵⁷, en

⁵³ La segunda fórmula de encantamiento del Papiro del Museo Británico N° 10.081, de época de Neetanebo, dice: "...con este sello del médico en jefe del Alto Egipto sobre el cual todos [...] del palacio del rey del Alto Egipto. Con este sello del médico en jefe del Bajo Egipto [sobre el cual] [...] del rey del Bajo Egipto...". SCHOTT, *Drei Sprüche gegen Feinde*, en *ZAS* 65, pp. 38-39.

⁵⁴ *Les plus anciennes femmes-médecins de l'histoire*, en *BIFAO* 75, (1975), pp. 159-164 y lám. XXVII.

⁵⁵ Son Ptah-hotep, Niankh-Sekhmet y Khenenkankh-Ptah, respectivamente. JONCKHEERE, en *Cd'E* 52, p. 257; LD II, 79.

^{55 bis} B. van de WALLE-H. de MEULENAERE, *Compléments a la prosopographie médicale*, en *Rd'E* 25 (1973), pp. 75-76 y 82-83.

⁵⁶ La documentación de la época ramésida menciona al médico entre la gente de Deir el Medina que recibe raciones o que integra las cuadrillas de trabajo. Ostrakon Cairo N° 25.608 (J d'E. N° 51.518), de la dinastía XX (CERNÝ, *Quelques ostraca hiératiques inédits de Thebes au Musée du Caire*, en *ASAE* 27, 1927, pp. 207-209): la ración del médico —es decir, su salario— es ligeramente inferior a la que percibe el jefe de la cuadrilla, según Jac. J. JANSSEN (*Commodity prices from the Ramesside Period. An economic study of the village of necropolis' workmen at Thebes*, 1975, p. 460); Papiro de Turin N° 2.071, del año 16° de Ramsés IX; el médico figura recibiendo su paga junto con los escribas y el portero (JONCKHEERE, en *Cd'E* 52, p. 261); en el N° 2.018, del año 8° de Ramsés XI, el médico es mencionado entre el personal que recibe raciones y está asignado al lado izquierdo de la cuadrilla (CERNÝ, *Prices and wages in Egypt in the Ramesside Period*, en *CHM* I, 1954, p. 920).

⁵⁷ Entre el personal del templo que recibe raciones, en el año 52 de Ramsés II, figura "el *sinw Neferhor*". SPIEGELBERG, *Das Geschäftsjournal eines ägyptischen Beamten in der Ramessesstadt aus der Regierung Ramses' II*, en *Rec. de Trav.* XVII (1895), col. II, línea 21 y p. 153.

Tebas Occidental. También se encuentra el *sunw* entre la gente que formaba parte de las expediciones egipcias a las minas del Sinaí⁵⁸.

Para los antiguos, Egipto era el gran centro de la medicina. Los gobernantes extranjeros buscaban entre ellos los médicos que necesitaban. Así, el rey heteo Hattusilis III, Ciro y Darío tienen médicos egipcios en su corte⁵⁹.

Los textos médicos y otros varios aportan datos sobre lo que podríamos llamar auxiliares o enfermeros, que desarrollaban diferentes tareas. Entre ellos figura, en primer lugar, el *s3 hmm*, lit., "el hijo del *hmm*", i.e., "el que maneja el *hmm*". En el Pap. Ebers N° 876, si una incisión "sangra demasiado, la quemarás con fuego; la tratarás como lo hace el *s3 hmm*". El *hmm* como el *d3* mencionado en el Pap. Smith (Caso N° 39)⁶⁰ es un cauterio de metal, y el *s3 hmm* el práctico que lo maneja.

El otro auxiliar mencionado es el *wt*, "el que hace los vendajes"⁶¹. En el Pap. Smith figura "El tratado referente (a lo que hace) el *wt*"⁶², una especie de vademecum para el uso de este técnico⁶³, ya que la aplicación de la medicación en Egipto suele acompañarse con el vendaje de la parte del cuerpo afectada⁶⁴. Probablemente tendríamos que incluir en este grupo, aunque no figuran con nombre específico, a todos aquellos que actúan como auxiliares del médico: los que preparan remedios⁶⁵, un-

⁵⁸ Jonckheere (en *Cd'E* 52, p. 263) menciona "el médico de minas y canteras". En tres estelas del Imperio Medio figuran el "médico en jefe" Renefsenb, en el año 6° de Amenemhat III y dos "médicos de la tropa", uno llamado Akhemw; del otro no se conserva el nombre (estelas N° 85, 117, y 121 de Serabit el-Khadim. GARDINER-PEET, *Inscriptions of Sinai*, I, 1917, lám. 23, 40 y 48 respectivamente).

⁵⁹ El rey heteo busca que los médicos egipcios solucionen la esterilidad de su mujer y sus problemas oculares. Cartas 127/r, KUB III, 51 y 401/c+ respectivamente. (EDEL, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, 1976, pp. 69, 76-77 y 82); Heródoto (III, 1 y 129-132), menciona a los médicos egipcios en la corte persa.

⁶⁰ Véase n. 18.

⁶¹ Pap. Smith, Caso N° 9, Glosa A: "...la venda que está en manos del *wt*...".

⁶² Caso N° 19, VII, 19-22. Glosa: "...El 'Tratado referente (a lo que hace) el *wt*' dice de tal paciente (refiriéndose a un hombre afectado de una congestión ocular): sus ojos están rojos de enfermedad como un ojo que tiene debilidad extrema".

⁶³ JONCKHEERE, *Considérations sur l'auxiliaire médical pharaonique*, en *Cd'E* 55 (1953), pp. 60 y sig.

⁶⁴ El mismo término se usa para designar al que hace los vendajes de las momias en el taller de embalsamiento, pero se trata de dos técnicos diferentes.

⁶⁵ El ostracón del Museo Británico N° 5-634 contiene una lista de gente que trabaja en la tumba de Ramsés II, en el año 46° de su gobierno. Se menciona la ausencia de obreros y de Pa-heri-padyet, que desde "el 3er. mes de la inundación, día 21, hasta el 4° mes de la inundación, día 17" estaba "con Aa-herit"; "en el 3er. mes del invierno, días 25 y 26" "con Khons"; los días 17 a 22 del 3er. mes del invierno "con Heremwia". Todos ellos "estaban enfermos" y para ellos Pa-heri-padyet "estaba haciendo remedios", lo mismo que en el 3er. mes del verano, día 3°, porque preparaba "remedios". "En el 1er. mes del verano, desde el día 25 hasta el 2° mes del verano, día 8°" estuvo ausente porque hacía "remedios para la mujer del escriba". JONCKHEERE, en *Cd'E* 55, p. 72 y ČERNÝ, en *ASAE* 27, pp. 209-210.

güentos y dan masajes⁶⁶. A ello tendríamos que agregar el *hm k3*, "sacerdote del ka", encargado de hacer la circuncisión⁶⁷.

Los textos egipcios hacen referencia al "pr-nḥ", "Casa de la Vida", institución que existía en las ciudades de importancia. Wdyahorresneb, médico egipcio de la época de Darío, reconstruye la "Casa de la Vida" de Sais, por orden del rey persa. La inscripción dice: "La Majestad del Rey del Alto y Bajo Egipto, (Darío, que viva eternamente), me ordenó regresar a Egipto... para restablecer las dependencias de la 'Casa de la Vida' [...] que estaba en ruinas. Hice como me lo había ordenado Su Majestad. Las reordené con todo su personal, hijos de gente de pro. Los puse bajo la dirección de todos los sabios que debían ocuparse de todos sus trabajos. Su Majestad ordenó que les procurara todas las cosas buenas que necesitaban para sus trabajos. Los proveí de todo lo que les fuera útil: todos los instrumentos que estaban mencionados en los textos como había sido antes. Su Majestad hizo esto porque sabía la utilidad de este arte para curar toda enfermedad y para hacer durable el nombre de los dioses, sus templos, sus ofrendas y la conducción de todas sus fiestas, eternamente"⁶⁸.

Se trataría de un "museum", es decir, un lugar de estudio donde se desarrollaron la medicina y otras ciencias, con una biblioteca y talleres para la copia de manuscritos de diferente carácter. Allí se habrían redactado y copiado los papiros médicos⁶⁹. Como parte de la "Casa de la

⁶⁶ Jonekheere menciona escenas de mastabas del Imperio Antiguo, las de Ankhma-Hor y de Ptah-hotep (*Cd'E* 55., pp. 66 y 68) y "El cuento de Kheops y los Magos", donde el mago Dyedi aparece en su casa recostado sobre una estera mientras "un servidor le unta su cabeza y otro frota sus piernas" (SEIME, *Ägyptische Lesestücke*, 1928, p. 29, líneas 16-17 y GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, 1948 (1968), pp. 11-12).

⁶⁷ La circuncisión en Egipto se practicaba después de la pubertad. Un relieve del mastaba de Ankhma-Hor, en Saqqara, reproduce la escena. En ella se puede ver a un joven que es circuncidado. La inscripción adjunta dice: "frota bien lo que será operado" (VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, IV: *Bas-reliefs et peintures*, 1964, lám. V, fig. 72; CAPART, *Une rue de tombeaux*, 1907, vol. II, lám. LXVI). Sostiene Lefebvre (*op. cit.*, p. 173) que la anestesia que se aplicaría podría ser la llamada "piedra de Menfis" que mencionan Dioscórides (*De materia medica*, V, 158) y Plinio (XXVI, 7). Se trata de carbonato de calcio formado por la acción del vinagre sobre el mármol, que actuaría como anestesia local (LECA, *La médecine égyptienne au temps de pharaons*, 1971, p. 436). Ghalioungui (*The House of Life*, p. 102), que ha hecho experimentos al respecto, sostiene que no tiene tales efectos anestésicos.

⁶⁸ Inscripción sobre una estatua del Museo del Vaticano. DAUMAS, *Le Sanatorium de Dendera*, en *BIFAO* 56 (1957), p. 50.

⁶⁹ Hay discrepancias sobre su función. GARDINER (*The House of Life*, en *JEA* 24, 1928, pp. 157 y sig. y esp. p. 176) sostiene que se trata de un taller donde se redactaban y copiaban los libros sagrados y otros varios; VOLTEN (*Demotische Traumaedung*, en DAUMAS, *BIFAO* 56, pp. 50-51), que era una universidad. Se han

Vida", habrían existido centros médicos en los templos de Heliópolis, Sais, Bubastis, Letópolis, según las referencias que figuran en los papiros médicos. De allí, de esos centros médicos, habrían derivado, en época tardía, los "sanatoria", uno de los cuales fue encontrado por Daumas en Dendera⁷⁰. Estos "sanatoria" se convirtieron en lugares de peregrinación donde se practicaba la incubación⁷¹, por medio de la cual los enfermos pedían a los dioses la cura de su enfermedad o el remedio a su esterilidad.

III.—*La medicina y la magia*

Para los antiguos, la religión formaba parte de todos los aspectos de la vida, estaba inmersa en ella y constituía su "carta de ciudadanía". Predominen o no los aspectos mágicos, sean formas muy primitivas o elevadas de pensamiento, la medicina egipcia nunca estuvo separada de la religión.

Sekhmet, la diosa leona de la guerra, la pestilencia y la salud, adorada en Menfis junto a Ptah, valió como patrona de los médicos. Sus sacerdotes ejercieron la medicina.

En el Pap. Ebers, los sacerdotes de Sekhmet están mencionados junto a los *swnw*. Ambos son los que miden el corazón poniendo sus manos sobre el paciente⁷². Algunos médicos llevan, además del título de *swnw*, el de sacerdote de Sekhmet. No todos los médicos son sacerdotes de Sekhmet, ni todos los sacerdotes de Sekhmet tienen el título de *swnw*, aunque ambos desempeñan las mismas funciones⁷³.

encontrado restos del *pr-ankh* de El Amarna y hay evidencia —por inscripciones de egipcios relacionados con la institución— del de Bubastis. También los había junto a los grandes templos de Abidos y Edfu, además del de Sais (HABACHI-GHALIOUNGUI, *The "House of Life" of Bubastis*, en *Cd'E* XLVI, N° 91 (1971), pp. 59 y sig.).

⁷⁰ Según Daumas, este "sanatorium" junto al templo de Hathor en Dendera formaría parte de la "Casa de la Vida" (en *BIFAO* 56, pp. 35-57 y láms. I y III a, especialmente).

⁷¹ Hay una serie de textos, especialmente de época griega, que demuestran la existencia de la incubación. La incubación está documentada en Deir el-Bahari, en Dendera, en los Serapeia de Menfis y Cánopo y en el templo de Seti I en Abidos desde época ptolemaica (SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, en *Les songes et leur interprétation*, 1959, pp. 46-47. *Sources Orientales*, 2). Su práctica en el templo de Serapis en Cánopo es descripta por Estrabón (XVII, 17).

⁷² "En lo que concierne a (estos vasos): referente a ellos, cada médico (*swnw*), cada sacerdote de Sekhmet, cada mago, pone las manos, sus dedos, sobre la cabeza, la nuca, el lugar del corazón, sobre los brazos, las piernas, para medir el corazón" (Ebers N° 855).

⁷³ En un grafito del Imperio Medio están representados dos personajes. Uno de ellos, Herishef-nakht, dice: "soy director de los sacerdotes de Sekhmet, director de los magos, médico en jefe del rey, el que lee diariamente el libro, el que trata a cada uno de los que están enfermos, el que pone su mano sobre el paciente, que

Además de Sekhmet⁷⁴, desde época ptolemaica figura Imhotep como dios de la medicina, divinizado por su saber, asimilado por los griegos a Asklepios⁷⁵. En su templo de Menfis, así como en otros del Egipto de la Baja Época y en los de Asklepios en el mundo griego, había "sanatoria", lugares donde el dios curaba a los enfermos.

En los tratamientos médicos documentados en los papiros ha sobrevivido un gran número de prácticas tradicionales de carácter mágico, que constituyen lo que se llama la "medicina demoníaca". A este grupo pertenecen especialmente los papiros de Londres y de Berlín⁷⁶. En ellos se hace referencia constante a fórmulas y encantamiento y a los pronósticos de nacimiento⁷⁷, combinados con la administración de remedios. Aún

sabe lo que es, hábil al examinar (al paciente) con la mano". El otro, Ahanakht, es "sacerdote de Sekhmet, poderoso y hábil en su oficio, que pone la mano sobre los enfermos, que sabe lo que es, que es hábil al examinar (al paciente) con la mano". Si bien el segundo, Ahanakht, no lleva título de *swm*, las funciones ejercidas por ambos son las mismas (Gráfico N° 15 de Hatnub. ANTHES, *Die Felsinschriften von Hatnub*, 1964, pp. 34-35 y lám. 19. *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, 9). Maspero ve delimitado el campo de la siguiente manera: el sacerdote de Sekhmet recibe inspiración divina; el *swm* trabaja según el libro; el mago recita las fórmulas (*Le Papyrus Ebers et la médecine égyptienne*, en *Etudes de Mythologie et d'archéologie égyptiennes*, III, 1898, p. 304). Sobre el tema: LEFÈVRE, *Prêtres de Sekhmet*, en *Arc. Or.* 20 (1952), pp. 57 y sig.

⁷⁴ Entre otros dioses invocados por los enfermos se encuentran Thot, Ptah, Isis, Amón, Mertsger, etc. Diodoro (I, 25) hace referencia a la actividad de Isis como diosa curativa y gran maga. Sobre las divinidades extranjeras a las que se recurre con la misma finalidad: FUSCALDO, *Reshep y Qadesh en Deir el Medina*, en *RIHAO* 1 (1972), pp. 115 y sig. y especialmente n. 20.

⁷⁵ Sobre el tema: ROSENVASSER, *La religión egipcia en Heródoto*, en *RIHAO* 2 (1973-4), pp. 15-17 y 19 y sig. y la bibliografía mencionada. Dice Manetón: "La dinastía III comprendía 9 reyes de Menfis... Zoser (reino) 29 años. En su reino vivió Imhotep, el que por su saber médico valió para los egipcios como Asklepios; también inventó la construcción con piedra tallada y se ocupó asiduamente del arte de escribir" (Según las versiones de Africano y Eusebio con la enmienda propuesta por Sethe).

⁷⁶ El Pap. Smith contiene un solo caso en que se recurre a la magia y dos textos en el verso del papiro que nada tiene que ver con el contenido del recto. A ello hay que agregar la columna III y el caso N° 14 del papiro de Kahun y el verso del Carlsberg VIII.

⁷⁷ Uno de los pronósticos de nacimiento que figura en el Pap. de Berlín, que consiste en mojar granos de cebada y de trigo colocados en bolsas separadas con orina de una mujer, figura también en textos médicos griegos y latinos y llega hasta Europa. Si germina, esa mujer dará a luz. Si germina solamente la cebada, será varón; si lo hace el trigo, mujer. Si ninguna germina, la mujer no dará a luz. Sostiene Sauneron (*A propos d'un pronostic de naissance. Pap. de Berlin 3.038 V° II, 2-5*, en *BIFAO* LX, 1960, pp. 29-30) que la asociación de la cebada con el sexo masculino y del trigo con el femenino figura en la versión demótica de la Teología menfita, lo que refleja la existencia al respecto de una tradición sólida-mente establecida.

en los papiros médicos que no integran este grupo, también se recitan plegarias en la preparación y administración de las medicinas⁷⁸.

Para el grueso de la población, la mayor parte de las enfermedades que no se debían a accidentes perceptibles eran producidas por poderes hostiles al hombre. Para librarse de ellos recurrían a la magia⁷⁹. Diferentes clases de amuletos eran usados para protegerse de los males, inclusive de las serpientes y escorpiones⁸⁰, y se recitaban fórmulas en el desarrollo del rito, en el que se confrontaban el mago —o el que padece el mal— por un lado y el enemigo, por el otro.

Los papiros médicos —salvo el Smith— contienen fórmulas mágicas dirigidas contra escorpiones, hemorragias y quemaduras, influencias demoníacas que afectan el cuerpo, alarmantes visiones nocturnas, etc.⁸¹.

Otros textos mágicos⁸² y religiosos⁸³ conservan letanías para conju-

⁷⁸ El *swaw* que prepara la medicina recita la siguiente fórmula: "Que Isis me libere, me libere. Que Isis libere a Horus de todo el mal que su hermano Seth le hizo cuando mató a su padre Osiris. ¡Oh Isis, la gran maga, libérame, libérame de todas las malas cosas rojas, de la fiebre del dios, de la fiebre de la diosa, de la muerte, de la muerte por el dolor y del dolor que viene sobre mí!"

El enfermo que bebe la medicina dice: "Ven, remedio, ven. Toma el mal de mi corazón, de mis miembros"; "La medicina ha venido, la que elimina las substancias de este corazón mío, de estos miembros míos, ha venido. La magia es fuerte por razón de la medicina y viceversa... Palabras que se deben decir mientras se bebe la medicina" (Ebers /3/ 2, 1-6. BORGHOUTS, J. F., *Ancient Egyptian magical texts*, 1978, N° 72, pp. 43-44).

⁷⁹ Sobre el tema: LEXA, *La magie dans l'Égypte antique*, 1925; SAUNERON, *Le monde du magicien égyptien*, en *Le monde du sorcier*, 1966 (*Sources Orientales*, 7).

⁸⁰ El Papiro de Turín N° 1.993 /8/ vs 2, 1-3, contiene una "Fórmula para apresar a un escorpión": "[...] ;estalla, tú que has venido desde el cielo, escorpión que has salido del fundamento! ;El fuego estallará contra ti, así como para encender al oponente (?), enemigo femenino! ;Quédate quieto! Soy el que te busca. Thot te captura. La protección es una protección de Horus" (BORGHOUTS, *op. cit.*, N° 107, p. 77). En el Pap. Ebers no hay referencias al tratamiento de picaduras de escorpiones ni a mordeduras de serpientes. Recientemente SAUNERON ha publicado un papiro del Museo de Brooklyn (*op. cit.*, en *The Brooklyn Museum Ann.* VIII, p. 98) que contiene el manual de un encantador de serpientes, con una lista de ofidios locales y su descripción y un tratado sobre las mordeduras de serpientes y su tratamiento —corte de la herida, vendaje y aplicación de drogas—.

⁸¹ El Pap. Museo Británico N° 10.059 /37/ 13, 1-3, contiene una "Fórmula para detener una hemorragia", que dice: "¡Atrás, tú que estás en la mano de Horus! ;Atrás, tú que estás en la mano de Seth! (haciendo alusión a las manos ensangrentadas de Horus y de Seth después de la pelea) ;La sangre que viene de Hermópolis (Wnw) fue detenida; la sangre roja que viene (whwt) ahora es detenida! ;Has ignorado tú la barrera! ;Retrocede ante Thot! Esta fórmula se debe decir sobre una cuenta de cornalina colocada sobre las nalgas de una mujer o de un hombre. Es un medio para detener una hemorragia" (BORGHOUTS, *op. cit.*, N° 30, p. 23).

⁸² Papiro del Museo del Vaticano N° XXXVI. ERMAN, *Der Zauberpapyrus des Vatikan*, en *ZAS* 33 (1893), pp. 119 y sig.

rar los espíritus malignos o las enfermedades que afectan el cuerpo. Así aparecen mencionadas las partes del cuerpo humano asociadas a diferentes divinidades y enumeradas en un cierto orden, de la cabeza a los pies, en forma de listas de anatomía.

IV.—*La momificación*

Los enterramientos egipcios más antiguos que se conocen se hacían en un pozo en el desierto, con el cuerpo envuelto en una piel o estera. El calor de la arena, aumentado por los rayos solares, producía la evaporación de la humedad del cuerpo; así seco, éste se podía conservar indefinidamente, hecho que era fundamental para la supervivencia en el otro mundo.

Con el desarrollo de una arquitectura funeraria que aislaba el cuerpo del calor y la sequedad del desierto, fue necesaria la creación de un procedimiento para su conservación: el de la momificación, que alcanza su punto culminante alrededor del año 1000 a.C.

No existen textos egipcios que indiquen cómo momificaban a los muertos⁸⁴. Los datos que tenemos se basan en las referencias que trae Heródoto (II, 86-88): se extraían las vísceras del abdomen a través de una incisión con un cuchillo de obsidiana (Lám. XIV) y el cerebro por las fosas nasales con un instrumento largo y delgado terminado en forma de gancho; luego se lavaban ambas cavidades con sustancias aromáticas (vino de palma y especias); se sumergía el cuerpo en natrón durante 70 días y finalmente se lo vendaba con bandas de lino fino embebido en resina⁸⁵.

Las vísceras —salvo el corazón y frecuentemente el riñón, que se dejaban dentro del cuerpo— se conservaban en los vasos canópicos, en una solución de natrón⁸⁶. En época tardía, los ojos se reemplazan por

⁸³ Los "Textos de las Pirámides" (*passim*) y el capítulo 42 del "Libro de los Muertos" (ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead*, 1960, pp. 124-127).

⁸⁴ El único texto que hace referencia al embalsamamiento es el Papiro demótico de Viena N° 27 sobre el ritual del Apis. SPIEGELBERG, *Ein Bruchstücke des Bestattungsritual der Apistiere*, en *ZAS* 56 (1920), pp. 1 y sig.

⁸⁵ El segundo método que menciona Heródoto incluía solamente la limpieza del intestino con aceite de cedro, el desecamiento del cuerpo con salmuera y el vendaje; el tercero, el lavado de los intestinos y el salado y vendaje del cuerpo. Sobre la técnica de la momificación: LUCAS, *Ancient Egyptian materials and industries*, 3ª ed., 1948, cap. XII; P. H. K. GRAY, *Two mummies of ancient Egyptians in the Hancock Museum, Newcastle*, en *JEA* 53 (1967), pp. 75 y sig. REYMAN-W. PECK, *Egyptian mummification with evisceration per ano*, en A. E. COCKBURN, ed., *op. cit.*, p. 5 y sig.

⁸⁶ Las vísceras eran envueltas en cuatro paquetes colocados cada uno de ellos bajo la protección de uno de los hijos de Horus, cuya representación figuraba en la tapa de los vasos: el hígado estaba asociado a Imset; los pulmones a Hapy; los intestinos a Kebehsenwf; el estómago a Dwamwtef. Otro método, desde época

ojos artificiales⁸⁷ (Lám. XV); se colocan manos o pies de lino y resina para embellecer al muerto que tenía alguna deformación (Láms. XVI y XVII) e inclusive se hace un relleno subcutáneo de los músculos introduciendo, por incisiones en diferentes partes del cuerpo, una mezcla de arena o barro y aserrín^{87 bis}; se quebraban los pies si el atúd era demasiado corto para encerrar el cuerpo o bien se lo rellenaba para alargarlo si el atúd era muy grande⁸⁸. Se encontraron instrumentos de bronce empleados en la evisceración, similares a los que menciona Heródoto⁸⁹. (Láms. XVIII y XIX).

Los experimentos realizados con diferentes clases de animales, el estudio histológico y el examen patológico de las momias corroboraron el método de embalsamiento mencionado por Heródoto, con una modificación: el desecamiento se haría con natrón seco, y no en una solución, durante 40 días⁹⁰. El total de 70 días se referiría a todo el proceso incluido el ritual⁹¹.

La mayor parte de las momias que se conservan provienen del Imperio Nuevo en adelante. Los primeros intentos de momificación se re-

tardía, consistía en depositarlas nuevamente en el abdomen, envueltas en lino, llevando entonces una representación en cera de la correspondiente divinidad protectora. La extracción del cerebro se hacía por las fosas nasales o por la lámina cribosa del etmoides. F. LEEK, *The problem of brain removal during embalming by the ancient Egyptians*, en *JEA* 55 (1969), pp. 112 y sig.

⁸⁷ Los ojos artificiales se encuentran ocasionalmente en momias reales del Imperio Nuevo aunque su uso, así como la inclusión de las vísceras dentro del abdomen, empieza con la dinastía XXI y se mantiene hasta la XXVI. GRAY, *Artificial eyes in mummies*, en *JEA* 57 (1971), pp. 125 y sig.

^{87 bis} DAWSON-GRAY, *Mummies and human remains*, 1968 (*Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum*, I), p. X.

⁸⁸ GRAY, *Embalmers "restorations"*, en *JEA* 52 (1966), pp. 138 y sig. y láms. XXXII, 2 y XXXIII, 1 y 2.

⁸⁹ P. J. SUIJSTELIJN, *Gynaecologische aspecten van de Papyrus Ebers*, 1972, p. 14.

⁹⁰ Esto ha sido estudiado y experimentado por Lucas (*op. cit.*, cap. XII). A continuación se bañaba la momia en una solución de natrón para sacar los restos de sales, se la untaba con aceite y se la vendaba. Escenas del vendaje de las momias figuran en dos tumbas tebanas del Imperio Nuevo (DAWSON, *Making a mummy*, en *JEA* XIII, 1972, láms. XVII y XVIII). DAWSON-GRAY, *op. cit.*, pp. X-XI, no están de acuerdo con la posibilidad de la desecación del cuerpo con natrón seco, como lo ha sostenido Lucas, por los siguientes motivos: 1º) la mayor parte de las momias carecen de piel, salvo en la cabeza y en los extremos de los dedos de las manos; 2º) la cabeza era cubierta por una gruesa capa de pasta resinosa —mezcla de resina, grasa y soda— con el único objeto posible de protegerla durante el baño de natrón; 3º) los tejidos blandos muestran evidencia de haber estado sumergidos en líquidos; 4º) solamente utilizando una solución de natrón el mismo puede llegar a todas las partes del interior del cuerpo, de lo contrario se descompondría.

⁹¹ Sobre el ritual funerario egipcio, GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, 1972.

montan al Imperio Antiguo. El Museo Británico conserva restos humanos momificados (B. M. Nº 52888) de la dinastía I^{91 bis}. En una tumba de la dinastía II, en Saqqara, se encontró un cuerpo en posición contracta, con los miembros envueltos separadamente en bandas de lino y resina, dentro de un atáud de madera⁹² (Lám. XX); de Giza, de la dinastía IV, provienen vasos canópicos conteniendo las vísceras en una solución de natrón⁹³ y cráneos con entrada en la bóveda craneana a través de la lámina cribosa del etmoides para sacar el cerebro⁹⁴ (Lám. XXI). De las dinastías IV y V datan algunos cuerpos en posición extendida, envueltos en lino y resina.

Dos momias encontradas en Meidum y en Saqqara, de las dinastías IV y V respectivamente, serían los cuerpos momificados más antiguos que se conocen: están en posición extendida, envueltos en bandas de lino y resina, uno de ellos con el rostro moldeado sobre tela y resina y con los rasgos pintados (Lám. XXII), los genitales moldeados también de la misma manera y la cavidad abdominal rellena de lino y resina⁹⁵.

La práctica de la momificación no contribuyó al mejor conocimiento de anatomía interna que tuvieron los egipcios desde los primeros tiempos.

A pesar de los conocimientos incompletos y defectuosos de anatomía, fisiología y patología que tuvieron los egipcios, la práctica médica fue muy grande a lo largo de toda su historia. Son los griegos los que desarrollaron, a partir del siglo V a.C., una medicina racional, carente de toda influencia religiosa. Ya alrededor del 300 la medicina surge definitivamente como parte del conocimiento científico, época también en la que empieza a circular la llamada "Colección Hipocrática"⁹⁶ y se funda la escuela de medicina de Alejandría, donde actuaron dos griegos, Herófilo y Erasístrato, que desarrollaron los conocimientos de anatomía y fisiología. Se atribuye al primero, entre otras cosas, el haber reconocido el cerebro como el centro del sistema nervioso y el haber hecho el cómputo de las pulsaciones con una clepsidra egipcia; al segundo, el haber dife-

^{91 bis} DAWSON-GRAY, *op. cit.*, p. VIII y lám. III,a.

⁹² SMITH-DAWSON, *op. cit.*, p. 24 y fig. 1. Otros ejemplos de las dinastías I y III figuran en LUCAS, *op. cit.*, cap. XII. El vendaje separado de cada miembro sería la primera etapa.

⁹³ Son los vasos canópicos de Hetepheres. LUCAS, *op. cit.*, cap. XII.

⁹⁴ LEEK, en *JEA* 66 (1980), pp. 36 y sig.

⁹⁵ PECK, W. H., *Mummies of Ancient Egypt*, en A. and E. COCKBURN, ed., *op. cit.*, p. 18; SMITH-DAWSON, *op. cit.*, pp. 24-25 y fig. 3.

⁹⁶ Los libros más antiguos datan del S. V a.C., pero recién fueron agrupados en el IV.

renciado los nervios y tendones de los vasos. No debió de ser completamente ajeno a ello la medicina egipcia⁹⁷. Fue en Alejandría, en el Egipto helenístico, donde confluyeron los conocimientos médicos de los egipcios y los conocimientos más racionales de los griegos.

⁹⁷ Según Galeno (*De composit. medicam*, V, 2), Hipócrates había adquirido parte de su saber en la biblioteca del templo de Ptah en Menfis (SAUNERON, *op. cit.*, p. 59, *Sources Orientales*, 2). Por otra parte, mucho de la farmacopea egipcia se encuentra en Dioscórides (*De materia médica*), del S. I d.C.



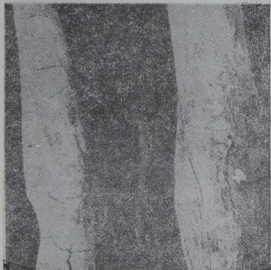
Lám. 1



Lám. II



Lám. III



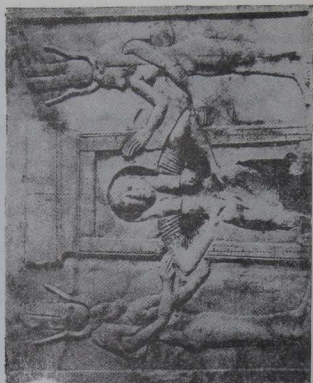
Лám. IV



Лám. V



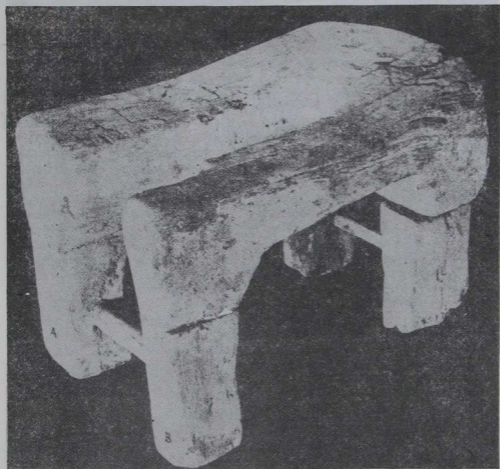
Lám. VI



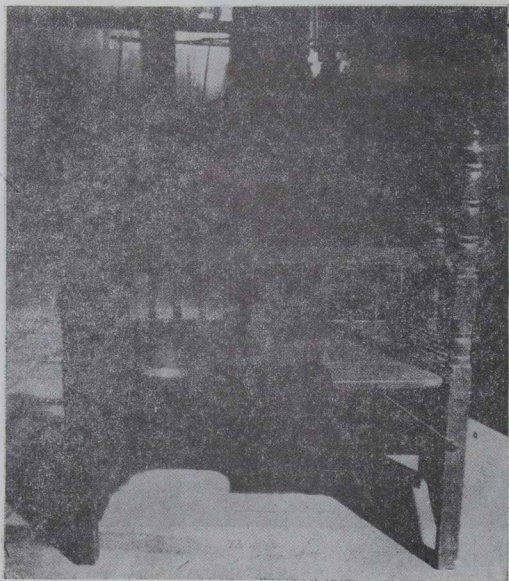
Lám. VII



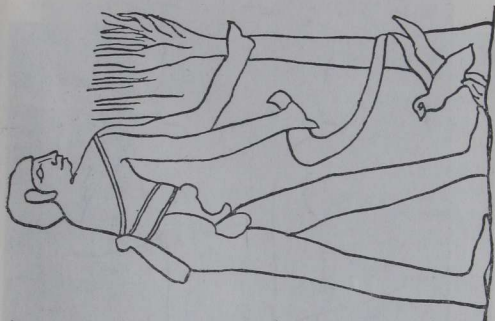
Lám. VIII



Lám. IX



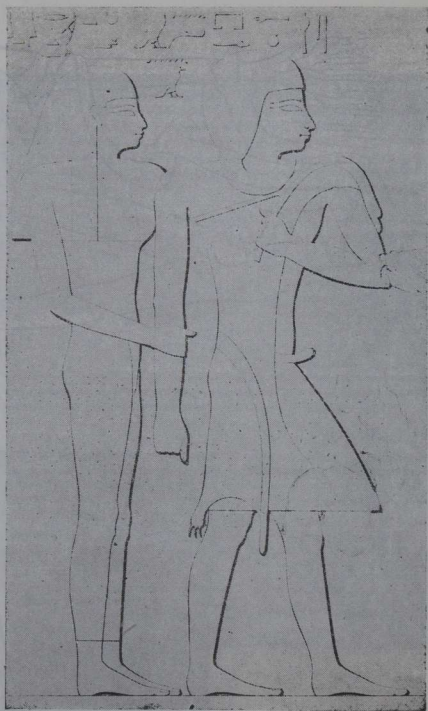
Lám. X



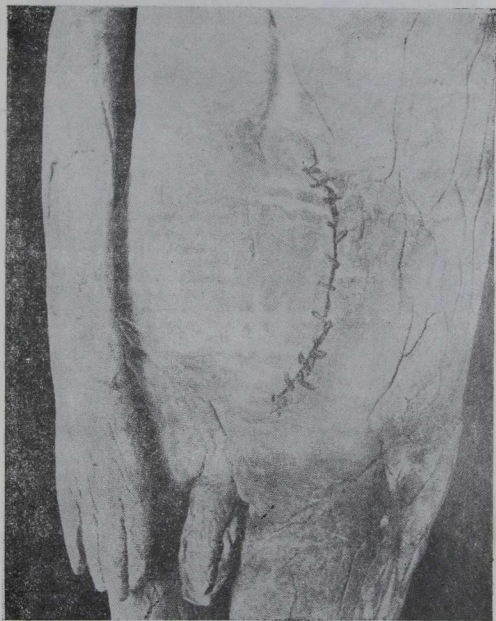
Lám. XII



Lám. XI



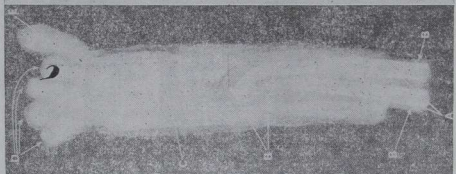
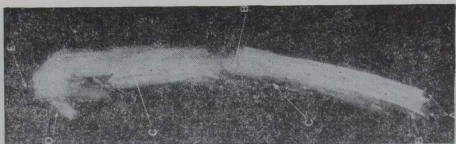
Lám. XIII



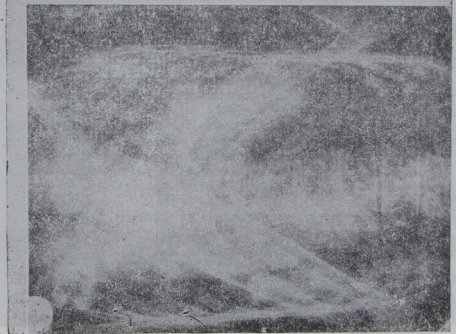
Lám. XIV



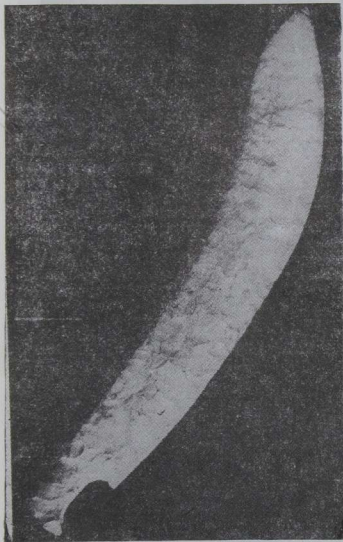
Lám. XV



Lám. XVII

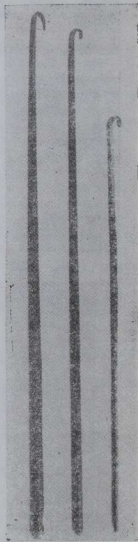


Lám. XVI



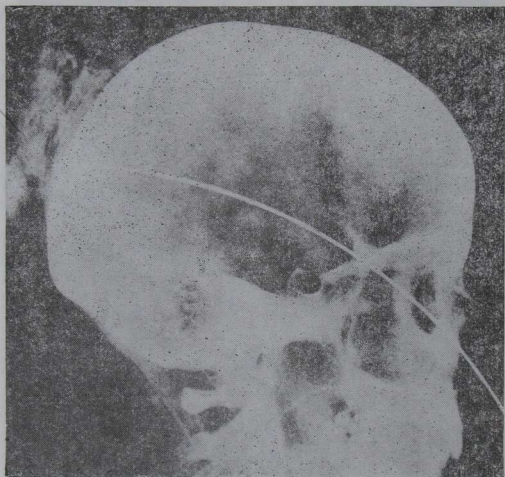
Lám. XVIII

Lám. XIX





Ldm. XX



Lâm. XXI

Foto XXII. Molle de piedra y de greda de la cultura de San Juan de los Rios, en
el valle de Tarma y en la zona de Tarma, en el departamento de Tarma, en el
Peru. La foto es de un molde que se hizo en el año 1930.



Lám. XXII

LISTA DE LAMINAS

- Lám. I Cabeza de la momia del rey Seqenenra con las heridas recibidas en combate (BREASTED, *The Edwin Smith surgical papyrus*, 1930, vol. I, lám. II, fig. 5).
- Lám. II Herida sobre la frente. Momia de un soldado de la dinastía XI (BREASTED, *op. cit.*, vol. I, lám. VII, fig. 15).
- Lám. III Herida curada. Momia del S. II o I a.C. (BREASTED, *op. cit.*, vol. I, lám. II, fig. 4).
- Lám. IV Suturas en la rodilla (arriba) y codo (abajo) de una momia (BREASTED, *op. cit.*, vol. I, lám. IV, figs. 9-10).
- Lám. V Brazo roto con el entablillado de madera y lino. Momia de la dinastía V (SMITH-DAWSON, *Egyptian mummies*, 1924, fig. 69).
- Lám. VI Parte en cuclillas. Relieve del templo de Armant (LEFEBVRE, *Essai sur la médecine égyptienne*, 1956, lám. IV, según *La Description de l'Égypte*, I, lám. 96).
- Lám. VII Ideograma con la figura de una mujer dando a luz de rodillas.
- Lám. VIII Silla de partos. Modelo de calcérea del Museo del Cairo N° 40.627 (SPIEGELBERG, *Die Weichsstatuette einer Wöchnerin*, en *ASAE* 29 1929, lám. II).
- Lám. IX Probable silla de partos, proveniente de la tumba de Khenemose, Gurna. Museo del Cairo N° 56.353 (PILLET, *Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout à Karnak*, en *ASAE* 52, 1952, fig. 8).
- Lám. X Silla de partos usada en el Oriente moderno. Museo Etnográfico del Cairo (PILLET, en *ASAE* 52, fig. 9).
- Lám. XI Osteoporosis en el parietal de una momia (LEEK, *Observations on a collection of crania from the mastabas of the reing of Cheops at Giza*, en *JEA* 66, 1980, lám. IV, 4).
- Lám. XII Distensión abdominal, hernia umbilical y tumor del escroto. Relieve en el mastaba de Mehw, Saqqara (GHALOUNGUI, *The House of Life. Magical and Medical Science in Ancient Egypt*, 1973, fig. 8).
- Lám. XIII El "inspector de los médicos del faraón", Nes-em-na". Tumba N° 64 de Giza (*LD* II, 92 d).
- Lám. XIV Sutura de una incisión abdominal para extraer las vísceras de una momia (SMITH-DAWSON, *op. cit.*, fig. 36).
- Lám. XV Momia con ojos artificiales (GRAY, *Artificial eyes in mummies*, en *JEA* 57, 1971, lám. XXXIII, 3).
- Lám. XVI Radiografía de una momia con el brazo izquierdo deformado y la prótesis (GRAY, *Embalmers "restorations"*, en *JEA* 52, 1966, lám. XXXII, 2).

- Lám. XVII Radiografía de frente y de perfil de la prótesis de lám. XVI. Se observa el cúbito y radio deformados (A), los músculos (B), la prótesis de lino (C) y los dedos (D) (GRAY, en *JEA* 52, lám. XXXIII, 1 y 2).
- Lám. XVIII Cuchillo de obsidiana para eviscerar las momias del tipo que menciona Heródoto (SIJPESTEIJN, *Gynaecologische aspecten van de Papyrus Ebers*, 1972, p. 72).
- Lám. XIX Ganchos para extraer el cerebro en el proceso de momificación (SIJPESTEIJN, *op. cit.*, p. 69).
- Lám. XX Cuerpo de una mujer, en posición contracta, con los miembros envueltos separadamente en lino con resina. Dinastía II (SMITH-DAWSON, *op. cit.*, fig. 1).
- Lám. XXI Cráneo con el cerebro extraído a través de la lámina cribosa del etmoides. Epoca tardía (LEEK, *The problem of brain removal during embalming by the ancient Egyptians*, en *JEA* 55, 1969, lám. XXIV, 2).
- Lám. XXII Cabeza de una de las momias más antiguas que se conoce. Dinastía V (SMITH-DAWSON, *op. cit.*, fig. 3).

100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200
100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200

EL DIOS NUBIO DEDWN ESTADO ACTUAL DE LOS PROBLEMAS

por PERLA FUSCALDO

En 1920, Henri Gauthier publicó un artículo sobre el dios Dedwn en la *Revue Egyptologique*, N. S. II, fasc. 1-2, pp. 1-41, titulado *Le dieu nubien Doudoun*, en el cual recopilaba la documentación existente al respecto desde el Imperio Antiguo hasta la época grecorromana. Los nuevos relevamientos epigráficos de algunos de los monumentos y el mejor conocimiento del egipcio precisan los datos aportados por Gauthier y el descubrimiento y publicación de otras inscripciones los completan, pero sin modificar el fondo del problema.

El dios nubio Dedwn, que figura como "*el que preside la Nubia*" y "*el que trae el incienso*", recibió culto en los templos de la Nubia entre la primera y la cuarta catarata desde el momento en que Egipto incorporó ese territorio. Así se lo encuentra en Semna, Kumma, Ellesiyeh, Philae y Gebel Barkal. Las inscripciones en estos templos, algunas del Imperio Medio, otras posteriores, proveen muy poca información sobre las características de su culto, con excepción de las del templo de Semna. Su incorporación al panteón oficial egipcio se ha producido en la medida en que recibió culto en los templos egipcios de la Nubia, como así también en Egipto (Karnak y Deir el-Bahari). Su adoración, por parte de los particulares, quedó documentada en la zona de la segunda catarata, por los egipcios que realizaron tareas en el lugar.

La documentación existente sólo nos permite conocer su adoración por parte de los egipcios en la Nubia, en el ámbito oficial y en el particular. En Egipto, las menciones son muy escasas, incluyendo las que provienen de Siwa y Kharga, pero en este caso se trata de los oasis y no del Egipto mismo.

Dedwn es un dios que los egipcios incorporaron, primeramente, al obtener uno de los productos de la Nubia —el incienso— y luego al incorporar el territorio mismo como parte de su imperio colonial. Desaparece al desaparecer la dominación egipcia en la Nubia y reaparece en los momentos en que Egipto y Nubia quedan bajo un mismo poder político.

La Nubia bajo la dominación egipcia

Uno de los dos grandes emporios comerciales de Egipto fue la Nubia, de donde obtenía oro, incienso, minerales, pieles, plumas de avestruz, mirra, marfil, ganado, soldados y esclavos. El transporte de estas mercaderías se hacía en asnos —como está documentado en los relieves de la expedición al Pwnt del templo de Hatshepswt en Deir el-Bahari— hasta las postas o centros comerciales de Iken (= Mirgissa¹) en la segunda catarata y Kerma en la tercera. Allí se intercambiaban los productos y los nubios recibían de los egipcios miel, ungüentos, telas, objetos de vidrio. Las mercaderías salían de Egipto y entraban a él a través del Nilo².

Mientras la frontera egipcia estuvo en la primera catarata, se controlaba el movimiento de las poblaciones nubias desde el sur a través de un fuerte en la isla de Elefantina. En la dinastía XII se agregó una segunda fortificación en esas región, en la isla de Biga, al sur de los islotes que formaban los rápidos de la catarata. En esta misma época y al extender Sesostri III la frontera hasta la segunda catarata, se levantaron en esa zona una serie de fortificaciones cuya finalidad era proteger el paso de

¹ VERCOUTTER, *Excavations at Mirgissa. I* (1962), en *Kush* XII, 1964, p. 62.

² La dominación de la Baja y Alta Nubia requería la existencia de una vía permanente de penetración y contralor egipcios por el Nilo hasta Napata. La existencia de las cataratas dificultaba o impedía la navegación y limitaba a ciertos períodos del año la navegabilidad del río. La primera catarata se podía atravesar cuando el río era profundo, es decir, en la época de la inundación. Sesostri III hizo cavar allí un canal para sortear la catarata en época de aguas bajas (SEITZ, *Ägyptische Lesestücke*, 1928, p. 85). La tercera catarata desaparecía bajo las aguas del Nilo durante la creciente, por lo tanto era la que presentaba menos problemas (VANDERSLEYER, *Des obstacles que constituent les cataractes du Nil*, en BIFAO 69, 1971, p. 260). En cambio, la mayor barrera la constituían los rápidos de la segunda catarata, especialmente entre Buhen y el sur de Mirgissa y entre Uronarti y Semna. La navegación en esa zona, aunque es posible durante la época de la inundación, es muy peligrosa; durante la bajante del Nilo es necesario sortear la catarata (inscripción de Uronarti del año 19 de Sesostri III. SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien*, 1941, p. 78). En Mirgissa se ha encontrado un sendero para barcos: un camino paralelo al río cubierto por una gruesa capa de limo del Nilo por donde se deslizaban los barcos jalándolos, desde el puerto de Mirgissa hasta pasar los rápidos entre Dabarti y la isla de Matuka (VERCOUTTER, *Excavations at Mirgissa. II* (1963-1964), *Kush* XIII, 1965, pp. 68-69). Por otra parte, en la zona de la segunda catarata, se han encontrado restos de un dique para elevar las aguas en los arrecifes de Batn el-Haggar, en Semna, para aumentar el período de navegabilidad del río. Esta elevación de las aguas se conoce, por otra parte, por los registros de la altura del Nilo, unos 8 metros por encima del nivel medio, durante el reinado de Amenemhat III (VERCOUTTER, *Semna South Fort and the records of Nile levels at Kumma*, en *Kush* XIV, 1966, pp. 125-164; *Egyptologie et climatologie. Les crues du Nil à Semneh*, en CRIPPEL 4, 1976, pp. 141 y sig. y fig. 1).

los barcos egipcios por los rápidos y controlar el desplazamiento de los nubios. A ello se sumó la construcción de otras fortificaciones en la Baja Nubia, para defender las zonas mineras y las canteras y controlar el movimiento de los beduinos desde los oasis del desierto occidental.

Así, los 80 km. de extensión de la segunda catarata estuvieron jaloados por una serie de fortificaciones³, entre Buhen al norte y Semna al sur. Estas eran: Buhen⁴ sobre la margen occidental, desde la cual se podía ver la entrada de la segunda catarata al remontarse el río; Mirgissa⁵ a la entrada de Wadi Matuka; Askut⁶ sobre una isla; Shalfak⁷ en una zona alta que permitía el control de la zona del valle del Nilo hacia el norte y el sur; Uronarti⁸ en la isla del mismo nombre; Semna y Kumma⁹ en las márgenes occidental y oriental respectivamente y Semna Sur¹⁰ cerraban la línea defensiva de la segunda catarata¹¹.

³ CLARKE, *Ancient Egyptian frontier fortresses*, en JEA III (1916), pp. 155 y sig. Se han encontrado también puestos de vigilancia levantados entre las fortificaciones. H. S. SMITH, *The rock inscriptions of Buhen*, en JEA 58 (1972), p. 56.

⁴ El fuerte de Buhen fue ampliado durante la dinastía XVIII para albergar la ciudad. Sobre Buhen, EMERY, *A preliminary report on the excavations of the Egypt Exploration Society at Buhen, 1957-1958*, en *Kush* VII (1959), pp. 7 y sig.; 1958-1959, en *Kush* VIII (1960), pp. 7 y sig.; 1959-1960, en *Kush* IX (1961), pp. 81 y sig.; 1960-1961, en *Kush* X (1962), p. 106 y sig.; 1962-1963, en *Kush* XII (1964), pp. 43 y sig.

⁵ DUNHAM, *Uronarti, Shalfak, Mirgissa, 1967 (Second Cataract Forts, II)*; VERCOUTTER, *Excavations at Mirgissa. I (1962)*, en *Kush* XII (1964), pp. 57 y sig.; II (1963-1964), en *Kush* XIII (1965), pp. 62 y sig.

⁶ La existencia del registro de la altura del Nilo en Askut refleja que este sitio estuvo ocupado por los egipcios todavía durante la D. XIII; volvió a ocuparse a partir de la dinastía XVIII y posteriormente en la época merotíca. BADAUWY, *Preliminary report on the Excavations by the University of California at Askut (1962-1963)*, en *Kush* XII (1964), pp. 47 y sig.

⁷ DUNHAM, *Uronarti, Shalfak, Mirgissa*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ DUNHAM-JANSSEN, *Semna, Kumma, 1960 (Second Cataract Forts, I)*.

¹⁰ ZABKAR, *The Egyptian name of the fortress of Semna South*, en JEA 58 (1972), pp. 83 y sig.; *Semna-South: The southern fortress*, en JEA 61 (1975), pp. 42 y sig.

¹¹ Los informes enviados desde Semna a Tebas a un alto funcionario durante el reinado de Amenemhat III muestran que los egipcios mantenían una estrecha vigilancia sobre las rutas del desierto alrededor de la segunda catarata (SMITHER, *The Semna dispatches*, en JEA 31, 1945, pp. 3 y sig.). Los fuertes de la Nubia se conocen también por un papiro de fines del Imperio Medio (Berlín 10.495), llamado "el onomástico del Ramesseum". Allí figuran enumerados geográficamente, de sur a norte, los siguientes: Dyair-Seti (Semna Sur); Sekhem-Khakawra (Semna); Itenw-pedywt (Kumma); Kheseff-Iwtyw (Uronarti); Waf-khaswt (Shalfak); Derwtyw (Mirgissa); Iken (Mirgissa, fuerte inferior); Bwhen (Buhen); Ink-tawy; Kheseff-medyaw (Serra); Miam (Aniba); Baki (Kuban); Senmet (Biga); [A]bw (Elefantina) [...] dyed; [...] y Kheny (Gebel Silsileh). GARDINER, *An ancient list of the fortresses of Nubia*, en JEA III (1916), pp. 184 y sig.; *Onomastica*, I, pp. 6-23.

En la Baja Nubia, Kuban protegía la entrada a Wadi Allaki, zona aurífera por excelencia¹² y, casi enfrentada, estaba Ikkur, desde donde se vigilaba el movimiento de poblaciones que se podía producir desde el oeste. Hacia el sur estaba Aniba, sobre la costa occidental, que controlaba las canteras de diorita de la región y el llamado "camino de Elefantina", que unía por el desierto Aniba con Elefantina, paralelo en cierta forma a la ruta caravanera —"el camino de los oasis"— que desde Elefantina llegaba hasta el oasis de Selime a la altura de la segunda catarata, a través de los oasis de Kurkur y Dunkul; Faras y Serra¹³ eran las últimas fortificaciones antes de alcanzar "la gran catarata"¹⁴.

Al extenderse la frontera egipcia durante la dinastía XVIII más allá de Semna, hasta Napata, en la zona de la cuarta catarata, se construyeron la fortificación de Sai en la región de la catarata de Dal¹⁵ y la de Dabnarti, frente a Mirgissa¹⁶ y se volvieron a ocupar las fortalezas levantadas durante el Imperio Medio y abandonadas en el Segundo Período Intermedio. Otras estaciones menores fueron Mainarti, Dorgainarti, Gamai y Murschid¹⁷.

Dentro de las fortificaciones mencionadas y en otros lugares de la Nubia se construyeron templos donde se rendía culto a los dioses egipcios, los reyes divinizados, el dios nubio Dedwn y formas locales de Horus.

¹² Durante el Imperio Medio Egipto explota las minas de oro de Wadi Cabgaba ("La montaña de Khenti-hen-nefer" y "El desierto de Ta-Sety" en la lista de minas del templo de Luxor) y las de Kush entre Semna y Kerma ("La montaña de Kush" y "La montaña de Ani" respectivamente), las que se suman a las que existían dentro del territorio egipcio (en Wadi Hummamat, "La montaña sagrada" y en Wadi Abbad, "La montaña de Dyeb"). La producción de oro aumentó considerablemente a partir de la dinastía XVIII cuando, al extenderse la frontera hasta la cuarta catarata, se incorporaron otras minas de la región de Kush, las de Abu Hammed ("El trono de los dos Países"). La existencia de lavaderos de oro presupone que el oro, separado de las rocas en las minas, era lavado y fundido cerca del río. VERCOUTTER, *The gold of Kush. Two gold-washing stations at Faras East*, en *Kush VII* (1956), pp. 120 y sig.

¹³ HUGHES, *Serra East. The University of Chicago Excavations, 1961-1962. A preliminary report of the first season's work*, en *Kush XI* (1963), pp. 121 y sig.

¹⁴ Sobre la arquitectura militar egipcia: BADAWY, *A history of the Egyptian architecture*, vol. II, 1966, cap. V; vol. III, 1968, cap. V.

¹⁵ VERCOUTTER, *Excavations at Sai. 1955-1957. A preliminary report*, en *Kush VI* (1958), pp. 144 y sig.

¹⁶ La fortaleza de Dabnarti, en una isla, no es del Imperio Medio sino del Nuevo, y se plantea el problema de cuál fue la causa de su construcción frente a otra fortificación ya existente, la de Mirgissa, J. W. RUBY, *Preliminary report of the University of California Expedition to Dabnarti, 1963*, en *Kush XII* (1964), pp. 54 y sig.

¹⁷ Mainarti estaba casi frente a Buhen, y Dorgainarti un poco más al sur, en las islas que abren la segunda catarata; Gamai, de la misma margen que Mirgissa, después de atravesar el recodo del río y luego Murschid, sobre la costa oriental. Sostiene VERCOUTTER (*La stèle de Mirgissa IM. 209 et la localisation d'Iken (Kor ou Mirgissa?)*, en *Rd'E* 16, 1964, pp. 179 y sig.) que no hay elementos que demuestren que son fortificaciones del Imperio Medio.

Durante el Imperio Medio y el Nuevo, los dioses egipcios adorados en la Nubia adoptan allí nuevos roles y epítetos. Así figuran "Horus, el *toro señor de la Nubia*" en Sai¹⁸, "Amón, el *primero en Shaat*"¹⁹, "Isis, *señora de los países meridionales*" en Buhen y "Señora de la Nubia" en Beit el-Wali²⁰, "Hathor, *señora de Ibshek*"²¹, "Hathor, *señora de Iken*" en Mirgissa²², "Montw, *señor de Khese-Iwntyw*" en Uronarti²³.

En lo que hace a las formas locales de Horus, Horus de Buhen, Horus de Miam y Horus de Baki, en Buhen, Aniba y Kuban respectivamente, se trata del dios egipcio Horus que se asienta en determinados lugares de la Nubia, como muestra de la dominación egipcia en la zona, tomando nombres locales. No sabemos si hubo algunos cambios en las características de los mismos y si se asimilaron a alguna divinidad local. Caso similar es el de Amón de Napata, el dios tebano Amón adorado bajo una forma local²⁴. En cambio E. Otto²⁵ sostiene que los varios Horus (Horus = Señor) son dioses locales nubios con nombres egipcios, relacionados con un determinado lugar y conocidos bajo la denominación general de "Horus de Wawat".

En todos estos casos se ve la relación estrecha de una divinidad egipcia con un determinado lugar de la Nubia, como una forma nueva local de la misma²⁶.

¹⁸ VERCOUTTER, *New Egyptian texts from the Sudan*, en *Kush* IV (1956), pp. 78-79 y *La XVIIIe. dynastie à Sai et en Haute-Nubie*, en *CRIPÉL* [1] 1973, pp. 7 y sig.

¹⁹ VERCOUTTER, *op. cit.*, en *CRIPÉL* [1], pp. 19 y sig. y Lám. VI.

²⁰ RICKE, HUGHES, WENTE, *The Beit el-Wali temple of Rameses II*, 1967, vol. I, p. 31 y vol. II, lám. 41, B.

²¹ Adorada entre la primera y la segunda catarata, especialmente en Abu S'mbel, FARAS e Ibrim durante la dinastía XVIII. No se la encuentra después del reinado de Ramsés II. DEWACHTER, *Nubie. Notes diverses, 1 à 5*, en *BIFAO* 70 (1971), pp. 107-108.

²² VERCOUTTER, *La stèle de Mirgissa... en Rd'E* 16, pp. 179 y sig. En Mirgissa se adoraba también a un rey divinizado, probablemente Sesostri III, y a Montw. VERCOUTTER, *Excavations at Mirgissa. I (1963-1964)*, en *Kush* XIII, pp. 64-66.

²³ STEINDORFF, *Miscellen. Der Name und der Gott von Uronarti*, en *ZAS* 44 (1907-1908), pp. 96-97. Todos estos ejemplos han sido recopilados por ZABKAR, *Apedemak, Lion God of Meroc*, 1975, pp. 79 y sig., al tratar el sincretismo egipcio-meroitico.

²⁴ La misma posición es sustentada por Inge HOPMAN en *Einige Probleme der meroitische Religion*, Humboldt-Universität zu Berlin [s.f.], p. 3 (*4. Internationale Tagung für meroitische Forschungen 23. bis 30. Nov. 1980 in Berlin. Meroitic Religion. Discussion*). El haleón egipcio Horus se interpretó en los fuertes de la Nubia como dios nativo, como Horus de Buhen, de Miam, de Baki.

²⁵ *Anerkennung und Ablehnung fremder Kulte in der ägyptischen Welt*, en *Saeculum* 19 (1968), p. 339.

²⁶ No analizo aquí la situación de Arsnuft y Mandulis así como tampoco el sincretismo en la época helenística.




Algunos reyes egipcios alcanzaron la deificación por determinados motivos. Sesostris III, el gran conquistador de la Nubia, el que llevó la frontera hasta Semna y levantó las fortificaciones en la región de la segunda catarata, fue deificado en la Nubia. La segunda estela de Semna del año 16º de Sesostris III menciona la erección en ese lugar de una estatua del rey con vistas a asegurar la felicidad de la población. Si bien esta estatua no se ha encontrado, importa la existencia de un culto al soberano. Desde la dinastía XVIII está documentada su adoración en el templo de Semna.

Para el culto de los dioses egipcios y el suyo propio Ramsés II construyó una serie de templos en la Nubia. Son ellos los de Abu Simbel, Beit el Wali, Aksha, Gerf Husein, Es Sebua y Derr. En cambio en Egipto el culto a su imagen estuvo limitado al ejército. Amenofis III fue adorado en Soleb a la par de Amón. Si bien la deificación de Ramsés II y de Amenofis III es expresión de su absolutismo, tiene un sentido teológico-político: está destinada a la Nubia²⁷.

Los templos levantados en la Nubia a todos estos dioses son netamente egipcios.

II

El dios nubio Dedwn

La mención más antigua que tenemos de Dedwn en los documentos egipcios se remontan al Imperio Antiguo. Figura en los "*Textos de las Pirámides*" como "*el niño del sur que viene de la Nubia*", el que da el incienso al rey muerto, "*el que preside la Nubia*". Los únicos datos que se pueden obtener de estos textos es que Dedwn es el que lleva el incienso a Egipto y que proviene de la Nubia (Ta-Sety). La grafía de su nombre es muy particular, ya que está escrito  con el determinativo de un ave (; ), grafía que no volvemos a encontrar en la documentación posterior. Aparece allí como un niño, aunque en todas las representaciones de Dedwn que tenemos a partir del Imperio Medio siempre figura como adulto.

Evidentemente la incorporación de Dedwn a los "*Textos de las Pirámides*" se ha hecho en base a su relación con el incienso. Desde los comienzos del período histórico, indispensable para el ritual en los templos egipcios, se obtenía del sur. Hay elementos en Nubia que muestran la existencia de una actividad comercial egipcia en la región desde los comienzos del tercer milenio a.C. En la Piedra de Palermo figura una

²⁷ ROSENVASSER, *El culto a los héroes en Egipto*, Apéndice a *La religión egipcia en Heródoto*, en RIHAO 2 (1973-4), pp. 61-76 y *The stela Aksha 505 and the cult of Ramesses II as a god in the army*, en RIHAO 1 (1972), pp. 99-114.

expedición de Snefrw: es el texto más antiguo que tenemos de la existencia de estas campañas comerciales al sur para obtener los productos de la Nubia. Dedwn habría llegado a Egipto junto con el incienso; al incorporarse este producto se habría incorporado también el dios del país que lo producía al panteón egipcio.

Tenemos que llegar al Imperio Medio para que Dedwn vuelva a ser mencionado en las fuentes egipcias. Cuando la frontera egipcia se extendió de la primera a la segunda catarata y Egipto tomó el control efectivo de la Baja Nubia, Dedwn fue adorado allí junto con los dioses egipcios asentados en el lugar y con la figura del rey Sesostris III divinizado. Así lo vemos adorado —en particular— en Semna, aunque del templo del Imperio Medio no hayan quedado restos, sí, en cambio, estelas y otras muestras de devoción de particulares. En todos los casos que tenemos documentados se trata de egipcios radicados en el lugar como parte del personal asignado a las fortificaciones o de tránsito por la zona de la segunda catarata. La grafía ha cambiado, desaparece el determinativo de ave que llevó en el Imperio Antiguo y ya no figura más como un niño. No tiene nuevos epítetos; sólo el que ya conocíamos: “*el que preside la Nubia*”. Es adorado por los particulares como dios local, junto con los dioses de la primera catarata, cuya dominación se extendió hasta la segunda: Khnum, Satis y Anukis.

Tenemos referencias sobre su culto a comienzos del Segundo Período Intermedio, durante la dinastía XIII, en que dos personajes reales aparecen en Semna con el epíteto de “amado de Dedwn”.

Desaparecida la dominación egipcia en la Nubia después de la dinastía XIII, recién vuelve a ser mencionado Dedwn en el Imperio Nuevo, como consecuencia de la nueva expansión hacia el sur y la incorporación del territorio de la Nubia hasta la cuarta catarata como parte del Imperio colonial.

El lugar central de culto durante el Imperio Nuevo sigue siendo Semna, donde Tuthmosis III le erige un nuevo templo. Allí encontramos que Dedwn reemplaza a Amón en el otorgamiento de la realeza a Tuthmosis III y la mención de las fiestas celebradas en su honor, de las que sólo podemos conocer cuándo se realizaban y la asignación de cereal y toros para el ritual.

En la documentación del Imperio Nuevo, Dedwn toma dos nuevos epítetos, el de “*dios grande*” y el de “*señor del cielo*”, que llevan todos los dioses egipcios y aún las divinidades asiáticas incorporadas al panteón durante esta época. Dedwn otorga vida, estabilidad y poder; protege al rey. Su culto se localiza también en otros lugares de la Nubia, en Kumma y Ellesiyeh.

Dentro de Egipto, las menciones de Dedwn son muy escasas. Por ser el dios de los países extranjeros meridionales, no podía faltar en la representación del otorgamiento de los pueblos nubios vencidos al rey, en Karnak. En su incorporación al panteón nunca perdió su relación con el sur ni con los productos del lugar: en Karnak figura dentro del panteón

como "el que preside Ta-sety" y en Deir el-Bahari preside el pesaje del oro, principal riqueza que Egipto toma de la Nubia.

Es curioso que no se lo encuentre mencionado en los templos ramésidas de la Nubia, en el Papiro Harris, ni en las tumbas del Imperio Nuevo, donde figura la representación de nubios y la presentación de los tributos del sur.

Desaparece a fines del Imperio Nuevo, al decaer la dominación egipcia en la zona. Pero cuando surge la dinastía XXV, de origen etíope, es decir, de Kush, volvemos a encontrar a Dedwn: en Napata y en Karnak, en este último lugar como parte del ritual de coronación simbolizando, como siempre, el sur. En Napata encontramos nuevos elementos: el uso de un tocado compuesto en la época de Taharqa y su asimilación a Osiris en una inscripción de Atlanarsa. Con la hegemonía de Kush bajo la dinastía XXV, aparece también como "dios de Kush", es decir de la Alta Nubia, en Napata.

Su incorporación en los templos de los oasis de Siwa y Kharga en época tardía se relaciona también con los países extranjeros meridionales, aunque en Kharga bajo la forma de Tetwn-Amón y con un arco en la mano.

En la época grecorromana continúa su adoración en Philae como el dios que vive "en el Abaton", posiblemente por su identificación con Osiris y a él se ha asimilado otro dios nubio, que recién aparece documentado en la segunda mitad del siglo IV a.C., Arsnufis.

A pesar de los numerosos documentos sobre Dedwn donde aparece mencionado y representado, nada sabemos sobre sus características. Otto²⁸ ha sostenido que habría sido un dios Halcón. Tal vez lo haya sido originariamente, halcón o cualquier otro tipo de ave, pero desde el Imperio Medio no tenemos ni representación como tal ni determinativo semejante en su nombre. La documentación existente está limitada a su adoración por parte de los egipcios, en el ámbito oficial y particular. Nada sabemos tampoco de su culto por parte de los nubios que estuvieron en Egipto ni de los nubios en la Nubia, ya que no hay fuentes al respecto.

Al incorporar Egipto el incienso primero, y el territorio de la Nubia después, incorporó a su dios como parte de su política imperial. El territorio no se desliga de su dios; incorporado el lugar se incorpora el dios que lo protege y vuelve a figurar cuando gobierna Egipto una dinastía de origen etíope. Su papel en la teología egipcia en el caso de la coronación de Tuthmosis III en Semna es parte de esa política. Evidentemente bajo Sesostri III y Tuthmosis III la figura de Dedwn adquiere más fuerza, ya que ambos fueron los dos grandes conquistadores de la Nubia.

²⁸ En SPULER, ed., *Handbuch der Orientalistik*, vol. 8, fasc. 1, Religion, 1964, p. 34. Es también la posición de SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien*, p. 201, siguiendo a Kees.

III

Documentación

Los documentos sobre Dedwn que se analizan a continuación provienen de los siguientes lugares:

- 1º — Semna.
- 2º — Kumma.
- 3º — Ellesiyeh.
- 4º — Gebel Barkal.
- 5º — Philae.
- 6º — Konosso.
- 7º — Tebas y Deir el Bahari.
- 8º — Siwa y Kharga.
- 9º — Saqqara (*"Textos de las Pirámides"*).
- 10º — Uronarti.
- 11º — Kalabsha.

• • •

1º — Semna

Dentro de la fortaleza de Semna, llamada "*Poderoso es Khakawra*", se levantó un templo dedicado al culto de Dedwn en el que también fueron adorados Sesostris III divinizado y Khnum²⁹. En realidad se construyó un templo en el Imperio Medio, tres en el Imperio Nuevo y uno en la época etíope³⁰.

Nada ha quedado del templo del Imperio Medio, ni siquiera se conoce su ubicación dentro de la fortaleza. En cambio se han encontrado varios objetos —estelas y mesas de ofrendas— de esa época entre los restos del cuarto W 147. Estos objetos habrían sido trasladados allí desde su lugar original en algún momento en que se estuvo trabajando en la reconstrucción del templo³¹.

²⁹ Comenta CAMINOS (*Surveying Semna Gharbi, en Kush XII, 1964, p. 85*) que la calidad de las escenas e inscripciones de este templo son de las mejores de la época de los Tutmósidas; y que hay tres datos importantes desde el punto de vista histórico: la persecución de la memoria de Hatshepsut por Tuthmosis III y de la de Amón por los partidarios de Akhenaton y las escenas y el texto de la reina Katimala, soberana de época desconocida, tardía, de origen etíope o meroítico.

³⁰ DUNHAM-JANSSEN, *Semna-Kumma*, pp. 7 y sig.

³¹ Estas piezas figuran registradas en DJ como 28-I-496 a 501; Lám. 90-91. Véase pp. 80-81 de este artículo.

Dunham²² sostiene que Tuthmosis I erigió dos templos, uno de adobe, con entrada por la calle principal del lugar²³; el otro, una capilla de piedra al noreste del anterior, a la que pertenecería el bloque en el que Reisner²⁴ leyó el nombre de ese rey, que no se conserva ni está registrado y que habría encontrado caído en parte dentro de la construcción de adobe. Por otro lado, el bloque de piedra de Tuthmosis II mencionado y publicado por Reisner²⁵ y reproducido en la lám. 9 B, sería parte de la decoración que habría llevado a cabo Tuthmosis II en el templo de adobe construido por Tuthmosis I²⁶. En el relieve de Tuthmosis II (Museo de Boston N^o 25.1511)²⁷, en dos escenas simétricas, el rey hace ofrendas a Dedwn, quien está sentado, con el cetro y el signo de vida en la mano. A la izquierda, sobre el dios, figura la inscripción: “[Ded]wn, el que preside la Nubia, dios grande, señor del cielo”; a la derecha: “[Ded]wn, [el que preside] la Nubia”. Detrás de la figura del rey que le ofrece dos cuencos de vino: “que sea él que preside a los kaw vivientes [...]” y “[que sea él] el que preside a todos los kaw vivientes, como Ra, eternamente”, a la izquierda y derecha respectivamente.

El templo de la dinastía XVIII, conservado y ahora reconstruido en los jardines del Museo Arqueológico de Khartum²⁸, ha sido levantado por Tuthmosis III. Consta de un solo cuarto, el santuario, de 4,85 m x 9 m²⁹, orientado de sur a norte, con dos pórticos, uno al este, con tres pilares, y otro al oeste, con una columna y un pilar³⁰. Es el único templo que se conoce que haya sido construido para Dedwn, cuyas inscripciones y relieves son los documentos más completos que tenemos hasta el presente de su culto en el panteón egipcio.

En el análisis de las escenas e inscripciones sobre Dedwn en el templo de Semna he utilizado las copias hechas por LEPSIUS, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* (= LD y LD, TEXT), las fotos de Breasted y Reisner publicadas por DUNHAM-JANSSEN, en *Semna. Kumma* (=DJ); el relevamiento epigráfico realizado por C. DE WIT y P. MERTENS, *The epigraphic Missions to Kunna and Semna* (1961). *Report and re-*

²² *Op. cit.*, p. 8, nota 4.

²³ DJ, Mapa VI: u, z, y, l.

²⁴ *Ancient Egyptian forts at Semna and Uronarti*, en BMFA XXVII (1929), p. 73.

²⁵ *Excavations in Egypt and Ethiopia 1922-1925*, en BMFA XXIII (1925), p. 23.

²⁶ Es diferente la posición de CAMINOS (*op. cit.*, pp. 82-83), que sostiene que Tuthmosis I levantó un santuario, parte de adobe, parte en piedra, que fue posteriormente reemplazado por el templo que se conserva actualmente. No indica en qué se basa su divergencia con la hipótesis que sostiene Dunham.

²⁷ Mide 1,92 m. x 1,05 m. DJ, Lám. 84, A y p. 18.

²⁸ HINKEL, *Progress report on the removal of endangered monuments from Sudanese Nubia*, en *Kush* XV (1967-68), p. 79.

²⁹ El ancho es de 3,30 m. en el fondo. CAMINOS, *op. cit.*, p. 84.

³⁰ DJ, fig. A y plano VI (plano del templo); plano III (ubicación del templo dentro del fuerte); Lám. 11 B, 11 A, 12 A, 12 B, 10 B y 10 A (vistas del templo).

sults, en *Kush X* (1962), pp. 140 y sig. (=dWM) y las copias de las inscripciones hechas por SETHE en los *Urkunden der 18. Dynastie (Urkunden des ägyptischen Altertums, IV)* (=Urk.). En la ubicación de las escenas e inscripciones dentro del templo se sigue la numeración de PORTER-MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, VII, 1952 (1962) (=PM).

Que Tuthmosis III construyó el templo de Semna para el dios nubio Dedwn está mencionado explícitamente en una de las inscripciones: "él hizo (este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia..., pues Mi Majestad (i.e. Tuthmosis III) lo encontró hecho de adobe y muy arruinado"⁴¹.

En el frente del templo⁴², "el dios bueno, señor de ceremonias, Menkheperu (Tuthmosis III), a quien es dado vida como Ra, eternamente", recibe el signo de vida que le hace aspirar "[Dedw]n, el que preside [...]", Este está representado con la peluca y la barba divina, sostiene un signo de vida en la mano izquierda y el otro se lo ofrece al rey. Detrás de Dedwn, está Sesostris III divinizado, adorado también en Semna⁴³.

En el dintel de la puerta de entrada al templo⁴⁴, dos escenas simétricas muestran la adoración de Dedwn por parte de Tuthmosis III, y de otro de los dioses adorados en Semna, Khnum. En la mitad izquierda de este dintel, "el dios bueno, señor de alegría, el Rey del Alto y Bajo Egipto, del Sur y del Norte, Señor de los Dos Países, Tuthmosis (III) a quien es dado vida como Ra, eternamente" ofrece dos cuencos de leche a "Dedwn, el que preside la Nubia". Dedwn, sentado, con el cetro was en la derecha y el signo de vida en la izquierda, le otorga vida ("que él dé toda vida"). En la mitad derecha, "el dios bueno, señor de alegría, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de todos los países extranjeros [...] [eternamente]" ofrece dos cuencos de leche a "Khnum, el que castiga a los bubalis, el que se opone a los arcos". Ambos otorgan "toda estabilidad y poder junto a él; toda salud junto a él; toda alegría junto a él"⁴⁵.

Las jambas de esta puerta contienen el protocolo de Tuthmosis III con las inscripciones dedicatorias del templo. En la jamba oeste, "el Horus de Oro", 'santo de apariciones' [...] el dios bueno, 'Menkheperu', él hizo (este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia [...]" ; en la jamba este se repite la inscripción haciendo referencia, en este caso, a que "el hizo (este edificio) como su mo-

⁴¹ Inscripción sobre la pared exterior, muro oeste del templo. PM (21); DJ, lám. 28; LD III, 52 b; Urk IV, 197-198 (Nº 272 C).

⁴² Pared exterior del muro sur, al oeste de la puerta principal. PM (1) y (2).

⁴³ DJ, lám. 13; LD III, 47 b; dWM, p. 140.

⁴⁴ PM (4) y (5).

⁴⁵ LD III, 47 a; DJ, lám. 15 B.

numento para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra, el Hijo de Ra, 'Sesostris' (III) a quien es dado vida como Ra, eternamente [...]"⁴⁶.

Contenido similar tienen las inscripciones sobre la misma puerta, del lado interior del templo⁴⁷. Sobre la jamba oeste, "el dios bueno, [...] hijo sobre su trono, [su] heredero, a quien puso sobre la tierra, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de todos los países extranjeros, Menkheperra, el hijo corporal de Ra, su amado, Tuthmosis (III), a quien es dado vida como Ra, eternamente. El hizo (este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia y para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra, a quien es dado vida como Ra, eternamente". En el dintel, Tuthmosis aparece como amado de "Amón, señor de los tronos de los Dos Países", "Montw, el que está en Tebas", "Khnum, el que se opone a los arcos" y "Dedwn, el que preside la Nubia"⁴⁸. Se trata de dos dioses locales, Dedwn de Semna y Montw de Tebas, del dios de Tebas y del Imperio, Amón, y del dios de toda la zona de la catarata, Khnum.

Estas inscripciones dedicatorias se vuelven a encontrar en otras partes del templo. Sobre la columna del pórtico oeste, lado exterior⁴⁹, figura que "el Horus 'Toro poderoso que se levanta en Tebas', el dios bueno, Señor de los Dos Países, señor de ceremonias, Menkheperra, el Hijo de Ra, su amado, Tuthmosis. El hizo (este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia. Que él haga que le sea dado vida como Ra, eternamente". La dedieación del monumento, en este caso, a Sesostris III divinizado, la hace el mismo rey sobre el arquitrave; y sobre el pilar⁵⁰ aparece Tuthmosis III "amado de Dedwn, el que preside la Nubia"⁵¹.

En el lado interior del mismo pórtico, "él (i.e., Tuthmosis) hizo (este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia y para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, Khakawra"⁵². Sobre uno de los fragmentos de este pórtico figuran "las palabras dichas por Dedwn, el que preside la Nubia [...]" delante del nombre de Tuthmosis III⁵³.

Otro grupo de escenas e inscripciones de Semna se refieren a las ofrendas otorgadas en los servicios cotidianos⁵⁴ en el templo a las divinidades allí adoradas. Tuthmosis III hace ofrendas al dios Sesostris III,

⁴⁶ LD III, 47 a; URK. IV, 196-197 (Nº 72 A); DJ, lám. 15 B.

⁴⁷ PM (6) y (7).

⁴⁸ LD III, 48 a; URK. IV, 197 (Nº 72, B); dWM, p. 141. No hay fotografías publicadas en DJ.

⁴⁹ PM (28).

⁵⁰ PM (27).

⁵¹ LD III, 54 c; URK. IV, 815 (Nº 223, A) y 815-816 (Nº 223, B).

⁵² LD III, 54 d; URK. IV, 816 (Nº 223, C).

⁵³ LD TEXT, V, p. 194. De este fragmento dWM, p. 145, dicen que sólo se conserva la primera columna, que es la que menciono aquí.

⁵⁴ PM (8) a (11).

ofrendas que están enumeradas en una lista que cubre gran parte de la pared; a continuación, la barca con la estatua del rey divinizado está colocada sobre un pedestal delante de una mesa de ofrendas; luego Dedwn abraza a Tuthmosis III; Tuthmosis III de pie ante otra mesa de ofrendas y una segunda barca con la estatua de Sesostris III, y finalmente, Dedwn abraza de nuevo al rey.

Las ofrendas enumeradas en la lista se otorgan a ambos dioses, no sólo a Sesostris III como aparece en la escena. “*El Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, Menkheperra, el Hijo de Ra, su amado, Tuthmosis, dios que gobierna en Ipet-iswt (=Karnak). Que él dé vida, estabilidad, poder y alegría*”. “*Que sea él el que preside a todos los kaw vivientes, como Ra, eternamente*”, hace ofrendas al dios Sesostris. Delante de la lista de las ofrendas, la inscripción dice: “*ofrenda que da el rey (para que) Geb dé un millar de toda cosa hermosa y pura para Khakawra*”. La lista enumera las ofrendas destinadas a “*todos los ka(w), a Khakawra y a Dedwn*”⁵⁵.

La barca del rey divinizado está colocada sobre un pedestal que lleva la siguiente inscripción: “*el dios bueno, Men[...]ra. El hizo como [...] el Rey del Alto y Bajo Egipto, [Kha...] Ra [...]*”⁵⁶.

Luego vemos la escena en que Dedwn abraza al rey. “*Dedwn, el que preside la Nubia*”, abraza al “*dios bueno, Señor de los Dos Países, Menkheperra, el hijo corpora! de Ra, Tuthmosis, a quien es dado vida, estabilidad y poder, como Ra, eternamente*”, diciéndole: “*(mi) hijo amado, Menkheperra, ¡Cuán hermoso es este hermoso monumento que has hecho para (mi) hijo amado, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra! Has hecho prosperar su nombre eternamente. Puedas hacer tú que él esté viviente*”⁵⁷. El dios Dedwn viste en la forma habitual.

Una segunda barca contiene otra estatua de Sesostris III. Encima de de la misma se encuentra el discurso de Dedwn: “*Palabras dichas por Dedwn, el que preside la Nubia: (mi) amado hijo corporal, el dios bueno, Señor de los Dos Países, Menkheperra. El hizo (este edificio) como su monumento para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra y [para] todos los [dioses] de la Nubia. Ellos [hicieron] el templo [de] piedra blanca, hermosa y [sólida]. Que haga que les sea dado vida eternamente*”⁵⁸. Esta serie de escenas se cierra con el abrazo de “*Dedwn, el que preside la Nubia*” a Tuthmosis III⁵⁹.

⁵⁵ PM (8) y (9); LD III, 48 b; DJ, lám. 16 y 17; dWM, p. 141.

⁵⁶ PM (9); LD III, 49 a; DJ, lám. 17; dWM, p. 141 y fig. 28.

⁵⁷ PM (10); LD III, 49 a; centro; DJ, lám. 18; URK. IV, 202 (Nº 73, E).

⁵⁸ PM (10); LD III, 49 a y b; DJ, lám. 19; URK. IV, 816 (Nº 223, D-); dWM, p. 142.

⁵⁹ PM (11); LD III, 49 b; DJ, lám. 20.

Sobre la pared este, en el interior del templo⁶⁶, continúan escenas similares que se suceden desde la entrada hacia el interior de la siguiente manera: Tuthmosis III está de pie, delante de una mesa de ofrendas y de la barca con la estatua de Sesostri III; a continuación, Tuthmosis es abrazado por Amón, figura que está muy destruída; luego se ve al rey delante de una segunda barca de Sesostri y finalmente Dedwn abraza al rey⁶⁷.

En la primera escena, "el dios bueno, Señor de los Dos Países, señor de ceremonias, el Hijo de Ra, Tuthmosis, a quienes es dado vida, estabilidad y poder, como Ra, eternamente" hace "ofrendas a Amón-Ra y a Dedwn, el que preside la Nubia"⁶⁸. Estos dioses no están representados.

Luego, la estatua de Sesostri III divinizado está en la barca colocada sobre un pedestal y, a continuación, Tuthmosis III es abrazado por Amón con la declaración de darle "toda vida y poder, toda estabilidad, toda salud y alegría [...]"⁶⁹. Tuthmosis está delante de la segunda barca de Sesostri⁶⁴; allí figura la siguiente inscripción: "Palabras dichas por Dedwn, el que preside la Nubia: '(Mi) hijo amado, el dios bueno, Menkheperra; Cuán hermoso es este monumento duradero que hiciste para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, Khakawra, por primera vez! Ojalá que puedas repetir nacimientos por segunda vez como monumentos duraderos. Has levantado para él numerosas mesas de ofrendas de plata, oro, bronce del Asia, el equivalente de esos dones será para ti; con vida y poder, como Ra, eternamente'"⁶⁵.

Al abrazar Dedwn a Tuthmosis III, al final de esta serie de escenas, se dice: "que él dé toda vida y poder y toda salud conmigo, amado de Dedwn, el que preside la Nubia"⁶⁶.

Las escenas e inscripciones que se encuentran en la pared exterior del templo de Semna, en los muros sur y oeste⁶⁷, se relacionan con el otorgamiento de la realeza por parte de Dedwn a Tuthmosis III y con su coronación. Esta nueva serie de escenas comienza, desde la entrada hacia el fondo del templo, con Tuthmosis III —cuya representación está acompañando su prenombre y nombre— que es abrazado por Dedwn. La inscripción dice: "Palabras dichas por Dedwn, el que preside la Nubia. A recitar: 'Te he dado a Ra y su realeza [...] en medio de su Enneada. Haz que viva eternamente'"⁶⁸. Aquí Dedwn ha reemplazado a Amón

⁶⁶ En la pared del fondo del santuario se menciona la consagración de las ofrendas a Amón-Ra hecha por Tuthmosis III. PM (16); LD III, 50 a; dWM, p. 142.

⁶¹ PM (12) a (15).

⁶² PM (12); LD III, 51 b; DJ, lám. 21, A.

⁶³ PM (13); LD III, 51 a; DJ, lám. 23; dWM, p. 142.

⁶⁴ PM (13) y (14); DJ, lám. 24; dWM, p. 142.

⁶⁵ PM (14) y (15); LD III, 50 b; URK. IV, 817 (Nº 224, G); DJ, lám. 24 y 25.

⁶⁶ PM (15); DJ, lám. 25; LD III, 50 b.

⁶⁷ PM (17) a (22).

⁶⁸ PM (17); LD III, 54 a; URK. IV, 575 (Nº 182, X); DJ, lám. 26, A; dWM, p. 143.

al otorgarle a Tuthmosis III la realeza de Ra, el primer gobernante del mundo. Esta escena forma parte de los primeros ritos de coronación, es decir, la purificación del candidato llamado a ejercer la función real y su presentación ante los dioses y la corte⁶⁹.

Continúa luego la coronación de Tuthmosis por Dedwn, presencia da por Wadyt, la diosa del Bajo Egipto y diosa tutelar de la capilla donde se guarda la corona roja⁷⁰. El rey está sentado delante del dios y lleva la corona del Alto Egipto. "*Dedwn, el que preside la Nubia*" pone su mano sobre la corona y dice: "*(Mi) querido hijo corporal, Tuthmosis. Hice firme para ti tu dignidad real como Horus, estando sentado yo sobre la tarima (del trono) (i.e. siendo yo rey). Levántate; une los Dos Países estando vivo eternamente. Te he criado para que seas poderoso; te he criado para que seas inteligente (lit.: agudo); te he criado para que seas Señor de la Doble Corona. Están tus dos cuernos sobre tu cabeza. Su soporte (i.e., de la corona roja) está en tu frente; su adorno de plumas se une con tu cabello. Puse el terror a ti en los países extranjeros y el temor a ti en los cuerpos de los ignorantes. Mi nombre preside a los dioses, tu nombre preside a los vivientes. Ojalá que estés tú viviente como Ra*"⁷¹. Las inscripciones de esta escena de coronación completan el enunciado de la escena anterior: Tuthmosis ha sido criado por Dedwn para ejercer la realeza en todo el país.

Delante del rey está representado Iwn-mwtef, quien le extiende el signo de vida y dice a "*Dedwn, el que preside la Nubia, dios grande, señor del cielo*": "*Tu hijo amado, Menkheperra, él ocupa tu lugar; él hereda tu trono y se hace Rey del Alto y Bajo Egipto en este país, que no (se) repetirá jamás. Tú pusiste a las potencias (baw) y creas temor a él en los corazones de los Iwntyw y de los Mentiw como recompensa por este monumento hermoso y sólido que él ha hecho para ti*"⁷². El papel de Dedwn en el ritual de entronización está subrayado por Iwn-mwtef, que ejerce las funciones de sacerdote *sem*.

La escena continúa con el otorgamiento de "*toda vida y poder con ella (i.e., Wadyt), toda estabilidad con ella, toda salud con ella, toda alegría con ella*", por la diosa "*Wadyt, señora de Heliópolis, señora del castillo sagrado meridional, señora de Pe que está en Dep, que preside Nnw, dama de los dioses que protege, da vida, estabilidad, poder, salud detrás de ella*"⁷³.

⁶⁹ La parte siguiente (PM (18) y (19)) ha sufrido modificaciones en lo que hace a las figuras y nombres de Hatshepsut y Tuthmosis III (SEITZ, *Altes und Neues zur Geschichte der Thronstreitigkeit unter der Nachfolgern Thutmosis' I*, en ZAS XXXVI, 1898, pp. 24 y sig. y lám. VI-X; DJ, lám. 26 B a 27). En ellas no se hace referencia a Dedwn.

⁷⁰ PM (20) y (21).

⁷¹ LD III, 53-52 b; DJ, lám. 28; URK. IV, 200-201 (Nº 73, C); dWM, p. 143.

⁷² PM (19); DJ, lám. 27; URK. IV, 199-200 (Nº 73, B); LD III, 53 centro.

⁷³ PM (21); LD III, 52 b; DJ, lám. 28; dWM, p. 143.

Tuthmosis III agradece esto⁷⁴ haciendo “(este edificio) como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia y para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra. Hizo para ellos un templo de piedra blanca y hermosa de la Nubia, pues Mi Majestad (lo) encontró hecho de adobe y muy destruido, como hace un hijo con corazón que ama a su padre, quien ha decretado para él el Egipto y quien lo ha criado como Horus, señor de este país, quien puso en mi corazón divino que yo hiciese su monumento, como él hace que yo sea poderoso, que yo establezca su casa de eternidad como que él es más grande que ningún dios. El me ha dado toda vida, estabilidad y poder, como Ra, eternamente”. La parte siguiente está muy destruida⁷⁵: “[...] todo [...] la dio[sa], gran [esposa] real, [...]. Ella hizo como su monumento para su padre Dedwn, el que preside la Nubia [...]”. Es el agradecimiento del rey por el beneficio otorgado por Dedwn al darle la realeza.

Esta serie de escenas concluye con la presentación del collar wsekht a Dedwn por Tuthmosis III. El dios “Dedwn, el que preside la Nubia”, le dice: “(Mi) hijo corporal, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, Menkheperra. Te he dado toda vida, estabilidad y poder, toda salud, toda alegría, conmigo, como compensación (por) este monumento hermoso, grande, puro, sólido y excelente que tú has hecho para mí. Séale dado vida”⁷⁶.

Sobre la pared exterior del templo, en el muro este⁷⁷, se encuentra la larga inscripción del año 2º de Tuthmosis III donde se renuevan las ofrendas que se dan a los dioses en las fiestas. Las donaciones hechas a los templos y las ofrendas a lo dioses completan el ritual de entronización real. El texto está precedido por la figura destruida en parte, del rey, y la inscripción: “Que sea el que preside a todos los kaw vivientes, como Ra, eternamente”.

El texto de esta larga inscripción dice: 1/ “Año 2, 2º mes del verano, día 7⁷⁸, bajo la Majestad del Horus ‘Toro poderoso que aparece en Tebas’; Dos Señoras ‘Duradero de Realeza’; el Horus de Oro ‘Santo de apariciones’, [amado] de Dedwn, el que preside la Nubia; 2/ el Rey del Alto y Bajo Egipto ‘Menkheperra’, el Hijo de Ra ‘Tuthmosis’, a quien es dado vida”.

“Lo que ha sido dicho en la majestad del palacio, que viva, esté próspero y sano, al tesoro del Bajo Egipto, amigo único, príncipe heredero de los países extranjeros meridionales [...]: 3/ ‘Hágase una escultura en madera de la ofrenda (consistente) en pan, cerveza, bueyes y

⁷⁴ PM (21); URK. IV, 197-198 (Nº 272, C); LD III, 52 b; DJ, lám. 28.

⁷⁵ URK. IV, 198. No figura en Lepsius.

⁷⁶ PM (22); LD III, 52 a; URK. IV, 817 (Nº 223, F); DJ, lám. 29; dWM, p. 143.

⁷⁷ PM (23).

⁷⁸ dWM, p. 143; “día 7” en lugar de “día 8”.

aves, que hizo el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de los Dos Países, señor de ceremonias, Khakawra, el Horus 'Divino de formas', justificado, para todos los [dioses de la Nubia]; 4/ en el templo de su padre Dedwn, el que preside la Nubia. Mi protector, él hace beneficios a sus padres que lo engendraron. Ofrenda de fiesta para los dioses que crearon su belleza siendo 5/ Khnum, el que se opone a los arcos, el que castiga a los bubalis, y estando el rey Khakawra entre los vivientes. Mientras vivió [...] como Horus [de los Dos Horizontes] [...] 6/ los dioses, haciendo ofrendas (consistentes en) pan, cerveza, bueyes y aves a los dioses y una invocación de ofrenda para los espíritus".

"Es Su Majestad (i.e., Tuthmosis III) el que hizo nuevamente esta ofrenda [...] 7/ en la casa de (su) padre Dedwn, para que su nombre fuese recordado en la casa de (su) padre Khnum, el que somete a los arcos y hiera a los bubalis".

"Se dé grano del Alto y Bajo Egipto y espelta a ellos con agua de Wawat [...] 8/ para (su) padre Dedwn, el que preside la Nubia. Ofrenda de fiesta al comienzo de las estaciones, grano del Alto Egipto: 15 hekat. Para su padre Dedwn, el que preside la Nubia, grano del Alto Egipto: 645 hekat y [espelta]: 20 [hekat] [...]" "Para su padre] 9/ Khnum, el que se opone a los arcos, ofrenda de fiesta al comienzo de las estaciones, grano del Alto Egipto: 50 hekat; grano del Alto Egipto: 425 hekat, y espelta: 20, como asignación anual para su padre Khnum, el que se opone a los arcos, toro: 1, en el día del Año Nuevo. Para su padre Dedwn, [toro]: 1 [...] toro: 1".

10/ "Para la fiesta de la fortaleza de Khesef-Iwntyw, que ha de ocurrir en el 4º mes del invierno, día 21, ofrenda de fiesta al comienzo de las estaciones, grano del Alto Egipto: 50 hekat; grano del Alto Egipto: 204 (?) hekat y espelta: 16". Como asignación anual para la fiesta de la fortaleza de Khesef-Iwntyw, ropa de lino real: 8 [...]"

"[...] 11/ fiesta que ha de ocurrir en el día 1º del 1er. mes del verano, toro: 1".

"Para su padre Khnum, el que se opone a los arcos y persigue a los bubalis, grano del Alto Egipto: 26 hekat. Como asignación anual para la esposa real [...] 12/ grano del Alto Egipto: 26 hekat, como asignación anual para la gran esposa real Merseger. Para (la fiesta) 'el que doblega a los países extranjeros', grano del Alto Egipto: 136 (?) hekat y espelta: 10, como asignación anual para el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra [...]"

13/ "Su Majestad ordenó esto a los gobernadores y jefes⁷⁹ del Alto Egipto y de Elefantina, como tributación anual para que permanezca y dure [...]"⁸⁰

⁷⁹ dWM, p. 144: "espelta 16" en lugar de "15".

⁸⁰ dWM, p. 144: hekaw.

⁸¹ URK. IV, 193-196; LD III, 55 a; DJ, lám. 30; dWM, p. 143-144.

En este decreto de Tuthmosis III del año 2º se establece la restauración de las ofrendas que el rey Sesostri III había hecho en Semna para Dedwn y Khnum adorados allí, y la asignación de cereales y de toros para las diferentes fiestas que se deben celebrar en Semna. Las fiestas son las siguientes:

1º — La fiesta al comienzo de las estaciones, es decir, *la fiesta del Año Nuevo* (*wpt-rnpt*). Esta fiesta se celebraba en todo Egipto al comenzar la época de la inundación. En el caso de Semna se especifica la cantidad de ofrendas para Dedwn y para Khnum.

2º — *La fiesta local de la fortaleza Khesef-Iwntyw*, que se llevaba a cabo en el 4º mes del invierno, día 21. No tenemos más referencias sobre esta fiesta que la inscripción arriba mencionada. No sabemos si era como las fiestas dedicadas a los dioses egipcios o si tenía características locales.

3º — Una *fiesta en el 1º mes de la tercera estación*, es decir, del verano, *día 1º*. No sabemos qué se celebraba en ese momento. Según Breasted⁸² se trataría de la conmemoración de la coronación de Tuthmosis III. Dado que allí figura el ritual de entronización de este rey por Dedwn como un hecho muy importante relacionado con Semna, es probable que fuera así.

4º — Las otras fiestas están relacionadas con Khnum, con la reina Merseger, la mujer de Sesostri III, que fue divinizada, y con éste. La referencia en el texto a la fiesta llamada "*el que doblega a los países extranjeros*" debe relacionarse con Sesostri III, el rey que conquistó la región de la segunda catarata. No sabemos si se trata de tres fiestas independientes o de una sola.

Las escenas siguientes muestran a Sesostri III que lleva la doble corona, la maza en la mano izquierda y el bastón en la derecha⁸³; encima están los nombres de Horus y de Hijo de Ra. El rey está sentado debajo de un baldaquino. Se puede leer allí la siguiente inscripción: "*Dedwn, el que preside la Nubia*". El determinativo de Dedwn es un dios sentado en el trono que ofrece el signo de vida al haleón que está posado sobre el rectángulo que encierra el nombre de Horus de Sesostri III (Neter-kheperw)⁸⁴. La inserción de esta escena en el contexto de las de Tuthmosis III nos hace pensar en la recordación de la coronación de Sesostri III.

Luego vemos a Tuthmosis, sin corona, llevando una peluca, entre Seshat y Thot. Una segunda figura de Seshat se encuentra a la derecha, completando así la ceremonia de coronación después de la presentación del collar *wsekk* al rey. Las inscripciones de esta escena hacen referencia al otorgamiento del protocolo real. Sobre Thot, "*A decir: 'Hice tu nombre como Tuthmosis; registré los anales perfectos como toda (cosa)*

⁸² AR, II, p. 71, nota d.

⁸³ PM (23) y (24); DJ, lám. 31; LD III, 55 a.

⁸⁴ LD III, 55 a.

viviente y poderosa, como el celebrar millones de fiestas sed en el templo del señor de Hermópolis, como su asiento amado'”⁶⁵. Al otorgarle el protocolo real, es decir, los cinco grandes nombres, era necesario que Thot, el canciller divino, enunciara los mismos y transcribiera las actas levantadas por los escribas en ocasión del desarrollo de todo este ritual de coronación. Thot y Seshat escriben el protocolo real en las actas depositadas en los archivos divinos. No encontramos en Semna la escena que continúa habitualmente: la consignación del nombre del rey sobre las hojas del árbol ished y la asignación de los años de gobierno⁶⁶.

Luego Tuthmosis III recibe el signo de vida de manos de Montw mientras es abrazado por Isis, y Dedwn le otorga el agua purificadora. Las “palabras dichas por Dedwn, el que preside la Nubia: Venid a nosotros, hacia nuestro hijo de nuestros queridos cuerpos, Tuthmosis. Ven pues a nosotros hacia el palacio [...] Tu Majestad al asiento grande (= trono) para que veas a todos tus padres, todos los dioses de la Nubia. Para que ellos den tu estabilidad como la estabilidad del cielo, tu tiempo de vida como el del disco solar que está en él (en el cielo) viviente eternamente”. Montw otorga vida a Tuthmosis III. En realidad, esta escena tendría que estar al comienzo, ya que se trata de la presentación del rey a los dioses y la purificación del mismo. Isis elogia el monumento hecho para el culto de Sesostriis III. Finalmente Tuthmosis está representado ante Amón, figura destruida en gran parte, así como el nombre del dios⁶⁷.

No se encuentran en Semna los ritos complementarios de la coronación: el amantamiento del rey por la diosa madre; el lanzamiento de los pájaros a cada uno de los cuatro puntos cardinales⁶⁸ para anunciar a los dioses de esas regiones la ascensión del nuevo rey, ni el arrojar las flechas hacia el norte, el sur, el este y el oeste, simbolizando la posesión por el rey de las cuatro partes del universo conquistado a los enemigos de Ra, escena esta última que encontramos en el templo de Taharqa “del lago” en Karnak, donde Dedwn simboliza el sur⁶⁹.

⁶⁵ LD III, 55 b.

⁶⁶ ROSENVASSER, *Aksha: La estela de la bendición de Ptah*, en RIHAO 4 (1978), pp. 51 y sig.

⁶⁷ PM (25) y (26); LD III, 56 a; URK. IV, 575 (Nº 182, Y); dWM, pp. 144-145; DJ, lám. 33.

⁶⁸ Esta escena forma parte también de la fiesta de Min, conocida especialmente por las escenas y relieves de Medinet Habu. ROSENVASSER, *Nuevos textos literarios del Antiguo Egipto. I. Los textos dramáticos*, 1936, pp. 29-31.

⁶⁹ Véase p. 92 de este trabajo. El ritual de coronación se conoce por escenas e inscripciones provenientes de Karnak (inscripción de coronación de Tuthmosis III, AR, II, 138-166; de Hatshepswt, “la capilla roja”, LACAU-CHEVRIER-BONHÈME-GITTON. *Une chapelle de Hatshepsout à Karnak*, 1977, vol. I, pp. 100 y sig.; II, lám. 6); Deir el-Bahari (Hatshepswt, AR II, 215-242), del templo de Seti I en Abidos (inscripción dedicatoria de Ramsés II, GAUTHIER, *La grande inscription dédicatoire d'Abidos*, en ZAS 48 (1911), pp. 52 y sig.) y de Heliópolis (coronación de Ramsés

El hecho de que en el templo de Semna sea Dedwn, el dios de la Nubia, quien otorga la realeza a Tuthmosis III —que en las inscripciones del templo de Karnak está en manos de Amón— refleja la importancia que se ha otorgado a la divinidad local como parte de la política imperial.

En lo referente al templo de Semna levantado en época tardía, éste ocupó, en parte, el sitio de las construcciones de Tuthmosis I. El mismo era de adobe y estaba formado por un solo santuario⁹⁰, y fue construido por Taharqa, rey de la dinastía etíope (XXV). El altar de piedra encontrado allí lleva la siguiente inscripción dedicatoria: “*El Rey del Alto y Bajo Egipto, Taharqa, que viva eternamente. El hizo (este edificio) como su monumento para su padre, el dios bueno Khakawra*”⁹¹. Las jambas de la puerta de entrada al santuario se encuentran en el Museo de Khartum. Probablemente allí tendría también culto Dedwn.

La devoción a Dedwn está reflejada en las numerosas inscripciones de Semna, provenientes de los templos levantados durante el Imperio Medio, el Imperio Nuevo o la época etíope y de otras partes de la fortaleza y en las inscripciones rupestres en la zona de la segunda catarata.

Entre las piezas del Imperio Medio⁹² encontramos dos estelas funerarias, una mesa de ofrendas y dos estelas. La estela funeraria de Imeny (Museo de Khartum N° 2647)⁹³, sin escenas, contiene en líneas verticales la siguiente inscripción: 1/ “*Ofrenda que da el rey (para que) Ptah-Sokar-Osiris, señor de Busiris; 2/ Sobek-Ra, señor de Semenu; Dedwn, el que preside la Nubia; Horus que preside 3/ su corte (?) (o asamblea); Khnum, Señor de la catarata; Satis, Señora de Elefantina, y Anukis, 4/ la que preside la Nubia, den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, alabastro, telas (y toda cosa buena) que el cielo da y 5/ la tierra crea, para el ka del inspector de cientos (i.e., centurión) Imeny, justificado, señor de imakhw, nacido de la señora de la casa Iki, justificada*”.

En esta estela, excluido Ptah-Sokar-Osiris, señor de Busiris⁹⁴, Horus

II, SHORTER, *Reliefs showing the coronation of Rameses II*, en JEA 20, 1934, pp. 18-19) y por la inscripción de coronación de Horemheb (GARDINER, *The coronation of King Horemheb*, en JEA, 39, 1953, pp. 13-31). Este tema ha sido estudiado por MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902, en base al material documental que se conocía en esa época.

⁹⁰ DJ, lám. 1, A; 35 a 38; Mapa VII; pp. 12-13.

⁹¹ DJ, lám. 37, B; BUDGE, *The Egyptian Sudan*, I, p. 483, fotografía frente a la p. 483.

⁹² Véase p. 69 de este artículo.

⁹³ DJ, lám. 91, A (28-1-496) y copia jeroglífica en Fig. 3.





⁹⁴ Y no de Buhen, como traduce VERCOUTTER, *Upper Egyptian settlers in Middle Kingdom Nubia, en Kush* V (1957), p. 64.

y Sobek-Ra, todas las demás son divinidades adoradas en la zona de la catarata y en la Nubia en general. La incorporación de Sobek-Ra, señor de Semenw, ciudad del Alto Egipto, indicaría que el donante es originario de este lugar⁹⁵.

Otra estela funeraria, también sin decoración (Museo de Khartum N° 2648)⁹⁶, es dedicada por Bebswen. 1/ "Ofrenda que da el rey (para que) Dedwn, señor de la Nubia, 2/ [...] país meridional; Khakawra; 3/ Sobek, señor de Semenw, y Khnum, señor de la catarata, 4/ den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, alabastro, telas, incienso, 5/ aceite y toda cosa hermosa y pura de la que vive todo dios, 6/ para el ka del inspector de la comitiva (lit. *shd šmsw*) Bebswen, 7/ nacido de Satis e hijo de Neferw, justificado".

Los dioses invocados, además del dios local de Semenw como en la estela anterior, son las divinidades de la zona de Semna.

La mesa de ofrendas (28-I-498)⁹⁷ contiene una inscripción funeraria en la que "el general Imeny" invoca a "Khnum, [el que se opone a los] arcos" y a "los [dioses] que están en este país extranjero". Si bien Dedwn no está mencionado, su inclusión está implícita al referirse en general a los dioses del lugar.

De las estatuas, una muy pequeña —una estatuilla en realidad— sin cabeza, tiene una inscripción sobre el pilar dorsal referida a "la esposa real y madre del rey, Nebw-hetepti, [amada] de Dedwn", madre de uno de los Sobek-hetep, reyes de la dinastía XIII⁹⁸. La otra, una estatua también sin cabeza⁹⁹, lleva la inscripción de un rey de la dinastía XIII: "el dios bueno, Señor de los Dos Países, señor de ceremonias, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khw-tawy-Ra, el Hijo de Ra, 'Wgaf', amado de Dedwn, el que preside la Nubia". La estatua representa a este rey, el que lleva la vestimenta de la fiesta sed. En Gauthier está escrito (⊙ ) en vez de (⊙ ) y (⊙ ) en vez de (⊙ )], en el prenomen y nomen respectivamente. La ubicación provisoria de Wgaf entre los primeros reyes de la dinastía XIII que hace Gauthier, está confirmada. Von BECKERATH¹⁰⁰ lo ubica en la primera mitad del siglo XVIII a.C.

⁹⁵ Esto ha sido sostenido por Vercoutter en el artículo arriba mencionado, p. 66, al estudiar el origen de algunos pobladores de la Nubia durante el Imperio Medio. Se incluiría aquí a Bebswen mencionado en la N° 95, y a Nebi-hwiw (Estela del Museo de Khartum N° 2646, DJ, lám. 91, D y texto jeroglífico en p. 61).

⁹⁶ DJ, lám. 91, C (28-1-499) y copia jeroglífica en p. 60.

⁹⁷ DJ, lám. 91, B y copia jeroglífica en p. 60.

⁹⁸ Museo de Boston N° 24-3-514, proveniente del cuarto LVII al este y al sur del templo de Taharqa, DJ, lám. 87, A1, A2; fig. 3 y p. 28.

⁹⁹ BUDGE, *op. cit.*, I, p. 485 y fotografía frente a la p. 486 proveniente del templo de Taharqa; LEGRAIN, *Notes d'inscription*, en ASAE 10 (1910), p. 106; VERCOUTTER, *Le roi Ougaf et la XIIIe. dynastie sur la IIème. cataracte*, en Rd'E 27 (1975), p. 227.

¹⁰⁰ *Untersuchungen zur politische Geschichte der zweiten Zwischenzeit*, 1965, pp. 30-31.

Entre las inscripciones rupestres encontramos las de tres particulares. Una de ellas, con la figura del donante, es una estela funeraria que contiene, además, una invocación a los transeúntes y datos biográficos¹⁰¹. El texto dice: 1/ "Ofrenda que [da el rey] (para que) Dedwn, el que preside 2/ la Nubia y Khnum, el que se opone a los arcos, den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, aves, bueyes e 3/ incienso para [el ka] del gran administrador civil de la ciudad, Imeny, hijo de (la señora de la casa) Nebtit; 4/ (de) su hermano, Sekhetepibra, hijo de Nebtit (y de) Sesostris, hijo de (la señora de la casa) Nebtit 5/ [...] esta piedra [...] 6/ [...] hetepib (Ra) (es) su nombre". Este personaje dice: "yo soy un cortesano (sr) a quien su ciudad conoció y a quien su señor conoció [...]" (línea 11); el resto del texto menciona que "(fue un hombre) que prestó atención a cada uno de su tropa", "para que estuviera en buen estado siempre"¹⁰².

La invocación a los transeúntes no presenta problemas de traducción: "¡Oh vivientes que estáis encargados de responder a lo que se encuentra sobre esta piedra, al navegar¹⁰³ corriente abajo, (al navegar) corriente arriba, si queréis complacer a los dioses de vuestra ciudad, decid: 'miles de (vasos de) cerveza, de panes, bueyes y aves, para el ka del gran administrador civil de la ciudad, Imeny, hijo de (la señora de la casa) Nebtit, justificado'!"

Gauthier data esta inscripción del Imperio Medio, pero no especifica en qué se basa. Los nombres del donante y de su familia y la "invocación a los transeúntes" lo confirman¹⁰⁴.

Otra inscripción rupestre, similar a la anterior por su contenido, es la dejada por Iwfní¹⁰⁵. 1/ "¡Oh todo cortesano (sr) que pasare junto a (lit.: sobre) esta piedra, 2/ si queréis que los dioses de vuestra ciudad os favorezcan, que alcancéis en paz vuestras casas, decid: 3/ 'ofrenda que da el rey (para que) Dedwn, el que preside la Nubia; Horus, el que preside 4/ sobre su corte (o asamblea) y el Rey del Alto y Bajo Egipto, Khakawra, justificado, den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, bueyes, aves, incienso, aceite y toda cosa hermosa y pura 5/ para el ka del seguidor (shemsw) n rekh (?), Iwfní, hijo de la señora de la casa Ii, justificada'!"

Ambas inscripciones constituyen un llamado a los que pasen por el

¹⁰¹ R. I. S. 14 (Rock inscriptions, Semna). Copia en *LD Text*, V, p. 201, con correcciones hechas por Reisner (DJ, p. 134) y traducción de Janssen (DJ, p. 134). Fotografía en DJ, lám. 94, B y D.

¹⁰² Es un texto oscuro cuya traducción Janssen considera tentativa.

¹⁰³ Lit.: "(que estáis) sobre las respuestas sobre esta piedra, sobre el agua navegando...".

¹⁰⁴ Nada dice Janssen en DJ. Sobre los nombres: RANKE, *Die ägyptische Personennamen*, 1932, I, pp. 26, 31, 188, 178, 197. Sobre la invocación a los transeúntes: SAINTE-FARE GARNOT, *L'appel aux vivants*, 1938.

¹⁰⁵ R. I. S. 21; LD II, 136 e; DJ, lám. 95, B, y copia jeroglífica en p. 136.

lugar para que los muertos que los invocan no carezcan de ofrendas. Por fuerza mágica, el hecho de que alguien recite la fórmula funeraria previene de esta manera el alimento que el ka del muerto necesita.

Otros objetos referentes al culto de Dedwn en Semna son del Imperio Nuevo. Una estela del virrey de la Nubia bajo Amenofis II y comienzos del reinado de Tuthmosis IV (Museo de Khartum N^o 25.633) ¹⁰⁶ muestra al “príncipe, director de los países extranjeros, Wsersatet, poseedor de favores, amado del Señor de los Dos Países”, cuya imagen está destruida, haciendo ofrendas a “Khnum, el que se opone a los arcos, dios grande, señor del cielo”, al “dios bueno, Khakawra, a quien es dado vida” y a “Dedwn, el que preside la Nubia”.

El texto de la estela dice: 1/ “Ofrenda que da el rey (para que) Khnum, el que se opone a los arcos; Dedwn, el que preside la Nubia y el ka del rey Khakawra, den 2/ vida, prosperidad y salud, su favor duradero en el palacio, el ser fuerte en verdad para el Señor de los Dos Países, el estar contento al administrar (las cosas) del rey ¹⁰⁷, 3/ el permanecer en su templo para hacer lo que les place (a los dioses) sobre la tierra, el recibir los panes de las ofrendas que aparecen sobre 4/ sus altares diariamente, un entierro bello después de la vejez en el lugar grande al occidente, en 5/ la tumba de la necrópolis (para) el tesoro del Rey del Bajo Egipto, amigo único, grande de grandes en el país entero, confidente del dios bueno, el príncipe [...]”.

Otras inscripciones no están datadas. Pueden ser del Imperio Medio o Nuevo. Un grafito dejado por Iy ¹⁰⁸, es una inscripción funeraria: 1/ “Ofrenda (que da) el rey (para que) Dedwn, el que preside [la Nubia] (dé) para el ka del que vive de la mesa del gobernante, 2/ Iy, nacido de 1a (señora de la casa) Bet, señor de imakhw [...]”. El nombre es frecuente en el Imperio Medio pero se repite también en el Nuevo ¹⁰⁹.

La invocación a los dioses de Semna se encuentra en otra de las estelas funerarias, proveniente del cuarto LIII, de las habitaciones al este y al sur del templo de Taharqa ¹¹⁰. En la parte superior está la figura muy borrosa del donante que hace ofrendas a “Khnum, el que se opone a los arcos” y a “Satis, señora del cielo”. El texto indica que es una estela funeraria: 1/ “Ofrenda que da el rey (para que) Amón-Ra, señor de los tronos de los Dos Países; Horus del Horizonte; Khnum, el que se opone a los arcos; Satis, la grande, señora de Elefantina; Dedwn, el que preside la Nubia, y 2/ el Rey del Alto y Bajo Egipto [Kha]ka[wra], den buen tiempo de vida (i.e., largo tiempo de vida) libre de preocupaciones, vida, prosperidad y salud y estar alerta delante del soberano [...] entrar

¹⁰⁶ DJ, descripción y texto en p. 44. Proviene de la zona del templo de Taharqa.

¹⁰⁷ Lit.: “para emprender (las obras) del rey con alegría”.

¹⁰⁸ R. I. S. 22; LD Text, V, p. 203; DJ, lám. 95, B y copia jeroglífica del hierático en p. 136.

¹⁰⁹ RANKE, *op. cit.*, I, p. 7, N^o 17.

¹¹⁰ DJ, lám. 86, C (24-3-940) y texto jeroglífico en p. 27.

y salir de la casa, 3/ sentirse bien (i.e., con el cuerpo confortable), con favores en cantidad, con alegría sin fin en ella, llegar (lit.: recibir) a una bella vejez [...] junto al rey, 4/ y a un bello entierro sin pesares allí, ser enterrado (lit.: besar la tierra) en el Occidente de Tebas [...] en paz (?), como hecho para un noble (sakh) [...] 5/[...].” El dice: “soy un servidor benéfico para su señor, a quien el Señor de los Dos Países enseñó, a quien hizo grande, a quien engrandeció y promocionó 6/[...] porque sabía que era fuerte en su corazón 7/[...] al remontrarse hacia el sur, (es decir, al ir hacia el sur) el señor eligió 8/[...] Su Majestad hizo, todo buen delegado (idenw) para todas las palabras divinas, 9/[...] el soberano [...]”.

De la estela encontrada debajo del templo de Taharqa¹¹¹ se ha conservado la mitad derecha de la misma: 1/ “Ofrenda que da el rey (para que) Dedwn, el que preside [la Nubia] [...] 2/ el rey del Alto y Bajo Egipto Khakawra, justificado [...], 3/ para el ka del cortesano (sr) del templo, An [...]”.

Finalmente encontramos dos estatuas. Una pequeña (24.4-94), sin cabeza¹¹², conserva el pedido de “ofrenda que da el rey (para que) Horus Behedet, Khakawra y Dedwn, el que preside la Nubia [...]” den las ofrendas funerarias destinadas al “ka de [...]”. El nombre es ilegible en la fotografía. La otra (Museo de Boston N^o 24.743¹¹³) contiene una inscripción enigmática que ha sido estudiada y traducida por Drioton¹¹⁴ como “Ofrenda que da el rey (para que) Amón-Ra-senher y Dedwn, señor del país (?) del sur (?) ...” “den los panes servidos delante de ellos, para el ka del comandante de los equipos de Dedwn, Neferhat”. Probablemente —sostiene Drioton— se trata del jefe de equipos de trabajos manuales enrolados en el servicio de Dedwn en el templo de Semna¹¹⁵.

De esta pieza e inscripciones, solamente la estatua de Wgaf¹¹⁶, la inscripción rupestre de Imeny¹¹⁷ y la de Iwfnv¹¹⁸ y el grafito de Iy¹¹⁹ están mencionados en Gauthier.

• • •

2^o—Kumma

El templo de Kumma, levantado dentro de la gran fortaleza del Imperio Medio llamada “Itenu pedywt”, “La que se opone a los arcos”,

¹¹¹ Cuarto bb. 28-1-447, actualmente en Khartum. Copia jeroglífica en DJ, p. 52.

¹¹² Cuarto XXXVI, al este y al sur del templo de Taharqa. DJ, lám. 86, A y B, y traducción de Janssen en p. 24.

¹¹³ Fragmento de estatuilla proveniente del cuarto Q del templo de Taharqa. DJ, lám. 89, A-E (24-4-89).

¹¹⁴ En DJ, p. 34-42.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 37-38.

¹¹⁶ Véase p. 81 de este trabajo.

¹¹⁷ Véase p. 82 de este trabajo.

¹¹⁸ Véase p. 82 de este trabajo.

¹¹⁹ Véase p. 83 de este trabajo.

está consagrada a Khnum, pero también recibieron culto en el lugar, según lo indican los relieves e inscripciones, Sesostris III deificado y Dedwn.

No se sabe si el templo fue comenzado por Tuthmosis II ¹²⁰. Lo que queda es obra de Hatshepswt y de Tuthmosis III y fue concluido y ampliado por Amenofis II. Está orientado casi oeste-este y consta de un patio, una sala hipóstila, dos santuarios y cuatro cuartos. A la forma asimétrica de la planta se une la ubicación irregular de las puertas, ya que la entrada al patio está abierta en el muro norte del mismo y la comunicación entre la sala hipóstila y los santuarios no figura en el mismo eje central ¹²¹.

En los cimientos de esta construcción se encontraron cuatro bloques que provendrían de un templo de Tuthmosis III ¹²², dos de los cuales representan al rey delante de Khnum ¹²³.

En el análisis de las escenas e inscripciones sobre Dedwn provenientes del templo de Kumma, se utilizaron las mismas publicaciones que para Semna.

Que el templo de Kumma estaba dedicado al culto de Khnum lo indican expresamente dos inscripciones. Una, de Tuthmosis III ¹²⁴, dice: "[él hizo (este edificio) como su monumento] para [su] padre [Khnum], el que se opone a los arcos. Fue hecho para él un templo de piedra blanca y hermosa de la Nubia. El hizo que estuviera viviente eternamente" ¹²⁵. La otra, de Amenofis II ¹²⁶, es similar: "El hizo (este edificio) como su monumento para su padre Khnum, el que castiga a los bubalis; fue hecho para él un templo de piedra blanca y hermosa de Shaat ¹²⁷. El hizo que le fuese dado vida como Ra, eternamente" ¹²⁸. No fue consagrado a Dedwn, como sostiene Gauthier en la p. 23, aunque tuvieron culto allí, junto a Khnum, Dedwn y Sesostris III divinizado. Este autor reconoce (p. 21) que en Kumma, Dedwn y Sesostris III son las dos divinidades agregadas al culto del dios principal.

Los tres dioses adorados en Kumma aparecen representados en tres escenas sucesivas ¹²⁹: Tuthmosis III ofrece dos cuencos de vino (?) a Khnum y a Sesostris III ¹³⁰ en la primera; el rey está frente a una mesa

¹²⁰ CAMINOS, *Surveying Kumma*, en *Kush* XIII (1965), p. 74.

¹²¹ Plano de DUNHAM-JANSSEN, *Semna. Kumma*, fig. B (p. 117), lám. 48, A, y B, y 47, B.

¹²² Dos bloques en el cuarto G, muro oeste de la pared exterior; y dos en el cuarto E-F, muro norte de la pared exterior. *Ibidem*, p. 116.

¹²³ Museo de Boston 25.1510. *Ibidem*, lám. 49, B y p. 124.

¹²⁴ Cuartos D y C, muro norte. PM (16) y (17).

¹²⁵ URK, IV, 212 (Nº 78, B).

¹²⁶ En las jambas de la puerta de entrada al cuarto J. PM (33).

¹²⁷ Se trata de una cantera en la isla de Sai, en la región de la 3ª catarata. VERCOUTER, *New Egyptian texts from the Sudan*, en *Kush* IV (1956), p. 73.

¹²⁸ LD III, 67, b; DJ, lám. 74; dWM, p. 134.

¹²⁹ Cuartos D y C, muro norte. PM (16) y (17).

¹³⁰ Cuarto D. PM (16); DJ, lám. 61.

de ofrendas adorando a Sesostri III en la segunda¹²¹ e incienso delante de otra mesa de ofrendas a Khnum y Dedwn, en la tercera¹²². Este último está representado de pie detrás de Khnum, barbado, con el cetro en la mano derecha y el signo de vida en la izquierda. Las inscripciones sobre las figuras en las tres escenas están muy destruidas. Sobre Dedwn se puede leer: "*Palabras dichas p[or De]dwn, el que preside la Nubia, [...] tu hijo amado [...]*"¹²³.

En otra escena, en la sala hipóstila¹²⁴, Tuthmosis III aspira el signo de vida que le tiende Dedwn mientras es conducido por este dios ante Khnum. La inscripción adjunta dice: "*Dedwn, el que preside la Nubia, dios grande, señor del cielo. Que él dé toda vida, estabilidad y poder y toda alegría junto a él*"¹²⁵. En una tercera inscripción se encuentra la adoración de Dedwn por "*el Horus [Toro poderoso] que aparece en Tebas, el Hijo de Ra [Tuthmosis], amado de Dedwn, que viva eternamente*"¹²⁶. La misma no fue copiada por Lepsius, no figura en Sethe, ni en las fotografías de DJ, ni en Gauthier.

En lo que hace a las escenas e inscripciones relacionadas con Dedwn durante el reinado de Amenofis II, éstas se encuentran en la puerta de entrada al cuarto J, donde está la inscripción dedicatoria del templo a Khnum mencionada antes. En el dintel¹²⁷, Amenofis II es "*amado eternamente de Dedwn, dios grande*" y "*amado eternamente de todos los dioses de la Nubia*"¹²⁸. A la derecha de este dintel y separando la puerta de entrada al santuario H, están representados Dedwn, arriba, y Sesostri III, abajo. Dedwn figura de pie, delante del altar, barbado, con el cetro en la mano izquierda y el signo de vida en la derecha. La inscripción dice: "*Que él le dé (a Amenofis II) toda vida y toda salud. Dedwn, el que preside la Nubia, dios grande*"¹²⁹.

• • •

3º — *Ellesiya*

En esta localidad de la Baja Nubia, sobre la margen derecha del Nilo, al norte de Ibrim, Tuthmosis III hizo cavar un pequeño templo rupestre¹⁴⁰, tarea que llevó a cabo Nehi, el virrey de la Nubia durante

¹²¹ Cuarto C. PM (17); DJ, lám. 63.

¹²² Cuarto C. PM (17); DJ, lám. 64.

¹²³ LD III, 64, b; dWM, p. 128.

¹²⁴ Patio B, muro norte. PM (5).

¹²⁵ LD III, 58; DJ, lám. 58; dWM, p. 123.

¹²⁶ dWM, p. 120 y fig. 3. Inscripción sobre el pilar oeste lado norte del patio B (PM (3)).

¹²⁷ PM (33).

¹²⁸ LD III, 67 b; DJ, lám. 74.

¹²⁹ PM (32). *Ibidem*.

¹⁴⁰ Actualmente este templo se ha reconstruido en el Museo de Turín.

su gobierno. El mismo estaba consagrado a Amón-Ra y Horus de Miam. También fueron adorados allí, entre otros dioses, Horus del Horizonte, Satis, Anukis, Dedwn, Sesostris III divinizado y Horus de Nekhen¹⁴¹.

En la pared oeste de la sala (D), parte sur¹⁴², aparece "el dios bueno *Menkheperra*" abrazado por el dios y figura como "amado de [De]dwn, [el que] preside la Nubia".

• • •

4º — Gebel Barkal

En Gebel Barkal también hay referencias a Dedwn. Estas datan de la época etíope y provienen de los templos B 300 y B 700. En el templo B 300 dedicado a "Mwt, señora del cielo, dama de Ta-Sety", en el cuarto al oeste del santuario¹⁴³, Taharqa hace ofrendas a Dedwn, a Horus del Horizonte y a Amón. El rey ofrenda pan a "Dedwn, el que preside la Nubia"¹⁴⁴. De la figura divina sólo se conserva la cabeza, tocada con una corona de altas plumas, con los cuernos y el disco solar en el medio. Gauthier (p. 29) destaca acertadamente que es la primera vez que Dedwn aparece con un tocado diferente a la simple peluca.

En otros de los templos de época etíope, el B 700 construido bajo Atlanarsa¹⁴⁵ y Senkamanisken¹⁴⁶ y reconstruido en época meróptica, se encontraron fragmentos que probablemente hayan pertenecido a la pared este del cuarto 703, reusado por los merópticos en el cuarto 704. Allí Atlanarsa es "amado de Osiris-Dedwn, el que preside la Nubia"¹⁴⁷. Hay aquí una asimilación del dios de la Nubia con Osiris, el dios egipcio de los muertos. No sabemos el porqué de su identificación con Osiris.

Hay una tercera inscripción sobre Dedwn proveniente de Gebel Barkal. Se trata de la estela de entronización del rey Aspelta¹⁴⁸, actualmente en el Museo del Cairo. En ella se menciona la ciudad de "Dyw-wab", "La montaña pura" o "La montaña sagrada", denominación que en egipcio se daba a Gebel Barkal, junto a Napata, la capital etíope de donde salieron los reyes que gobernaron en Egipto como la dinastía XXV y

¹⁴¹ Se trata de Horus de Nekhen y no de Sopdw, como figura en LD Text V. p. 113 y LD III, 45 d. (DEWACHTER, *Nubie. Notes diverses, 1 à 5*, en BIFAO 70 (1971), p. 87, nota 3). Gauthier, p. 24, sigue la lectura de Lepsius y traduce "Sopdw".

¹⁴² PM (6). H. EL-ACHIERY, M. ALY et M. DEWACHTER, *Le specs d'El-Lessiya*, II, 1968, lám. IX, abajo (= D 11). En la época de Lepsius se conservaba completo el nombre de Dedwn. Gauthier se basa en Lepsius.

¹⁴³ PM (16).

¹⁴⁴ LD V, 12 a, Text V, p. 260; DUNHAM, *The Barkal Temples*, 1970.

¹⁴⁵ 653-643 a. C. SHINNIE, *Meroe*, 1967, p. 58.

¹⁴⁶ 643-623 a. C. *Ibidem*.

¹⁴⁷ REISNER, *The Barkal temples in 1916*, en JEA 5 (1918), p. 106 y lám. XVI, al medio; DUNHAM, *op. cit.*

¹⁴⁸ 593-568 a. C. SHINNIE, *op. cit.*, p. 58.

donde volvieron a residir luego del surgimiento de la hegemonía de Sais. En este texto figura "el dios que está allí (es decir, en Dyw-wab), *Dedwn*, el que preside la Nubia, él es el dios de Kush". En la publicación del texto jeroglífico en los *Urkunden der älteren Aethiopenkönige*, fasc. 1, 1905, p. 86 (= *Urk.* III), nota 2, Schäfer dice que no se trata de Napata, sino de una localidad cerca de Abu Simbel, aunque con un signo de interrogación. Esta misma referencia se encuentra en GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, 1929, vol. VI, p. 115, quien se basa en la mención de *p3 dw w'b* en el speos de Gebel Adda, entre Abu Simbel e Ibrim, que figura en BRUGSCH, *Dictionnaire géographique de l'ancien Egypte*, 1879 (1974), p. 883. La existencia de un culto a *Dedwn* cerca de Abu Simbel es mencionada en el *Lexikon der Aegyptologie* (I, fasc. 7 1974, s.v. "*Dedun*") y en BONNET (*Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952, p. 153, s.v. "*Dedun*"), en base a la referencia de *Urk.* III, 86.

Esta misma opinión es compartida por SAUNERON-YOYOTTE, *La campagne nubienne de Psamétique II et sa signification historique*, en BIFAO 50 (1952), pp. 202-203 y nota 2 en la p. 203, quienes se remiten a Gauthier, *Dictionnaire*. Sauneron y Yoyotte sostienen que, según la estela de entronización, el ejército etíope estaba en la localidad llamada "*La montaña pura*", en la región de Abu Simbel, y que en el reinado de Aspelta se habría producido el enfrentamiento entre los ejércitos saíta y etíope.

En cambio, al estudiar la situación de la sucesión real a la muerte de Anlamani, HOFMAN, *Studien zum meroitischen Königstum*, 1971, pp. 15-16 y n. 2 de p. 16, por los datos provenientes de la estela de entronización y otros textos, afirma que de ninguna manera la localidad de "*Dyw wab*" que figura allí puede referirse a la zona de la segunda catarata, sino a Gebel Barkal, en la cuarta catarata.

Es mi opinión que, por el contenido del texto mismo, la localidad de "*Dyw wab*" que figura en la estela de entronización del rey Aspelta es Gebel Barkal, y no una localidad cercana a Abu Simbel.

Gauthier, en la publicación sobre *Dedwn* de 1920, sostiene la identificación de *Dyw wab* con Gebel Barkal; en cambio en la de 1929, en el Diccionario geográfico, con la localidad cercana a Abu Simbel.

Con relación a uno de los epítetos de *Dedwn* en este texto, "*el que preside la Nubia*", en la copia jeroglífica que hace Schäfer figura "*khenty t3-Sty*", pero aclara que Mariette ha copiado "*khenty nfrt*". Gauthier sigue el texto de Mariette. Con relación al epíteto de "*dios de Kush*", es la primera y única vez que lo encontramos, ya que siempre aparece *Dedwn* como dios de Ta-Sety.

• • •

5º — *Philae*

Hay dos referencias a *Dedwn* en *Philae*, de época tardía. Una de

ellas, en la puerta de Nectanebo II (de la dinastía XXX, siglo IV a.C.) del gran pilono del templo de Isis, menciona a “*Dedwn, el que está en el Abaton*”, quien otorga el signo de vida al rey¹⁴⁹. El Abaton, *ꜣt-w bt*, “*el montículo puro*”, el lugar donde —según la tradición— fue enterrado Osiris, fue localizado por los egipcios en la isla de Biga. Posiblemente la identificación de Dedwn con Osiris, que encontramos en la inscripción de Atlanarsa en Gebel Barkal¹⁵⁰ y que habría surgido en época tardía, lo llevaron a considerarlo un dios que residía en el Abaton, como figura en Philae.

La segunda referencia es de época de Tiberio, cuando Egipto y la Nubia estaban bajo la dominación romana. Allí Arsnufis es asimilado a Dedwn. Figura en un himno a Arsnufis, sobre el muro este del templo que había construido a este dios Ptolomeo IV. La parte pertinente dice: 1/ “*¡Salud a ti, bello (guerrero) medyaí, señor del Punt!* 2/ *Tú hiciste tu transformación en el nomo de los Dos Dioses: dioses y diosas levantan* 3/ *el brazo, joh, engendrador de los dioses! Tú eres* 4/ *un negro, señor del Punt; en tu forma de* 5/ *Dedwn, tu lugar de residencia (es) [Phi'ae], apareciendo diariamente* 6/ *como Amón, el engendrador de los dioses. Su doble corazón se regocija en presencia de tu hermoso* 7/ *rostro. Has hecho para ti un mástil grande en su residencia. El lugar* 8/ *del ojo de Horus es fijado sobre tu frente. Tú* 9/ *eres floreciente estando en el interior de Semnwt (= Biga). 10/ Tú abates a todos los enemigos de* 11/ *tu padre Osiris y de tu madre Isis en tu nombre* 12/ *de Dedwn...*”¹⁵¹.

Arsnufis, Iry-hms-nfr, aparece documentado por primera vez bajo el rey merótico Arknekhamani (235-218 a.C.)¹⁵² en el templo del león en Musawwarat es-Sufra¹⁵³; poco tiempo después, Ptolomeo IV construye en Philae un templo para su culto¹⁵⁴, y Arqamani (218-200 a.C.)¹⁵⁵, otro rey merótico, le levanta una capilla en Dakka¹⁵⁶. Arsnufis valió como una forma de Shw en el mito de “*La salida de Tefnwt de la Nubia*”¹⁵⁷. Arsnufis es un dios que en los textos egipcios de época tardía —no figura antes del reinado de Ptolomeo IV, a mediados del S. III

¹⁴⁹ Parte interior, lado norte. JUNKER, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, 1958, p. 147 y fig. 84.

¹⁵⁰ Véase p. 87.

¹⁵¹ DARESSY, *Légende d'Ar-hems-nefer à Philae*, en ASAE 17 (1917) pp. 76-77.

¹⁵² SHINNIE, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵³ HINTZE, *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*, 1962, p. 39.



¹⁵⁴ Este templo no ha sido publicado. Hay referencias en WEIGALL, *Reports of the antiquities in Lower Nubia*, 1907, p. 42, y en LYONS, *A report on the island and temples of Philae*, [s.f.], pp. 17 y 22-25.

¹⁵⁵ SHINNIE, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁶ ROEDER, *Die Kapellen zweier nubischen Fürsten in Debod und Dakke*, en ZKS 63 (1928), pp. 126 y sig.

¹⁵⁷ SETHE, *Zur altägyptischen Sage von Sonnenaug das in Fremder war*, 1912, pp. 119-156 (*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, 5).

a.C.— es visto como viniendo de Ta-Sety y de Khenhen-Nefer(t). Su mujer es Tefnwt y se lo identifica con Shw. También fue asimilado a Osiris, especialmente en Dendur, en la época de Augusto, pero en este vaso su relación se limita al Abaton y no a la Nubia. A esta asimilación de Arsnufis con Osiris se debería su identificación con Dedwn en el himno arriba mencionado¹⁸⁸.

En todos estos casos la grafía de Dedwn es la siguiente:  o  con el determinativo divino.

• • •

6º — Konosso

En el islote de Konosso, en la primera catarata, se conserva parte de una estela rupestre de Tuthmosis IV¹⁸⁹. Allí, en la tradicional escena de la muerte ritual del enemigo, “El Horus ‘Fuerte de brazo, señor de ceremonias’, el Rey del Alto y Bajo Egipto ‘Menkheperwa’, el Hijo de Ra ‘Tuthmosis’”, descarga su maza de guerra sobre la cabeza de los vencidos, delante de dos dioses, “Dedwn, el que preside la Nubia” y “Khas, el señor del (desierto) occidental”, es decir, de Libia. Dedwn, con figura humana, el cetro was en la mano derecha y el signo de la vida en la izquierda, aparece otorgándole a los Iwntyw (“Te he dado (a) los Iwntyw”), y Khas “todo país extranjero”. La representación de ambos dioses en la estela refleja el dominio egipcio en la Nubia y en el desierto occidental.

En la parte inferior se conserva sólo el comienzo de la inscripción, con la datación “Año 8º, 3er. mes del invierno, día 8...”. SÄVE-SÖDERBERGH¹⁹⁰ corrige la inscripción: “año 7”, como figura en Lepsius, por “año 8” en base a otra estela proveniente también de Konosso¹⁹¹, que menciona una expedición punitiva a la Nubia en ese año de Tuthmosis IV. Esta misma posición mantiene Helck¹⁹². Gauthier, p. 25, sigue el texto de Lepsius.

• • •

7º — Tebas y Deir el-Bahari

En el Egipto mismo sólo hay dos lugares donde aparece Dedwn: en Karnak, en los templos de Amón y de Taharqa “del lago”, dedicado a

¹⁸⁸ Sobre Arsnufis: BLACKMAN, *The Nubian god Arsenuphis as Osiris*, en PSBA 32 (1910), pp. 33-36; E. WINTER, *Arcsnuphis. Sein Name und seine Herkunft*, en Rd'E 25 (1973), pp. 235-250; WENIG, *Arcsnuphis und Sebiumeker. Bemerkungen zu zwei in Meroe verchrten Göttern*, en MNL 13 (1973), pp. 71-72; HOFMAN, *Arcsnuphis. Ein meroitischer Gott?* en MNL 14 (1974), pp. 52-55.

¹⁸⁹ LD III, 69, e; LD Text, IV, p. 128; URK. IV, 1555-1556 (Nº 490).

¹⁹⁰ *Ägypten und Nubien*, pp. 156-157.

¹⁹¹ URK, IV, 1545-1548 (Nº 487).

¹⁹² *Urkunden der 18. Dynastie, Übersetzung zu Heften 17-22*, 1961, p. 148, nota 2.

Horus del Horizonte, y en Deir el-Bahari, en el templo funerario de Hatshepswt.

En el gran templo de Amón en Karnak, sobre la fachada del 7º pylon, lado sur, torre este¹⁴³, está representado Tuthmosis III, quien presenta los pueblos extranjeros cautivos al dios Amón. Allí "*Dedwn, el que preside la Nubia*", dice al rey: "*Te he dado todos los países extranjeros*"¹⁴⁴. Luego figuran 116 nombres de pueblos vencidos, cuya lista el dios nubio presenta a Tuthmosis III. La inscripción que precede la lista menciona "*al conjunto de países extranjeros meridionales y septentrionales que Su Majestad ha destruido*"¹⁴⁵. Es una de las varias listas que se encuentran en templos del Imperio Nuevo donde figuran los pueblos dominados por Egipto, que no siempre responden a la realidad histórica, sino que muchas veces se repiten listas de conquistadores anteriores.

Una escena similar se encuentra sobre el 6º pylon, torre S. Allí la lista de pueblos está encabezada con la inscripción: "*conjunto de países extranjeros meridionales, los Iwnwtyw de la Nubia de Khenti-hen-neser que Su Majestad ha destruido*"¹⁴⁶.

De época ramésida es la escena que decora el 8º pylon¹⁴⁷. Allí, sobre la cara N., Seti I, de pie, ofrece dos cuencos de vino a Amón-Ra, que encabeza una quincena de divinidades¹⁴⁸. Los tres registros inferiores representan a las siguientes divinidades: Thot, Señor de Hermópolis; Horus vengador de su padre; dos formas de Wpwawt y Sobek, Señor de Iwnw, en el registro superior. Ptah sobre su asiento grande; Anubis, Señor de la necrópolis; Ptah que preside el asiento frente a los dioses; Dedwn, el que preside la Nubia; Horus, Señor del cielo y señor de la tierra, en el registro medio. (Horus)-mery-mwtef; Amset, gobernante del occidente; Hapi, Señor de la tierra; Dwamwtef y Khebeksenw en el registro inferior. Todos ellos visten pollera corta y peluca, tienen la barba divina, el cetro en la mano izquierda y el signo de vida en la derecha. Solamente las inscripciones los identifican.

Por encima de esta escena hay otra similar. En ella, entre las divinidades representadas, aparecen las más importantes del panteón egipcio: Montw, el dios local tebano y dios de la guerra; Atum, Geb, Nwt, Osiris, Isis, [Seth] y Neftis de la Enneada heliopolitana; Horus, dios grande, señor del cielo, con cuerpo humano y cabeza de halcón, y Hathor. Cada uno de ellos con su corona característica.

¹⁴³ PORTER-MOSS, *op. cit.*, II, 2ª ed., 1972 (20). BARGUET, *Le temple d'Amón-Ré à Karnak. Essai d'exégèse*, 1962, p. 271.


¹⁴⁴ MARIETTE, *Karnak*, 1875, lám. 23, cotejada in situ en 1979. Texto en URK. IV, 774 y sig. (Nº 212).

¹⁴⁵ URK. IV, 794 y sig. (b).

¹⁴⁶ URK. IV, 794 y sig. (a); *Thesaurus*, VII, 1550.

¹⁴⁷ Este pylon, construido bajo la dinastía XVIII, fue restaurado por Seti I. BARGUET, *op. cit.*, pp. 262 y sig.

¹⁴⁸ PM (518); LD III, 125a.

Dedwn está representado en la forma habitual. La inscripción que lo acompaña dice: "Dedwn, el que preside la Nubia. El da toda vida, poder y alegría al Hijo de Ra, 'Seti-amado-de-Ptah'"¹⁶⁹. El nombre de Dedwn está escrito . El único dios extranjero es Dedwn. No figuran allí ninguna de las divinidades asiáticas incorporadas al panteón oficial que tuvieron tanto desarrollo durante el Imperio Nuevo: Anat, Astarté, Reshep, o Baal¹⁷⁰.

En Gauthier, la inscripción sobre el 7º pilono está omitida. Sólo figura la del 6º pilono, aunque la referencia en la que se basa, las láms. 22-23 de la publicación de Mariette, abarca ambos pilonos¹⁷¹. En lo que hace a la escena de Seti I delante de las divinidades, está indicada como perteneciente al 7º pilono, en vez del 8º. El error radica en que Gauthier se basa en Lepsius, LD III, 125 a = *Text* III, p. 44, donde se indica que la misma pertenece al 7º pilono.

Dentro del gran recinto de Amón en Karnak, entre el templo y el lago sagrado¹⁷², Taharqa levantó un templo, que luego fue usurpado por Psamético II¹⁷³, conocido con el nombre de "templo de Taharqa del lago"¹⁷⁴, una de las varias construcciones que este rey etíope hizo en Karnak. Fue dedicado a Horus del Horizonte como lo demuestran las inscripciones usurpadas por Psamético II¹⁷⁵.

Las escenas de este pequeño templo hacen referencia a la coronación de Taharqa. En el cuarto IV (= cuarto E.)¹⁷⁶ está representada una procesión de cuatro estatuas, de Dedwn, Sopdw, Sobek y Horus, llevados sobre soportes *fst* conducidos por un sacerdote y una divina adoratriz de Amón. El texto forma parte de la ceremonia titulada "[Celebración] del rito de unión del soporte *fst*". Sobre cada uno de los dioses hay una inscripción similar¹⁷⁷. La que acompaña la figura de Dedwn dice: "[Pa-

¹⁶⁹ LD III, 125 a; *Text*, III, p. 44.

¹⁷⁰ Sobre el tema: FUSCALDO, *El culto oficial a las divinidades asiáticas en Egipto durante el Imperio Nuevo*, en RIHAO 3 (1976), pp. 127 y sig.

¹⁷¹ La lám. 22 sobre el 6º pilono; la lám. 23, sobre el 7º.

¹⁷² Su ubicación en el plano general: PM vol. II y VI (P); planta del monumento en p. XIX: vista aérea en LAUFFRAY, *Karnak d'Égypte. Domain du divin*, 1979, pp. 24-25.

¹⁷³ 594-588 a.C., Dinastía XXVI.

¹⁷⁴ PILLET, *Rapport sur les travaux de Karnak (1923-1924)*, en ASAE XXIV (1924), pp. 74-77; DRIOTON, *Report sur les éléments de reconstruction du petit temple dit "de Taharqa" situé au nord-ouest du lac sacré à Karnak*, en ASAE XXIX (1929), pp. 1 y sig.

¹⁷⁵ DRIOTON, en ASAE XXIX, p. 2. No fue dedicado al culto de Osiris-Ptah, como menciona Gauthier en p. 29 y en la nota 3 de la misma página. Véase también PARKER-LECLANT-GOYON, *The edifice of Taharqa by the sacred lake of Karnak*, 1979; LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXVe. dynastie dite éthiopiennne*, 1965, pp. 62 y sig.

¹⁷⁶ PM (15).

¹⁷⁷ GOYON, *The decoration of the building*, en PARKER-LECLANT-GOYON, *op. cit.*, pp. 65 y sig. y lám. 26.

ra recitar]: 'Dedwn (es levantado) sobre su soporte *†st*; haciendo su masacre; haciendo tumulto. ¡Cuidado, oh Nubia!''.

Una escena similar, de la que sólo se conservó la parte que corresponde a Dedwn, se encuentra en el segundo cuarto del grupo de los de Hatshepswt, en Karnak. Allí figura Dedwn en forma humana con cabeza de halcón ¹⁷⁹.

Otra escena del templo de Taharqa, en la puerta entre los cuartos IV y V, muestra a la "esposa del dios", la que "tomó el arco y arrojó las flechas hacia el Sur, el Norte, el Oeste y el Este, según su decisión (i.e., la de Ra), la que él le ha transmitido". Los blancos a los que arroja las flechas son "[Nubia], [Asia], Libia y el Alto y Bajo Egipto" ¹⁸⁰. Es la escena que acompaña el lanzamiento de aves hacia los cuatro puntos cardinales, relacionado con la coronación y con la fiesta sed.

El templo funerario de Hatshepswt conserva dos representaciones de Dedwn. Una de ellas se encuentra en el pórtico de la expedición al Pwnt. Entre los productos que se llevan a Egipto se encuentra el oro de la Nubia, que es presentado por Dedwn y pesado en una balanza ante la diosa Seshat ¹⁸¹. La inscripción adjunta dice: "Dedwn, el que preside la Nubia, que está en medio de los países (del desierto) occidental (lit.: "los países extranjeros occidentales"). El dice: 'he traído para ti todos los países extranjeros meridionales como cosa única para tu ka, [Rey del Alto y Bajo Egipto], [Maat-ka]-Ra'" (Hatshepswt).

Un fragmento perteneciente a la columnata del este y usado después por los coptos en la tercera terraza, muestra, como otros provenientes del mismo lugar, la escena de una campaña de la reina en el sur, y allí figura Dedwn, que presenta a Hatshepswt los pueblos cautivos de la Nubia, es decir, "los pueblos extranjeros meridionales" y "Los Iwntyw de la Nubia" (T3-Sty) ¹⁸². De esta escena Naville no trae ningún dibujo, sólo copia de la inscripción, que Gauthier transcribe.

• • •

8º — Siwa y el Kharga

Toda la región occidental del valle del Nilo, entre el Mediterráneo y la zona a la altura de la primera catarata, está jalonada por una serie de oasis, depresiones en medio de la planicie desértica cubierta de dunas ¹⁸³. La dominación egipcia en los oasis ha sido de gran importancia,

¹⁷⁹ BARGUET, *op. cit.*, p. 145, lám. XV d y n. 1.

¹⁷⁹ PM (16 a-b) GOYON, *op. cit.*, lám. 25, l. 1-9; p. 64 y n. 30.

¹⁸⁰ NAVILLE, *The temple of Deir el-Bahari*, 1898, III, p. 18 y lám. LXXXI; el texto también en URK. IV, 338.

¹⁸¹ *Ibidem*, III, p. 11; URK. IV, 316.

¹⁸² Los oasis son, de norte a sur: Siwa, Bahariya ("el pequeño oasis"), Farafra, Dakhle ("el oasis exterior") y Kharga ("el oasis del sur").

no tanto por ser lugares proveedores de materias primas¹⁸³ —como lo fue la región al este del Nilo, rica en canteras y minas— sino como lugares de asentamiento militar para controlar el desplazamiento de beduinos¹⁸⁴. Los oasis empezaron a gravitar en la vida egipcia a fines del Imperio Nuevo¹⁸⁵ y florecieron durante la Baja Época¹⁸⁶.

Tenemos referencias al culto de Dedwn en dos de los oasis, en época tardía: una en Siwa y la otra en Kharga. Gauthier no lo menciona.

En Siwa, en la localidad de Aghurni, Amasis¹⁸⁷ construyó un templo, uno de los varios monumentos que hizo levantar en los oasis¹⁸⁸.

¹⁸³ Los oasis producían aceite, vino, legumbres, frutas y algunos de ellos —Kharga y Bahariya— material de construcción.

¹⁸⁴ Este desierto sólo se podía atravesar siguiendo la línea de oasis y los pozos de agua. A los oasis del sur —Kharga y Dakhle— se llegaba partiendo del valle del Nilo, desde los alrededores de Abidos, y desde allí se alcanzaba Selime por Kurkur y Dunkul, sorteando las dificultades de la primera y la segunda catarata. Era el llamado "camino del oasis". A Siwa, el más septentrional de todos, se llegaba desde el Delta y la costa del Mediterráneo o bien a través de la línea de oasis desde el sur.


¹⁸⁵ Si bien hay en los oasis desde el Imperio Medio una organización militar con guarniciones permanentes para protegerlos del ataque de los beduinos, ya estaban antes, desde el Imperio Antiguo, bajo control del gobierno egipcio, a juzgar por las mastabas de los gobernadores de los oasis durante la dinastía VI que se han encontrado en Balat, Dakhle (Informe de POSENER en CRAI 1977, pp. 267-268).

¹⁸⁶ Los libios, que actuaron como mercenarios durante el Imperio Nuevo, formaron una colonia en Heracleópolis, gobernaron en Egipto durante la dinastía XXII y formaron una serie de principados feudales en el Egipto central y en el Delta durante las dinastías XXIII y XXIV, llegan al valle del Nilo a través de estos oasis. Cuando la ciudad griega de Cyrene, en el norte de Africa, empieza a desarrollarse en el siglo VII a.C., extiende su zona de influencia a los oasis del norte, lo que llevó a los reyes egipcios de la dinastía XXVI a tratar de controlar la situación y frenar esta expansión. Con Amasis encontramos gran actividad en los oasis: desarrollo de la vida económica e instalación de poblaciones y de guarniciones militares, puesto que esos oasis constituían, en realidad, las puertas exteriores de Egipto. La actividad monumental comienza allí en esta época y continúa hasta la época romana inclusive. Además de las divinidades egipcias, fue adorado en los oasis Igai, "señor del oasis" (FISCHER, *A God and a General of the Oasis on a stela of the late Middle Kingdom*, en JNES 16, 1957, pp. 230-235). Otro hecho que contribuyó al desarrollo de los oasis fue la dominación asiria en Egipto; debido a la lucha por su expulsión se cortó el tráfico comercial entre Nubia y Cyrene a través del valle del Nilo, desplazándose por el camino de los oasis. La relativa independencia de que gozó Siwa, por otra parte, y la importancia creciente de su oráculo, contribuyeron grandemente a su desarrollo (KEES, *Ancient Egypt. A cultural topography*, 1961, pp. 127 y sig.; FAKHRY, *Siva Oasis. Its history and antiquities*, 1944, pp. 27 y sig.; Baharia Oasis, I, 1942, p. 21; LIME, *Les oasis de Khargeh et Dakhle, d'après les documents égyptiens de l'époque pharaonique*, en CRIPEL (1), 1973, pp. 41 y sig.).

¹⁸⁷ 568-526 a.C. Dinastía XXVI. FAKHRY (*Siva Oasis*, pp. 90-91) lee el nombre dentro de la cartela como Klinum-ib-Ra, es decir, Amasis, y no Akoris como había leído STEINDORFF (*Die Reliefs und Inschriften der Zella, en Der Orakeltempel in der Ammonsoase*, IV, en ZAS 69 (1933), p. 21).

¹⁸⁸ Sobre el tema: FAKHRY, *Baharia Oasis*, I, p. 21.

En este templo dedicado a Amón-Ra, figura Dedwn junto a Amón, Mwt, Khonsw. Sobre la pared oeste del santuario se encuentra el gobernador de Siwa, Swtekh-irdis, haciendo adoración a los dioses Amón-Ra Mwt, Tefnwt, Heryshef, Thot y a "Teten"¹⁰⁹-Amón, dios grande, señor de [...] (dice) al jefe de los habitantes del desierto, Swtekh-irdis, hijo del jefe de los habitantes del desierto, Rerwatneb".

En esta inscripción figura la asimilación de Dedwn con Amón, el único caso que conocemos, con una grafía que no es habitual —escrito . No hay fotografía de la escena ni de la inscripción, sólo la copia del texto hecha por Fakhry.

En Hibis, la capital del oasis de Kharga, fue construido un templo dedicado a Amón, cuya parte principal data de la época de Darío I y II, Nectanebo I y II y el pílono de Ptolomeo II¹¹⁰. En la pared sur del cuarto L¹¹¹, adjunto al santuario, está representado Dedwn, con el cetro en la mano derecha y el signo de vida y un arco en la izquierda. Delante, la figura del rey, destruida en parte. La inscripción dice: "Palabras dichas por Dedwn, dios grande, que está en Hibis. 'Bienvenido al templo de tu padre Amón [...]'"¹¹². En la copia de la inscripción sólo se puede ver parte del nombre de Amón.

Esta es la única representación que hay de Dedwn con un arco. Probablemente simboliza de esta manera a los habitantes del desierto.

• • •

9º — Saqqara ("Textos de las Pirámides")

En los "Textos de las Pirámides" provenientes de las tumbas de los reyes de fines de la dinastía V y de la VI, aparece Dedwn mencionado en tres ocasiones.

En una de ellas, es el dios de la Nubia que trae el incienso. Se dice del rey muerto: "Comes de la comida de los dioses de la cual ellos comen. El perfume de Dedwn, el niño del sur que viene de la Nubia (Ta-Sety) es para ti. El te da el incienso con el cual los dioses son incensados..."¹¹².

¹⁰⁹ Esta es la lectura que da Fakhry después de haber limpiado la pared (op. cit., p. 94), y no Khonsw, como había leído STEINDORFF (op. cit., p. 18), aunque con cierta duda.

¹¹⁰ *The Temple of Hibis in El-Khargh Oasis. I.* WINLOCK, *The Excavations*, 1941. Sobre los templos del lugar: SAUNERON, *Les temples gréco-romains de l'oasis de Khargéh*, en BIFAO 55 (1956), pp. 23 y sig.

¹¹¹ PM Vol. II, X.

¹¹² *The Temple of Hibis in El-Khargh Oasis. III.* DAVES, *The Decoration*, 1953, lám. 27 y p. 23.

¹¹³ "Textos de las Pirámides" 803 e-d (Recitación 437). El mismo texto se vuelve a encontrar en 1718 a-b y con una variante ("él te da incienso puro") en 1017 a-b (Recitación 483). SETHE, *Die altägyptische Pyramidentexte*, 1910, I y II; FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1969.

En las otras dos referencias, sólo se menciona a Dedwn como proveniente de la Nubia. En una de ellas el rey muerto se identifica con tres divinidades: "Tú eres Iahes (Raheš), el que preside el país del sur (i.e., el Alto Egipto); tú eres Dedwn, el que preside la Nubia; tú eres Sopdw, el que está bajo sus árboles kesbet"¹⁹⁴. En la otra, en un texto de ascensión, aparecen mencionados cuatro dioses que son los que sostienen la escalera que necesita el rey muerto para llegar al cielo: "Ellos adoran a este rey, como a Dwaw; como a Iahes, el que preside el país del sur (i.e., el Alto Egipto); como a Dedwn, el que preside la Nubia; como a Sopdw, el que está bajo sus árboles kesbet. Ellos sostienen la escalera para el rey"¹⁹⁵.

Este es el único texto religioso en donde figura Dedwn. Gauthier se basó en la publicación que hizo Sethe de los "Textos de las Pirámides", la misma que utiliza Faulkner para su traducción y comentario. Habrá que esperar la nueva edición de los mismos que prepara Leclant para ver si hay alguna variante.

• • •

10^o — Uronarti

PORTER-MOSS (*Topographycal Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, VII, 1952 (1962), p. 143) mencionan que el templo de la fortaleza "Khesef Iwntyw" ("El rechazo de los Iwntyw") en la isla de Uronarti (Geziret el-Melik) en la segunda catarata estaba dedicado por Tuthmosis III a Dedwn y a Montw. El mismo dato figura en el *Lexikon der Aegyptologie* (I, fasc. 7, 1974, s.v. "Dedun") así como en HABACHI (*The first two Viceroys of Kush and their family*, en *Kush VII* (1959), p. 58). En ambos casos se remiten a Porter y Moss.

El culto a Dedwn en Uronarti no es mencionado por Gauthier ni figura tampoco en las siguientes publicaciones sobre esa fortaleza: D. WELLS, *A note on the Fortress of Gazirât el-Malik*, en *JEA III* (1916), pp. 180-181; BUDGE, *The Egyptian Sudan*, 1907, vol. I, pp. 488-494; S. CLARKE, *Ancient Egyptian frontier fortresses*, en *JEA III*, pp. 155 y sig.; DUNHAM, *Uronarti, Shalfak, Mirgissa*, 1967, pp. 13-16, mapas III, VIII A y lám. IX y X; lám. VIII, C y D; mapa VIII, C y lám. X, B; mapa VIII, B y lám. IX, C; mapa VIII, E, N^o 24; mapa VIII, D y lám. X, A; STEINDORFF, *Miszellen. Der Name und der Gott von Uronarti*, en *ZAS 44* (1907-1908), pp. 96-97; LEPSIUS, *Text*, V, p. 189.

¹⁹⁴ "Textos de las Pirámides" 1476 a-c (Recitación 572). La relación de Sopdw con el árbol kesbet alude a una vinculación especial con ese árbol, pero no conocemos nada más al respecto. SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, 1930, p. 54.

¹⁹⁵ "Textos de las Pirámides" 994 b-e y 995 a-b (Recitación 480).

Tampoco hay referencias en las inscripciones del año 16 de Sesostris III (Khartum N^o 3, J. JANSSEN, *The stela (Khartum Museum N^o 3) from Uronarti*, en JNES XII, 1953, pp. 51 y sig.), ni del 19 (Khartum N^o 2683, SÄVE-SÖDERBERGH, *Aegypten und Nubien*, p. 78); en el grafito de Turo, del año 8 de Amenofis II (Urk IV, 78 (N^o 29) ni en la estatua del virrey de Nubia Wser (STEINDORFF, *op. cit.*, en ZAS 44; p. 96).

Que en el templo de Uronarti existió un culto a Sesostris III divinizado está documentado por los pocos fragmentos conservados¹⁹⁶; que allí se adoró a Montw, está documentado por la inscripción sobre la estatua de Wser mencionada arriba, en la que figura una invocación de ofrendas a "*Montw, señor de Khesef-Iwntyw*", es decir, de Uronarti¹⁹⁷. Pero no tenemos nada sobre Dedwn. Es probable que haya tenido culto en Uronarti, como lo encontramos en otras partes de la segunda catarata, pero no hay documentos que fundamenten que uno de los dioses a quien se dedicó el templo de Uronarti en la época de Tuthmosis III haya sido Dedwn, como lo mencionan Porter y Moss. Creo que se debe a un error.

• • •

11^o — Kalabsha

Sostiene Gauthier (*Le temp'le de Kalabchah*, 2^o fasc., 1911, pp. 331-337) que al suroeste del templo de Kalabsha se conservan las jambas de la puerta de una capilla rupestre¹⁹⁸ sin decoración, con un patio con columnas, destruido. En la puerta hay dos escenas —dice— muy borrosas, en donde el rey (per-aa) ofrece dos vasos de vino a Dedwn, con la inscripción "*Palabras dichas por Den[...]*" en la jamba sur¹⁹⁹, e incienso, también a Dedwn ("*Palabras dichas por Denn[...]*") en la jamba norte²⁰⁰. Porter y Moss (*op. cit.*, VII, p. 20) remiten a Gauthier al referirse a este templo rupestre.

De las inscripciones en las láminas de Gauthier sobre Kalabsha nada se puede leer. Tampoco se pueden leer las inscripciones ni ver las escenas in situ del templo reconstruido en New Kalabsha (Khor Ingi, Assuán).

Esta construcción, que ha sido considerada un mammisi, habría formado parte del mammisi ptolemaico que fue destruido para usar su material en el templo que Augusto dedicó a Mandulis, otro dios nubio²⁰¹.

¹⁹⁶ DUNHAM, *Uronarti, Shalfak, Mirgissa*, las páginas, láminas y mapas arriba mencionados.

¹⁹⁷ STEINDORFF, en ZAS 44, p. 96.

¹⁹⁸ PM, VII, (73).

¹⁹⁹ Lám. CXVI, A y p. 334.

²⁰⁰ Lám. CXVI, B y p. 335.

²⁰¹ CURTO-MARAGIOLLO-RINALDI, *Kalabsha*, 1965, p. 18.

Gauthier, en la publicación sobre Dedwn que es del año 1920, no menciona estos datos que antes había publicado al estudiar Kalabsha. Tampoco se hace referencia a ello en las siguientes publicaciones posteriores sobre Kalabsha: S. CURTO, V. MARAGIOGLIO, C. RINALDI, *Kalabsha*, 1965, especialmente pp. 18-22; K. G. SIEGLER, *Kalabsha. Architectur und Baugeschichte des Tempels*, 1970; G. R. H. WRIGH, *Kalabsha. The preserving of the Temple*, 1972; STOCK, *Some scientific observations during the transfer of the temple of Kalabsha*, en *Mémoires de l'Institut de L'Égypte* 59 (1969), pp. 48-53 (*Symposium sur la Nubie*). En cambio, DAUMAS-DERCHAIN, *Le temple de Kalabcha*, [s.f.], p. 91, copian ambas inscripciones, referida la de la jamba S. a Dedwn.

En el *Lexikon der Aegyptologie*, I, fase. 1, s.v. "Dedun", figura que Dedwn fue adorado en Kalabsha.

No podemos sostener, en el estado actual de la documentación, que se trate de una capilla dedicada al culto de Dedwn. Pero no por eso negaríamos la posibilidad de que tuviese culto en el lugar.

Gauthier (*Kalabsha*, p. 85 y lám. XXVI, B) menciona a Dedwn en el templo dedicado a Mandulis, de época romana. Sobre la pared sur del vestíbulo interior (procella)²⁰², el faraón ofrece incienso a una divinidad masculina con cabeza de león, identificado como "Twtw, el grande, grande de poder, dios grande, señor de las dos Khebehw, que destruye al mensajero funesto". Esta referencia no la incorpora Gauthier en el artículo de 1920. Sí, en cambio BONNET, en el *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, p. 52 y DAUMAS-DERCHAIN, *op. cit.*, p. 46, quienes copian la inscripción bajo el título de Dedwn.

En realidad no se trata de Dedwn, sino de Twtw, divinidad masculina que figura en los templos egipcios desde la época ptolemaica hasta el siglo III d.C. Se lo representa con forma humana y cabeza de león —como es el caso de la figura de Kalabsha mencionada arriba— o bien de esfinge con múltiples atributos y varias cabezas de distintas clases de animales. Figura como hijo de Neith y sus epítetos hacen referencia a su carácter leonino²⁰³.

• • •

²⁰² PM (43) y (44).

²⁰³ Sobre el tema: SAUNERON, *Le nouveau sphinx composé du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès*, en *JNES* XIX (1960), N° 4, pp. 269 y sig., con un inventario de los monumentos donde figura Twt, y bibliografía en la nota 2; YOTOYE, *Une étude sur l'anthroponyme greco-égyptienne du nom Prosôpité*, en *BIFAO* 55 (1956), pp. 136-138; CHAMPOLLION, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, 1835, II, lám. CXLV (bis), 1 (Esna).

A la documentación analizada en los puntos 1º a 9º de la parte III tenemos que agregar dos inscripciones. Una, que figura sobre una estatua, proviene de Sai: "el dios bueno, Señor de los Dos Países, señor de ceremonias, Dyaserkara, el Hijo de Ra de su cuerpo, su amado, Amenofis (I), a quien es dado vida, amado de Dedwn, el que preside la Nubia"²⁰⁴.

La otra se encuentra sobre una estatua de Turo, virrey de Nubia bajo Amenofis I y los comienzos del reinado de Tuthmosis I con una invocación a Osiris, Horus de Buhen, los dioses al sur de Elefantina y Dedwn (Museo Británico N° 653). El texto dice: "Ofrenda que da el rey (para que) Osiris, el primero de los occidentales, y Dedwn, el que preside la Nubia, den esplendor en el cielo, poder en la tierra, justificación en el mundo inferior, yendo y viniendo como es su deseo, sin ser detenido en la puerta de la Dat, para el ka del hijo real de Kush, inspector de los países extranjeros meridionales, Ahmes llamado Turo, hijo del escriba de las ofrendas de Amón, Seyit, justificado" (sobre el lado izquierdo de la estatua). "Ofrenda que da el rey (para que) Horus, Señor de Buhen, y los dioses al sur de Elefantina den una invocación de ofrendas (consistente en) pan, cerveza, ganado mayor y menor, alabastro, telas, incienso, ungüentos (y toda clase de cosas) que aparece sobre sus mesas de ofrenda durante el día, diariamente (es decir), toda cosa buena y pura de la que vive un dios, para el ka del hijo real de Kush, inspector de los países extranjeros meridionales, Ahmes llamado Turo, hijo de la señora de la casa Satiakh, justificado" (sobre el lado derecho de la estatua)²⁰⁵.

Estas dos inscripciones no figuran en Gauthier.

²⁰⁴ VERCOUTTER, *New Egyptian Texts from the Sudan*, en *Kush* IV (1956), pp. 78-79 y fig. 5. Vercoutter trae el texto jeroglífico de parte de la inscripción, y la traducción de la inscripción completa.

²⁰⁵ HABACHI, *Four objects belonging to Viceroys of Kush and officials associated with them*, en *Kush* IX (1961), p. 210 y sig., lám. XXVI a y b y copia jeroglífica en las fig. 1 y 2. Habachi considera que esta estatua proviene de Buhen o de sus alrededores.

A P E N D I C E

DOCUMENTOS QUE NO FIGURAN EN GAUTHIER

- Fig. 1:* Relieve de Tuthmosis II, proveniente de Semna (Metropolitan Museum of Fine Arts, Boston, N° 25.1511. Publicado en DUNHAM-JANSSEN, *Semna*, 1960, lám. 84, A).
- Fig. 2:* Estela funeraria de Imeny (Semna) (Museo de Khartum N° 2647, *Ibidem*, fig. 3 y VERCOUTTER, *Upper Egyptian Settlers in Middle Kingdom Nubia*, en *Kush V*, 1957, fig. 5).
- Fig. 3:* Estela funeraria de Bebwsen (Semna) (Museo de Khartum N° 2648. *Ibidem*, p. 60).
- Fig. 4:* Mesa de ofrendas de Imeny (Semna) (*Ibidem*, p. 60).
- Fig. 5:* Inscripción de Nebw-hetepti (Semna) (Metropolitan Museum of Fine Arts, Boston, N° 24-3-514. *Ibidem*, fig. 3).
- Fig. 6:* Estela de Wsersatet (Semna) (Museo de Khartum N° 25. 633. *Ibidem*, p. 44).
- Fig. 7:* Estela funeraria (Semna) (*Ibidem*, p. 27).
- Fig. 8:* Estela funeraria de An[...] (Semna) (*Ibidem*, p. 52).
- Fig. 9:* Inscripción sobre una estatua (Semna) (*Ibidem*, lám. 86, B y p. 24).
- Fig. 10:* Inscripción de Neferhat (Semna) (Metropolitan Museum of Fine Arts, Boston, N° 24.743. *Ibidem*, pp. 38-42).
- Fig. 11:* Inscripción en el templo de Khnum en Kumma, patio B, lado norte del pilar oeste (de WIT-MERTENS, *The Epigraphic Mission to Kumma and Semna* (1961). *Report and Results*, en *Kush X*, 1962, fig. 3).
- Fig. 12:* Inscripción en el templo de Aghurmi en Siwa (FAKHRY, *Siwa Oasis*, 1944, p. 94).
- Fig. 13:* Inscripción en el templo de Amón en Hibis, Karga (*The Temple*

of Hibis in El-Khargeh Oasis. III. - DAVIES, *The Decoration*, 1953, lám. 27).

Fig. 14: Inscripción sobre una estatua proveniente de Sai (VERCOUTTER, *New Egyptian Texts from the Sudan*, en *Kush IV*, 1956, p. 79)

Fig. 15: Inscripción de Turo (Museo Británico N^o 653. HABACHI, *Four objects belonging to Viceroys of Kush and officials associated with them*, en *Kush IX*, 1961, figs. 1 y 2).

INSCRIPCIONES MENCIONADAS EN GAUTHIER
PERO NO COPIADAS

Fig. 16: Inscripción rupestre de Imeny (Semna R.I.S. 14) (DUNHAM-JANSSEN, *op. cit.*, p. 134).

Fig. 17: Inscripción rupestre de Iwfni (Semna R.I.S. 21) (*Ibidem*, p. 136).

Fig. 18: Grafito de Iy (Semna R.I.S. 22) (*Ibidem*, p. 136).

of the
1911

The
...

The
...

INSTRUCTIONS TO THE

The
...

The
...

The
...

The
...

The
...

The
...

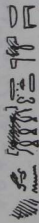
The
...

The
...

The
...

The
...

The
...



a la izquierda



a la derecha

Fig. 1

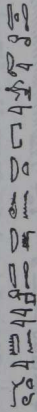
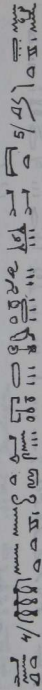
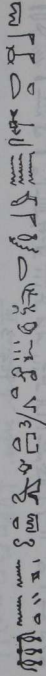


Fig. 2

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 3/4 time signature. The notation includes a series of eighth and sixteenth notes, with a double bar line and repeat signs.

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 3/4 time signature. The notation includes a series of eighth and sixteenth notes, with a double bar line and repeat signs.

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 3/4 time signature. The notation includes a series of eighth and sixteenth notes, with a double bar line and repeat signs.

Fig. 3

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 3/4 time signature. The notation includes a series of eighth and sixteenth notes, with a double bar line and repeat signs. The word "arriba" is written below the staff.

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 3/4 time signature. The notation includes a series of eighth and sixteenth notes, with a double bar line and repeat signs. The word "al frente" is written below the staff.

Fig. 4

Handwritten musical notation consisting of a series of notes and rests on a staff.

Fig. 5

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Wusatet" below it.

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Kluum" below it.

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Aertoris III" below it.

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Dadoru" below it.

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Wusatet" below it.

Handwritten musical notation with a double bar line and the label "sobre Kluum" below it.

Handwritten musical notation on a single staff, featuring various rhythmic values and stems.

Handwritten musical notation on a single staff, including notes with stems and beams.

Handwritten musical notation on a single staff, consisting of rhythmic patterns and stems.

Handwritten musical notation on a single staff, showing rhythmic figures and stems.

Handwritten musical notation on a single staff, appearing as a short rhythmic fragment.

Fig. 6

Handwritten musical notation on a single staff, featuring complex rhythmic structures.

Handwritten musical notation on a single staff, including notes, stems, and beams.

Handwritten musical notation on a staff, featuring a treble clef and a key signature of one flat. The notation includes various rhythmic values and rests.

Handwritten musical notation on a staff, continuing the piece with similar rhythmic patterns and rests.

Handwritten musical notation on a staff, showing a change in the melodic line.

Handwritten musical notation on a staff, featuring a more complex rhythmic structure.

Handwritten musical notation on a staff, concluding the piece with a final cadence.

Handwritten musical notation on a staff, possibly a separate line or a correction.

Fig. 7

Handwritten symbols: a triangle with a vertical line through it, followed by a series of horizontal lines of varying lengths.

Handwritten symbols: a circle with a vertical line through it, followed by a series of horizontal lines.

Handwritten symbols: a series of horizontal lines, followed by a vertical line, followed by a series of horizontal lines.

Fig. 8

Handwritten text: [] followed by a series of horizontal lines, followed by the text "Dedun, the foremost god of Nubia ..."

Fig. 9

Handwritten symbols: a series of horizontal lines, followed by a vertical line, followed by a series of horizontal lines, followed by a vertical line, followed by a series of horizontal lines.

Handwritten symbols: a series of horizontal lines, followed by a vertical line, followed by a series of horizontal lines.

Fig. 10



Fig. 11

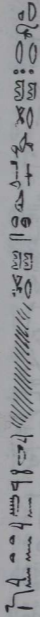


Fig. 12

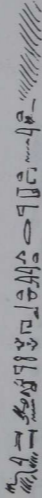
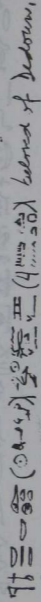


Fig. 13



head of Ta-Mai (Nubia). Fig. 14

(leaf *igninda*)

(leaf *dunda*)

Fig. 15

Handwritten symbols and characters, including a triangle and various lines.

Handwritten symbols and characters, including a downward arrow and various lines.

Handwritten symbols and characters, including a triangle and various lines.

Handwritten symbols and characters, including a triangle and various lines.

Fig. 16

4 3 2 1 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

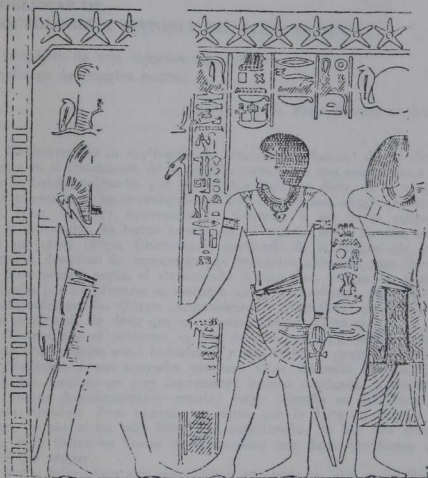
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

Fig. 14

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

~~0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100~~

Fig. 18



Templo de Hibis

PROBLEMAS DE ARQUEOLOGIA E HISTORIA DEL IRAN ANTIGUO

(A propósito de una comunicación sobre
el hallazgo de templos medos)

por ANA MARIA FUND PATRON DE SMITH

Es interesante la explicación de Duchesne-Guillemin¹ de las divergencias en el tratamiento de la religión persa como una consecuencia del tipo de fuentes utilizadas por los investigadores, es decir, de la metodología empleada en las investigaciones. Dice que algunos estudiosos (Herzfeld, Hinz, Nyberg), interesados en Zoroastro y los textos religiosos con él vinculados, no logran insertar al reformador en la historia, mientras que otros (Frye, Ghirshman), partiendo de la arqueología y la epigrafía, describen un proceso que no encuentra ubicación para Zoroastro. Esto ocurre, según el mencionado investigador, porque las fuentes utilizadas por los primeros se vinculan con el Irán oriental, mientras que las utilizadas por los últimos (arqueológicas y epigráficas) provienen del Irán occidental. Es decir que no se complementan entre sí.

Y creo que el problema es aún mayor: hay muy escasas fuentes (tanto arqueológicas como históricas), y este hecho ha promovido esfuerzos imaginativos que apoyados por una sabia intuición histórica han producido conclusiones muy interesantes, incluso verificadas a posteriori por nuevos descubrimientos: nuestro mejor ejemplo es, sin dudas, el propio Heródoto. Pero también es cierto que la falta de fuentes no otorga de por sí un pase libre a la imaginación: no hay que apresurarse para llenar los vacíos de información con datos que tienen otro lugar que ocupar.

Voy a referirme a una comunicación aparecida en 1978 en las *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* correspondientes a sesiones de 1977². En la sesión del 16 de diciembre de 1977,

¹ Irán Antiguo y Zoroastro, en *Historia de las religiones*, vol. 2, p. 408, ed. Siglo XXI.

² STRONACH, D., *La découverte du premier temple mède dans la région d'Écbatane (Hamadan, Iran)*, en *CRAI*, nov.-déc. 1977, pp. 688-700.

David Stronach expuso conclusiones relativas al sitio de Tepe Nush-i Jan, a 60 km. al sur de Hamadán (región de Ecbatana) en Irán, sitio descubierto en 1965 y en el que los trabajos de excavación comenzaron en 1967 bajo la dirección del mismo Stronach².

Sobre una colina natural de 30 m. de altura se encontraron construcciones medas en ladrillo crudo (adobe). Mediante una combinación de datos proporcionados por el C14, y el hallazgo *in situ* de vasijas con las formas típicas para la Media del siglo VII a.C., las construcciones fueron datadas de c. siglo VIII a.C. Interesa especialmente una de esas construcciones, que parece haber sido un templo, ya que sería el primer "templo medo" conocido; de esta interpretación nos ocuparemos más adelante, luego de describir los hallazgos.

La planta de la construcción que Stronach llama *templo central* consta de un santuario triangular de 11m. x 7m. y de una antecámara de techo abovedado con una rampa que lleva al primer piso. En el santuario se encontró un altar del fuego de planta cuadrada, poco profundo. La fachada del templo presenta una serie de salidizos con contrafuertes en cada ángulo. Otra construcción parecida, pero más pequeña, puede haber sido también un templo, de otro tipo o dedicado a otra divinidad. Ambas construcciones fueron inutilizadas por el procedimiento de rellenarlas con piedras hasta la bóveda, de la misma manera que el resto de las construcciones del sitio.

Resulta problemático determinar a quién estaba dedicado el templo. Llama la atención de Stronach la austeridad del mismo y supone que ello podría reflejar un nuevo concepto abstracto en las ideas religiosas del Irán, que lo lleva a pensar en Zoroastro, pero ocurre que existen dudas acerca de la época en que vivió. Stronach reconoce que, según la opinión más generalizada, Zoroastro habría vivido entre fines del siglo VII y principios del siglo VI a.C. Si así fuera, esta fundación datada por el C14 en el siglo VIII a.C. no podría tener relación con la pédica del reformador, pero en este punto recoge la teoría de Mary Boyce⁴ acerca de que Zoroastro habría vivido antes del primer milenio a.C.

Otro problema es el planteado por la inutilización de las construcciones. ¿Cuál fue el motivo de la destrucción? Stronach opina que la idea era construir nuevos edificios religiosos en un nivel superior, lo que nunca se realizó. El proceso que culminó con el terraplenado es situado por Stronach en la segunda mitad del S. VII a.C., pero resta conocer su contexto histórico.

Al finalizar la sesión en que Stronach presentó su comunicación, Roman GHIRSHMAN puntualizó los aportes debidos a esas investigaciones

² Entre 1967 y 1977 se hicieron cinco campañas. Ver D. STRONACH, en *Iran VII* (1969), p. 1-20; M. ROAF y D. STRONACH, en *Iran XI* (1973), p. 129-138; y D. STRONACH y M. ROAF, en *Iran XVI*, 1978 (citado en *CEAD*).

⁴ *A History of Zoroastrianism*, I, 1975.

y presentó entonces su propia interpretación sobre la inutilización de estas construcciones medas. Para él, la eliminación fue ordenada por Jerjes, quien abandonó la política tolerante de sus predecesores e impuso a los medos la religión persa (se remite a inscripciones del propio Jerjes, encontradas en Persépolis y en Pasargada). En la primera mitad del siglo V a.C., en medio de los preparativos para la guerra contra Grecia, Jerjes debe haber sentido la urgencia de lograr la unidad nacional, tanto en el plano político como religioso, a costa de las ansias nacionalistas de los medos, presentes en sus continuas revueltas. Esto determinaría, según Ghirshman, la fuerte reacción de Jerjes, manifiesta en su orden de destruir los templos en que se adoraban "demonios". Si la datación aceptada por Stronach para la destrucción (S. VII a.C.) es correcta, esta interpretación de Ghirshman no tendría asidero, al menos en relación con los restos de Hamadán: en todo caso, habría que conocer el margen de error que manejó Stronach en su datación⁶, margen que no es mencionado en su comunicación y que quizás Ghirshman sí conocía.

De todas maneras, no hay que olvidar que toda la cuestión meda está muy incierta por la carencia de fuentes escritas.

Hay sí una fuente persa que quiero analizar: a la luz de la hipótesis de Ghirshman referida a la destrucción del templo y a la proyección de un difereido político en el plano religioso, se me ocurre que dicha fuente contiene datos significativos. Se trata de la "*Inscripción de Behistún*"⁷, de la 2ª mitad del siglo VI a.C. (inscripción trilingüe en persa antiguo, elamita y babilonio, grabada por orden del rey aqueménida Darío en la ladera de una montaña). En ella se evidencia la intención de Darío de fundamentar su derecho a acceder al trono de Persia luego de matar al "usurpador" Gaumata, el "falso" Bardiya-Smerdis, hijo de Ciro: para ello enfatiza el hecho de pertenecer a la familia real aqueménida, mediante un minucioso relato genealógico⁷. Pero el punto que nos interesa destacar es que, usurpador o no, Gaumata es presentado co-

⁶ Teniendo en cuenta la datación tan "reciente" (en términos relativos) de los restos, es conveniente dar prioridad a las fuentes escritas. Quizás eso mismo determinó la posición de Ghirshman.

⁷ KENT, *Old Persian Grammar, Texts, lexics*, 1943.

⁷ Tal insistencia en su genealogía ha llevado a pensar en la posibilidad de que Gaumata haya tenido verdaderamente más derecho al trono que el propio Darío: podría haberse tratado del verdadero Bardiya que no habría muerto, y habría conspirado contra Cambises y a su turno habría sido asesinado por Darío (quien no sería un aqueménida). Esta hipótesis de H. WINCKLER, *Altorientalische Forschungen*, fue rechazada de plano por J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, vol. I, p. 393, n. 1. Pero DUCHESNE GUILLEMIN, *La religion de l'Iran Ancien*, col. "MANA", p. 154, acepta las ideas de Olmstead y Nyberg en el sentido de que hay razones para dudar de la veracidad del relato de Darío en la inscripción de Behistún: por ejemplo, la dificultad para mantener en secreto la muerte de Bardiya durante tres años, que sería el lapso transcurrido entre el asesinato y la usurpación. Esto revitalizaría la teoría de Winckler.

mo un mago, es decir, un *medo*⁸. Estos episodios de la rebelión de Gaumata y su posterior asesinato pueden reflejar una lucha por el poder entre medos y persas, lucha que continuó, siendo Darío rey, si nos atenemos a la enumeración de las rebeliones que éste debió sofocar⁹.

La lucha política entre ambos pueblos ya se había planteado desde mediados del siglo VII a.C., cuando el rey medo Fraortes "...marchó contra los persas, los primeros en ser atacados y sometidos por los medos" (Heródoto I, 102). A mediados del siglo VI, a partir del levantamiento de Ciro contra Astiages (Heródoto I, 127-130), la contienda se resuelve, pareciera que definitivamente, en favor de los persas (con la breve interrupción representada por el triunfo de la rebelión del mago Gaumata en la segunda mitad del siglo VI a.C.).

Pero en este punto, hay otro dato en la inscripción de Behistún que me interesa destacar: luego de resaltar la usurpación de Gaumata, Darío menciona que Cambises (¿volviendo de Egipto enterado de la usurpación?) "murió por propia mano". Es la única fuente que alude a un suicidio. ¿No sería ésta una versión oficial construida por Darío para alejar de su persona eventuales sospechas de haber influido en la eliminación del rey Cambises? En tal caso, la lucha entre medos y persas tendría un eslabón anterior a la usurpación del mago y podría explicarse porque, finalmente, el propio Ciro y sus hijos, Cambises y Bardiya, eran medos en parte¹⁰. Más aún: parece que Ciro fue "conquistado" culturalmente por Media. Al respecto, precisamente Ghirshman acredita a Stronach lo que considera un valioso aporte: haber probado que los palacios construidos por Ciro en Pasargada se hicieron sobre plantas medas¹¹. Creo que algunos de estos detalles diluyen un poco el tinte po-

⁸ Efectivamente, Heródoto (I, 101) menciona, entre las tribus medas, a la de los Magos, y así, como término étnico, es utilizado por Darío en la "Inscripción de Behistún."

⁹ El dato sobre una rebelión meda contra Darío que figuraba sólo en Heródoto I, 130, fue confirmado por la "Inscripción de Behistún".

¹⁰ Ciro era hijo de una princesa meda, Mandana, hija de Astiages (Heródoto I, 107 y 108). DUCHESNE-GUILLEMIN (*La religion...*) dice: "No es nada difícil admitir que también el verdadero Bardiya se habría aliado a los poderosos magos" (p. 155).

¹¹ Entre el templo central de Tepe Nush-i Jan y la construcción un poco más pequeña, pero parecida, que Stronach llama Templo del oeste, hay una sala hipóstila de 20 m. de largo por 16 m. de ancho: 12 columnas dispuestas en tres hileras sostuvieron el primitivo techo. La base de las columnas era circular, de yeso y dos capas de ladrillos crudos formando un hexágono. Esta construcción hacía las veces de marco, ya que el peso de cada columna (de madera de 25 cm. de diámetro) era soportado por una piedra ubicada bajo el resto de la construcción circular, un poco por debajo del nivel del piso de la sala. El mismo tipo de base de columna se presenta en salas hipóstilas del sitio medo de Godin Tepe: T. CUYLER YOUNG JR. y HARVEY WEISS, *The Godin Project, en Iran XII* (1974), p. 210 (citado por Stronach en CRAI, pp. 692-695 y nota 8). Además, continúa Stronach, hay mucha influencia arquitectónica meda "en las primeras salas hipóstilas aqueménidas, especialmente

lítico-étnico de la lucha y acentúan su carácter familiar. No hay que olvidar que muchos medos abandonaron a Astiages, huyendo, y hasta uniéndose a Ciro (*Heródoto* I, 128 y también *Anales de Nabonidus (Nabunaid)*, Col. II, 11. 1-4)¹². Ni tampoco que cuando Gaumata se rebeló, "...se pasaron a él tanto Persia como Media..." (*Inscripción de Behistún*).

Igualmente se puede trazar, en general, una secuencia de enfrentamientos entre medos y persas, que se resuelven en el plano político.

Ahora quiero enfocar el otro aspecto: el de la manifestación religiosa de la lucha, es decir, la supuesta proyección religiosa de una lucha política.

Los persas utilizaron la religión con fines políticos. Ciro utilizó la "tolerancia religiosa" como herramienta para lograr la paz que permitiera la unidad efectiva de todos los diversos pueblos que formaban parte del Imperio¹³.

Ghirshman plantea el caso de Jerjes, en que si bien no se trata de tolerancia sino todo lo contrario, eliminar un factor de perturbación religioso para lograr la unidad, igualmente se estaba usando la religión como arma.

También Darío, y Gaumata, habrían actuado como Jerjes, según se desprende de la "*Inscripción de Behistún*". Pero en este caso, lo que me interesa destacar es que Darío presenta a Gaumata como "destructor de templos", y a sí mismo como restaurador de los mismos, es decir, como hombre de *creencias distintas* de las del medo. Entonces me pregunto, ¿qué creencias los enfrentaban? (Creo que cuando sepamos esto, habremos dilucidado el problema de la inutilización de los templos descubiertos por Stronach y probablemente el de las creencias de sus constructores). ¿Hay algún dato que permita afirmar que lo que los enfrentaba era el "ser o no ser zoroastriano"?

No. Y por esto no estoy convencida de asignar gran significación a un diferendo religioso tan difusamente planteado. Al menos, no una significación religiosa paralela a la significación política del enfrentamiento. Tengamos en cuenta los siguientes hechos:

por la disposición de las columnas, las proporciones de las salas y el empleo de los bancos...". y remite a su trabajo *Pasargadae. A report on the excavations conducted by the British Institute of Persian Studies*, 1978, p. 70-72 (citado en CRAI, p. 695 y nota 9).

¹² Publicados por Pinches en TSBA VII, Part I (1880) (citado textualmente en How y Wells, *Commentary on Herodotus*, vol. I, p. 385).

¹³ Según DUCHESNE-GUILLEMIN (*op. cit.*, p. 152-3), Ciro no practicó exactamente la tolerancia religiosa, sino que utilizó una religión contra otra, buscando apoyo en el particularismo de cada pueblo: tal el caso de la sustitución de Sin por Marduk para atraerse a los babilonios. El mismo Duchesne desarrolló después esta idea en *Religion et politique, de Cyrus à Xerxes en Persica III* (1967-1968), pp. 1-9.

- a) Zoroastro habría predicado la reforma entre la segunda mitad del S. VII y principios del S. VI a.C.¹⁴;
- b) Gaumata (2ª mitad del S. VI), un mago medo, ¿usurpador o hijo de Cambises? (si hijo de Cambises, medo y aqueménida), ¿zoroastriano?, ordenó destruir ciertos templos (ver nota¹⁵);
- c) Darío (2ª mitad del S. VI), un persa aqueménida, en cierta medida zoroastriano (en la Inscripción se declara "favorecido" por Ahuramazda, el dios de Zoroastro), se vanagloria de haber reconstruido esos templos¹⁶;
- d) Jerjes (S. V a.C.), un persa aqueménida, zoroastriano en la misma medida que Darío, ordena destruir un santuario ("daivādāna") donde se adoraba a "daevas" (falsos dioses).

Estos datos no parecen delinear un patrón: medos - zoroastrianos - destructores de templos; persas - no zoroastrianos - restauradores de templos; ni siquiera esbozar ningún otro tipo de patrón que combinase de manera diferente estos elementos.

Ahora bien, Ghirshman pensó que la orden de Jerjes reflejaba la intención de consolidar la unidad política mediante la unificación religiosa, y que la religión perseguida por Jerjes sería la antigua religión irania, viva en su aspecto cultural en los templos de Tepe Nush-i Jan. ¿Por qué pensar que la antigua religión seguiría viva en Media, patria del reformador o, al menos, donde primero se había difundido el zoroas-

¹⁴ Heródoto no menciona a Zoroastro, pero en I, 96, al encarar el surgimiento de Deiokes como líder de los medos dice: "... se dedicó ... a practicar la justicia ... ya que en toda Media reinaba un gran desprecio por la ley, y él bien sabía que el injusto es el enemigo del justo". En este relato tradicional se refleja el carácter de juez de un típico líder de una sociedad semi nómada que acaba de recorrer el tramo final de la transición hacia el asentamiento definitivo (podemos compararlo con los "jueces" hebreos de la época de la conquista de Palestina). Creo que la mención del desprecio por la ley y la injusticia reinantes, y más adelante, del desorden de esa sociedad ("el desorden en las aldeas fue mucho peor" dice en I, 97), nos señala un lapso (¿a comienzos del S. VII a.C.?) muy apropiado para la prédica de una reforma religiosa de carácter tan marcadamente ético y universalista como la de Zoroastro: ese tiempo en que una sociedad empieza a conocer la propiedad privada, la desigual polarización pobres-ricos, y todos los problemas derivados, es un tiempo tan fértil para aquel tipo de prédica, como lo fueron los primeros siglos del 1º milenio a.C. para los profetas del judaísmo y el último siglo de ese milenio para que Cristo volviera sobre los pasos de estos profetas. Pero éste será tema de otro trabajo.

¹⁵ Aunque Darío ubica a Ahuramazda en un sitio supremo, también se refiere a "los otros dioses que existen", es decir que aquí la divinidad no tenía un carácter excluyente, o bien, por el hecho de tratarse de un documento oficial, un rey aqueménida no podía fijar en él una doctrina absoluta que contrariara la política de "respeto" hacia los particularismos de los pueblos conquistados. También en otro documento oficial que se conservó en una versión griega, la "Carta de Darío al sátrapa de Magnesia, Gádatos", se refleja claramente la política persa tendiente a ganar el apoyo de los conquistados mediante el respeto por sus creencias.

trismo? Más bien me inclino a pensar que esta reforma que la historia, en la larga duración, nos muestra triunfante, no podría haberlo sido sin algún tipo de apoyo de los sacerdotes, que eran reclutados en la tribu meda de los magos, inclusive por los reyes aqueménidas.

Dos templos se han descubierto en Media: ¿Implica esto que no los hubiera en Persia? Lo que quiero decir es que no hay razón para pensar que las diferencias religiosas no se hayan planteado realmente en el plano religioso, es decir entre zoroastrianos y no zoroastrianos, independientemente de otras diferencias manifiestas en otro plano, como lo sería el enfrentamiento medos-persas.

En cuanto a la mención de Ghirshman de la necesidad de unificación política en la época de Jerjes, me remito en cambio a la "*Inscripción de Behistún*", donde sí se ve que la unidad no está consolidada, como lo prueban las rebeliones que debió sofocar Darío, algunas de ellas encabezadas por medos. Y estos episodios están aún más cerca de la fecha asignada por Stronach a la destrucción de los templos de Tepe Nush-i Jan, que el episodio de Jerjes. Pero, ¿refleja la destrucción un enfrentamiento entre persas zoroastrianos y medos no zoroastrianos? No está nada claro y no lo esperamos, según lo expuesto anteriormente en a), b) y c) (ver pág. 108).

Aunque no consideramos definitiva la datación del C14 frente a la existencia de dos fuentes escritas de distinta época, cuya datación sí está firme, la misma existencia de estas dos fuentes nos hace volver a la arqueología en busca de alguna posible pista. Sería importante, por ejemplo, poder rastrear las ideas religiosas de los constructores de Tepe Nush-i Jan, comparándolas con las ideas de quienes contruyeron otros monumentos religiosos iraníes de la época (escasos, por desgracia).

Sin olvidar que el principal problema reside en que la mayoría de las ruinas se encontraron en el Oeste, y las fuentes religiosas indígenas (el *Avesta*) provienen del Este del Imperio: para el Oeste tenemos que remitirnos a los historiadores clásicos, principalmente a Heródoto (siglo V a.C.).

Heródoto afirma que los persas "...no tienen por costumbre erigir estatuas de dioses, ni templos, ni altares..." sino que "...suben a las más altas montañas para ofrecer sacrificios...; ...ellos no erigen altares...; si quieren sacrificar en honor de algún dios, conducen a la víctima a un lugar puro...; entre ellos la regla es no ofrecer sacrificios sin un mago..." (I, 131 y 132).

En general, la impresión que se desprende de la lectura de Heródoto es que en las cuestiones religiosas, la tribu meda de los *magos* tenía un papel fundamental: parecen haberse especializado en la función sacerdotal como los levitas en Israel; los magos fueron empleados por los reyes medos, babilónicos y aqueménidas; es muy probable que conformaran la "élite" intelectual no sólo meda sino irania. Mucho se ha discutido sobre la época en que vivió Zoroastro, y sobre el vehículo que llevó su reforma hasta los reyes aqueménidas. ¿No es probable que una religión

de tal contenido ético haya tenido oportunidad, como ya lo señalamos (ver nota ¹⁴), de germinar en ese siglo VII a.C., en que reinaban el caos y la injusticia en Media (independientemente de que Zoroastro hubiera emigrado y predicado en el NE del Irán)? ¿Y no es factible acaso que los sacerdotes medos hayan intuido la trascendencia de una religión más universalista que la antigua religión irania, más acorde con el futuro previsible del Irán de los aqueménidas, una religión cuyo contenido ético respondía mejor a las esperanzas generadas por esa sociedad en crisis que traduce Heródoto (I, 96 y 97), que apenas sedentarizada conoce el dominio de gran parte del mundo conocido? No es necesario remontarse mucho para ver al clero adelantarse a la Historia o encaramarse en la cresta de la ola. En tal caso, la destrucción de Tepe Nush-i Jan bien puede haber obedecido a un movimiento interno, originado en la propia Media. Esto explicaría, por ejemplo, que no se haya emprendido, luego de la inutilización, una restauración, como hubiera podido ser el caso si se tratara del episodio de Gaumata y Darío.

No habiendo más fuentes escritas, todas son suposiciones. Y las suposiciones no se tocan. Sí los restos arqueológicos: pero son tan escasos...! Los que pueden interesarnos son:

- Pasargada, siglo VI a.C.: 2 altares escalonados, ligeramente diferentes, por lo que ha pensado Duchesne que uno se destinaría al fuego y el otro a los sacrificios sangrientos¹⁶; en una moneda sasánida¹⁷ aparecen representados dos altares, de los cuales uno solo está coronado por fuego. Los altares de Pasargada están dentro de un recinto sagrado¹⁸;
- Daskyleion (Asia menor), siglo V a.C.: relieve con un altar hecho de ramas y otro con una columna coronada por un ábaco¹⁹;
- Susa, fin del período aqueménida: en una misma construcción aparecen una cámara para el fuego y un lugar que daba al patio para llevar a cabo ceremonias públicas²⁰;

¹⁴ Cita aquí a ERDMANN, *Das Iranische Feuerheiligtum*, pl. II b.

¹⁷ WILSON, *Ariana antiqua*, pl. XVII, 10 (texto, 403) (citado por DUCHESNE-GUILLEMIN, *op. cit.*, p. 154).

¹⁸ GHIRSHMAN, *Perse*, p. 134, fig. 183.

¹⁹ Fotografía en *Survey of Persian Art*, IV, pl. 103 B (citada por DUCHESNE-GUILLEMIN, *op. cit.*, p. 159).

²⁰ ERDMANN, *op. cit.*, 15 sq con la fig. 2.

- Torres del fuego: se discute si eran templos o tumbas²¹, o archivos²²; aparecen también representados en monedas, con tres altares en el techo. Duchesne-Guillemin se pregunta si en vez de por altares, el techo no estaría coronado por almenas.

Resumiendo, podemos decir que había altares de 2 clases:

- los erigidos "ad hoc", en el momento del sacrificio (supongo que serían los que observó Heródoto en lo alto de las montañas, de ramas, por ejemplo, y por eso afirmó que los persas no erigían altares);
- y, pese a Heródoto, los permanentes, de dos tipos: para los sacrificios sangrientos y para el fuego. A su vez, estos últimos parecen haber sido de dos clases: los que no integraban una construcción, y los que estaban dentro de un recinto: el templo central de Tepe Nush-i Jan sería de estos últimos²³: aquí nos encontramos con el problema de adjudicar a Gaumata su destrucción ya que en él no hay signos de la reconstrucción ordenada por Darío. Pero la orden sí pudo originarse en la propia Media. Si los persas fueron conquistados culturalmente por Media (según en la arquitectura, la religión de Zoroastro, la estructura sacerdotal), ¿por qué iban a imponer su religión? No, creo que la reforma pudo haber nacido en Media y los magos pudieron haberla enseñado a los persas.

²¹ GOLDMAN, B., *Persian fire temples or tombs?* (en *JNES* XXIV, 1965, p. 305) concluye que las torres cuadradas eran monumentos funerarios, donde se realizaban ritos y se guardaba el cuerpo hasta que se lo pudiera trasladar a la tumba definitiva. Se basa en la representación, en la tumba rupestre de Naqs-i-Rustam, de la figura real encima del techo de la tumba, ante el altar flameante: el dios flota más arriba. Goldman ve en este relieve la representación de los ritos conmemorativos que tendrían lugar en el techo de aquel otro monumento funerario. Esto coincide con las representaciones de estas torres con altares en el techo en algunas monedas, pero veremos enseguida que Duchesne-Guillemin duda que se trate de altares.

²² Menciona Duchesne-Guillemin esta conjetura de Henning, acerca de que fueran depósitos de archivos del Imperio. Pero entonces hay que excluir la posibilidad de que fueran cámaras del fuego, incompatible con la presencia de documentos escritos inflamables (DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion...*, p. 161).

²³ En ERDMANN, *op. cit.*, p. 70, n. 19, figura otra hipótesis sobre los lugares de culto destruidos por Gaumata, según la cual serían templos elamitas. En este sentido recuerdo que Stronach, en su comunicación (*CEAI*, p. 696), describe el altar del fuego del templo central como diferente de los altares aqueménidas, en cuanto el medo era poco profundo, por lo que los magos se verían obligados a volver a encender el fuego en cada ceremonia. Este detalle le sugiere que fue de los elamitas, que habitaban un país rico en petróleo y fuegos naturales de gas, de quienes los aqueménidas tomaron la idea de un fuego eterno.

LOS HABIRU - NUEVOS ENFOQUES PARA UN VIEJO PROBLEMA

por DIANA ROCCO

Como es sabido los *habiru* aparecen mencionados en numerosas fuentes del Cercano Oriente que abarcan todo el segundo milenio a.C. Semejante dispersión temporal y espacial, la poca precisión de los textos que aluden a un fenómeno que los contemporáneos no precisaban explicar, la variedad de origen de los nombres propios atestiguados y problemas lingüísticos nada sencillos, han convertido a este tema en uno de los más estudiados y discutidos entre los especialistas.

A pesar de la profusa bibliografía que el tema ha producido, todavía hoy quedan interrogantes sin contestar, por lo que siguen apareciendo artículos que intentan una nueva aproximación al problema¹.

El tipo de tratamiento dado al tema puede clasificarse, según la metodología empleada por los diferentes estudiosos, en a) lingüístico; b) histórico-crítico y c) antropológico.

a) *La aproximación lingüística*

Los *habiru* surgen a la historia a partir del descubrimiento y desciframiento de las cartas de El Amarna, a fines del s. XIX. Las cartas los mostraban como a un grupo de personas revoltosas, que residían en

¹ Algunos de los títulos más importantes dentro de los trabajos especializados sobre el tema son: BOTTERO, J., *Le problème des Habiru a la 16. Rencontre Assyriologique Internationale*, 1954 (Cahier de la Société Asiatique, N° 12); GREENBERG, M., *The Hab/piru*, 1955; ROWTON, M., "Dimorphic Structure and the Problem of the 'apiru'-'abrim'", en JNES XXV (1976), pp. 13-24; LIVERANI, M., "Il fuoricittadino in Siria nella tarda età del Bronzo", en RSI LXXVII (1965), pp. 315-336; BUCCELLATI, G., "'Apiru and Muwabutu - The Stateless of the First Cosmopolitan Age'" en JNES XXVI (1977), pp. 145-148. El problema también es tratado por ROSENVASSER, A., en *Egipto y Palestina en la Antigüedad*, 1964, pp. 39-40; ALBRIGHT, W. F., *Yahveh and the Gods of Canaan* 1968, pp. 64-79; DE VAUX, R., *Historia Antigua de Israel*, Tomo I, 1975, pp. 120-126 y 214-219, y SAPIN, J., "La Géographie Humaine de la Syrie-Palestine au Deuxième Millénaire avant J. C. comme Voie de Recherche Historique", en JESHO XXIV (1981), pp. 1-62, y su continuación en JESHO XXV (1982), pp. 1-49.

Siria-Palestina, al margen de las ciudades organizadas, y ofreciendo sus servicios como mercenarios a los gobernadores de la zona, en los movimientos de rebeldía contra el faraón.

Lo primero que se intentó, una vez formulado el problema histórico —¿quiénes son estos *habiru*?— es tratar de entenderlos a partir del mismo nombre, que en seguida se reconoció como de origen semita².

En un primer momento se partió del presupuesto de que nos encontrábamos frente a un pueblo más de los tantos que vagaban en torno a las ricas ciudades de la zona. Pero esta teoría —como señala De Vaux— estaba “viciada por un paralelismo precipitado con los hebreos de la de la Biblia”³.

La palabra *habiru* aparecía con los determinativos de “hombre” (LÚ) y “muchos” (o el signo de plural) (MESH), así que, por lo menos, si no se podía afirmar taxativamente que era un pueblo, sí se deducía que nos encontrábamos ante un grupo de personas con alguna característica en común.

Un avance importante en esta línea de razonamiento fue realizado por H. Winckler, en 1897, al observar que en las mismas cartas aparecía otro grupo de hombres cumpliendo las mismas funciones que los *habiru*: los (LÚ.MESH) SA.GAZ⁴. Algo más tarde, estudiando tratados heteos, Winckler encontró la misma alternancia entre los dos términos⁵.

Establecida la ecuación SA.GAZ=*habiru*, se trató de conocer sus respectivos significados y su relación.

Los SA.GAZ aparecían en las “listas diccionarios” acadias, explicados por la palabra *habbātum*, cuyo primer significado es el de “bandidos”, “saqueadores”. El equivalente acadio y el uso de la palabra en numerosos textos impregnaba el término de un claro matiz peyorativo.

Pero a medida que fueron apareciendo más fuentes el problema se fue complicando, puesto que el sumerograma SA.GAZ figuraba acompañado con varios y diferentes determinativos, además de los conocidos, y aparecía escrito con una grafía fluctuante.

Los varios determinativos aportaron, sin embargo, elementos extras que sirvieron para entender mejor el término. Uno de ellos era el de ERIM —“soldado”, “hombre de equipo”— que reforzó la idea de que se trataba de grupos de hombres que ofrecían sus servicios como mercenarios, tal como se desprendía de la primer lectura de las cartas de El Amarna. Otro, DINGIR —“dios”— se encontraba en la expresión DIN-

² Sobre este punto bibliografía completa hasta la fecha de su publicación en BOTTERO, *op. cit.*, p. VI.

³ DE VAUX, R., *op. cit.*, Tomo I, p. 124.

⁴ WINCKLER, H., *Die Hebräer in den Tel Amarna-briefen*, en *Kohut Semitic Studies* (1897), citado por BOTTÉRO, *op. cit.*, p. VII.

⁵ La identidad entre los dos términos quedó firmemente establecida por las cartas de El Amarna, los textos de Ras Shamra y los tratados heteos. (Las fuentes serán citadas según el número de recopilación de la publicación de Bottéro).

GIR MESH) SA.GAZ, “*dioses SA.GAZ*”, que junto con una larga lista de dioses de distinto origen, figuraban como garantes de un tratado de vasallaje entre Suppiluliuma, rey de Hatti y Mattiwaza de Mitanni, celebrado alrededor de la mitad del s. XIV a.C.⁶. Sin embargo, la comparación de ese fragmento con los que llevan el N^o 75’ y 76 en la recopilación hecha por Bottéro, lleva a dudar de que se trate de un verdadero determinativo.

El fragmento 75’ es un duplicado del tratado en el que aparece la expresión DINGIR (MESH) *sha* (LÚ) SA.GAZ, es decir “*dioses de los SA.GAZ*”, tal como se registra en el otro tratado, también heteo (N^o 76 de Bottéro). La omisión del relativo *sa* en la primer copia habría suscitado la confusión, nada desdeñable, ya que daba pie a pensar que si existían dioses SA.GAZ nos encontráramos con la mención de un pueblo y no con un aglomerado de personas de distinto origen.

Por fin, aparecía pospuesto en dos oportunidades el determinativo KI —“*ciudad*”—⁷, también en las cartas de El Amarna. Este determinativo, que en oportunidades y sobre todo fuera de Mesopotamia, puede usarse en sentido de “*pueblo*”—⁸, parecería que tiene aquí un valor locativo⁹. Bottéro se inclina por pensar en acantonamientos o instalaciones de los SA.GAZ en los territorios ocupados. Es probable, en realidad, que nos encontremos con un uso alternado del determinativo, tal como en los tratados heteos, ya que los *habiru* —si no un pueblo— formaban una unidad lo suficientemente diferenciada como para que se los mencionara como a un pueblo.

La cuestión planteada por las diferentes grafías del vocablo es más difícil de entender. La palabra aparece escrita de las siguientes maneras: SA.GAZ, SA.GA.AZ, SA.GAZ.ZA, SAG.GAZ y GAZ. Los especialistas se dividen en cuanto a las explicaciones entre los que piensan que se trata de un ideograma auténtico, escrito de diferentes maneras por escribas de distintas épocas y origen y los que piensan que se trata de una palabra prestada de otra lengua, es decir, que nos encontraríamos con un pseudo-ideograma.

Los que trabajaban con el primer presupuesto, trataron de precisar su significado. SA.GAZ se entendió como una forma abreviada del sumerograma SAG.GAZ, de SAG “*cabeza*” y GAZ “*quebrar*” —como expre-

⁶ Texto completo del tratado en WEIDNER, E. F., *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1970, pp. 2-37.

⁷ Textos 135 y 147 de Bottéro.

⁸ En las líneas 1-16 del Tratado, los nombres propios aparecen acompañados del determinativo KI, que debe traducirse según el caso como “*pueblo*”, “*ciudad*”, “*tierra*”, etc. (WIEDMAR, E. F., *op. cit.*, pp. 27). En los textos de Mari sucede lo mismo, tal como lo señala ROWTON, “*The Topological Factor in the Hapiru Problem*”, en *An. St.* XV (1956), p. 384, n. 60.

⁹ BOTTÉRO, *op. cit.*, p. 117.

sión compuesta "quiebra-cabeza"— siendo GAZ el elemento que daba sentido a la palabra, lo que explicaría porqué en algunos casos aparecía solo.

Siendo un sumerograma era explicable que los vocabularios acadios tradujeran el término por *habbātum*, "bandido", como ya vimos. El único problema que subsistía era por qué, apesar de ser un elemento tan importante, GAZ aparecía desarticulado en la forma SA.GA.AZ.

Hoy cada vez más los especialistas adhieren a la teoría de que en realidad nos encontramos frente a una palabra escrita por fonética, que ha sido tomada en préstamo de otra lengua. Landsberger, que en un primer momento había trabajado en la línea de entender el término como un sumerograma auténtico, opina ahora que la palabra puede ser de origen hurreo, o pertenecer a alguna otra lengua "del sustrato anterior"¹⁰. Falkenstein y Greenberg¹¹, entre otros, piensan que ésta es la forma súmera de la palabra *shaggashum*, que significa "agresor". Pero si es así, ¿por qué los vocabularios acadios eligen otro término para traducir SA.GAZ? Es decir, ¿por qué la explicación por *habbātum*?

Greenberg soluciona el problema arriesgando que los glosarios tratan de precisar mejor el significado de la palabra que no se agota en la idea de "agresor" o "bandido". Remite *habbātum* a su raíz *hbt*, que significa también recibir. El *habbātum* puede ser también "uno que recibe sustento", cualidad que estaría atestiguada para los *habiru* por los textos de Nuzi y Bogazköy. En ellos los SA.GAZ aparecen alquilando sus servicios a cambio de alimento.

A pesar de que este camino dejaba tantos interrogantes abiertos, se intentó la misma aproximación para el término *habiru*, contando como ingredientes extras con una etimología oscura y un solo elemento para precisar su significado: su equivalencia con el discutido SA.GAZ.

Como es sabido el acadio tomó del súmera el sistema de escritura, pero al hacerlo se encontró con que para transcribir sus propios sonidos guturales, más abundantes, sólo contaba con dos símbolos súmeros. Para poder establecer con qué raíz semita nos encontramos en este caso, deberíamos tratar de precisar cuál es la gutural inicial.

Gracias a las tablillas de Ras Shamra se pudo establecer que la lectura inicial con 'ayin era correcta. Textos egipcios corroboraron más tarde esta lectura. La identificación de esa gutural estableció también un origen semita. occidental para el término.

En cuanto a la segunda sílaba, tampoco de lectura segura, el símbolo acadio correspondiente permitía una doble posibilidad *bi/pi*, adoptándose en general la lectura *pi* por convención. Pero una vez más, los textos de Ras Shamra, que sí distinguen entre los dos sonidos, establecieron la lectura *pi* como correcta. De todos modos, algunos orientalistas proponen

¹⁰ BOTTERO, *op. cit.*, p. 160.

¹¹ BOTTERO, *op. cit.*, p. 148 y GREENBERG, *op. cit.*, p. 88 y sig.

diferentes lecturas, según la zona, dejando así abierta la posibilidad de relacionar los *habiru* con los *'ibri* de la Biblia.

La raíz *'pr* resultante podía relacionarse con el acadio *eperu*, "polvo", por lo que algunos estudiosos creen ver en el término *'apiru* un derivado que señalaría a los polvorientos conductores de caravanas que siguen a sus asnos¹².

Sin embargo, de la lectura de las fuentes no se desprende este tipo de actividad para los *habiru* y estaríamos más cerca del sentido dado por el contexto si vinculáramos el término con la raíz que indica "atravesar", "pasar" y entendiéramos, junto con Lewy y Landsberger, que nos encontramos aquí con "extranjeros que atraviesan la frontera" o "inmigrantes"¹³.

Como vemos, de la aproximación lingüística surge un cuadro bastante controvertido, que deja sin embargo algunos rasgos: "agresores, bandidos, los que reciben sustento, los extranjeros, los inmigrantes".

b) La aproximación histórico-crítica

Uno de los trabajos más sistemático y completo sobre el tema que combina el punto de vista lingüístico con la aproximación histórica y la crítica de fuentes, es el de Jean Bottéro, publicado en 1954. Numerosos artículos sobre problemas particulares y otro estudio completo totalmente independiente —el de Greenberg— aparecieron también más o menos a partir de la misma fecha¹⁴.

El estudio de Bottéro se basó en la compulsa de 193 fuentes. Después de su aparición algunos textos más fueron publicados, pero no modificaron ni invalidaron ninguna de las conclusiones a las que se llegó en ese momento¹⁵.

Estas conclusiones pintan un cuadro mucho más completo del problema en cuestión, por lo que creemos pertinente resumirlas. De los *habiru* podríamos asegurar a partir de las fuentes que:

— el término *habiru*=SA.GAZ se aplica exclusivamente a seres humanos, hombres o mujeres. El único texto que habla de "dioses *habiru*" es discutible, siendo preferible la lectura "dioses de los *habiru*"¹⁶;

— un cierto número de documentos utilizan la palabra como nombre común, no con valor étnico, o como designación del lugar de origen;

¹² De LANGHE, R., *Les textes de Eas Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu de l'Ancien Testament*, II, 1945, p. 465 y ALBRIGHT, W. F., *Yahveh and the Gods of Canaan*, 1968, pp. 65-66.

¹³ BOTTERO, *op. cit.*, p. 160 y 163.

¹⁴ Obras y artículos citados en la nota 1.

¹⁵ DE VAUX, *Le problème des Hapiru après quinze années*, en JNES XXVI (1968), pp. 221-228.

¹⁶ Tratado entre Suppiluliuma y Mattiwaza de Mitanni.

- sin embargo, en seis oportunidades la palabra aparece usada como calificativo, casi como si fuera un gentilicio¹⁷;
- la enorme dispersión espacio-temporal y la diversidad de origen de los nombres propios indicarían que los *habiru* no son un pueblo definido;
- esa omnipresencia nos hablaría también de su carácter móvil, lo que hizo que en un primer momento se pensara en un pueblo nómada;
- sin embargo, otro grupo de textos los muestran relacionado a un lugar fijo¹⁸;
- la mayoría de los documentos los presentan como peligrosos;
- también son numerosos los testimonios de sus funciones militares y hay textos egipcios que los presentan como prisioneros de guerra¹⁹;
- sin embargo, existen textos que los muestran en oficios pacíficos, entre ellos todos los textos de Nuzi (49-69 de Bottéro). Allí desempeñan trabajo de viñadores, tejedores, trabajadores de la piedra, etc.;
- una característica muy importante y que hay que recalcar, ya que fue materia de malentendido en un principio, es la de que son jurídicamente libres. Aunque alquilen sus servicios al estado o a algún particular, lo hacen mediante contrato que pueden romper si pagan la indemnización correspondiente. Solamente aparecen como esclavos en los textos egipcios, ya que han sido tomados prisioneros en las campañas sirias;
- un carácter que le es común es su condición de extranjeros en todas las fuentes en que aparecen;

¹⁷ BOTTÉRO, *op. cit.*, Textos 160, 165 y 166. Los Nos. 28 y 73 son discutibles.

¹⁸ BOTTÉRO, *op. cit.*, Textos 35, 135, 145 y 147, 154-156, 158 y 161.

¹⁹ BOTTÉRO, *op. cit.*, Textos 183, 184, 187-190. ROSENVASSER, *Egipto y Palestina en la Antigüedad*, n. 27, pp. 39-40 trata el tema en medio de un contexto mayor del problema: su relación con los hebreos de la Biblia. Dice: "La mención que se hace en documentos egipcios de los 'apiru no significa una designación concreta de los hebreos o israelitas. POSENER (Textes égyptiens, en BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, Cahiers de la Société Asiatique, XII, pp. 165-175) que ha reunido todos los casos de mención de los 'apiru, llega a la conclusión de que 'en el valle del Nilo los 'apiru eran esencialmente prisioneros de guerra reducidos a servidumbre. Esta condición es secundaria: vencidos, los 'apiru se vuelven prisioneros y, traídos al Egipto, se vuelven siervos, pero la palabra 'apir no significa en egipcio ni prisionero ni esclavo'; su nombre lleva el determinativo sólo de extranjero. Los 'apiru, en número de 3.600, aparecen tomados prisioneros por Amenofis II, en su campaña del año 9 (aprox. 1430 a.C.) en Palestina. De su mención en la lista de cautivos no se puede inferir si se trata de una clase social o de un grupo étnico, pues figuran después de los reyes y hermanos de reyes tomados prisioneros y antes de los Shasu (beduinos). En dos cartas compuestas bajo Ramsés II, los 'apiru aparecen junto a soldados del ejército haciendo el transporte de piedras para templos de Ramsés de la región menfita (Papiros Leiden 348 y 349). Los 'apiru aparecen también en Egipto después de la fecha presunta del éxodo. En tiempos de Ramsés III, los 'apiru figuran incluidos en un total de 2.093 personas asignadas al templo de Atum en Heliópolis (Pap. Harris I, Bibl. Aegyptiaca, 5, p. 31). En una inscripción que data del año III de Ramsés IV, los 'apiru figuran como parte del personal enviado para extraer la piedra de las canteras de Wadi Hammamat (Inscrip. de Hammamat)".

— parecen tener una condición social que los identifica, ya que su nombre —sin ser un gentilicio— se utiliza como si lo fuera.

Es notable que De Vaux, trabajando con las mismas fuentes, llegue a la conclusión de que los *habiru* sí son un pueblo, aunque lo plantea prudentemente en forma de pregunta retórica. Por supuesto, esto le permite dejar la puerta abierta a la posibilidad de relacionar a los *habiru* con los hebreos. “Finalmente —dice— cabe preguntar si los *habiru-apiru* no serían originariamente uno de los elementos étnicos que vagaban en los límites del desierto en la primera mitad del II milenio y cuyo nombre se transcribiría de distintas formas según las regiones”²⁰.

De Vaux toma así partido por una teoría muy discutida, después de haber tratado de contestar a las objeciones que contra ella se han levantado a lo largo de los años. El problema estriba en que al argumentar se contradice continuamente desaprovechando las mejores razones que tiene a su disposición.

El factor más importante que impide concebir a los *habiru* como un pueblo es su enorme dispersión geográfico-temporal. A esto De Vaux responde que es inverosímil que estos hombres fueran designados en tan diferentes lugares y épocas con un nombre que ellos no se hubieran dado a sí mismos. Sin embargo, a renglón seguido, afirma: “La lingüística indica que ese nombre *les fue impuesto* por una población que hablaba el semítico del oeste”, invalidando así su propio argumento²¹.

A continuación utiliza la expresión “dioses *habiru*”, que como ya vimos aparece en el tratado entre Suppiluliuma y Mattiwaza de Mitanni, formulación que apunta con fuerza a una identificación nacional del “pueblo” en cuestión. Lo que De Vaux no aclara es que la copia del tratado, registrada con el número 75’ en los textos de Bottéro, corrige la expresión en “dioses de los *habiru*”. Sin embargo, y obviando el problema, De Vaux comienza a hablar de “dioses de los *habiru*”, explotando el paralelo de dicha expresión con la de “dioses de los *lulahu*”, que aparece en el mismo tratado, siendo los *lulahu* un pueblo identificado con cierta seguridad en la zona.

Para reforzar esta argumentación analiza la inscripción de Idrimi de Alepo, del 1500 a.C.²². Idrimi, huyendo de su ciudad por motivos políticos, pasa por una región habitada por suteos y llega luego a un sitio donde residen grupos SA.GAZ, junto con los cuales vive durante siete años. De Vaux nos dice que los suteos y los SA.GAZ=*habiru* son introducidos en forma exactamente igual en el texto, aunque más adelante recuerda que en uno de los textos de Mari se menciona a un clan suteo —el de los Almatu— del cual sabemos por una lista babilónica que también formaba parte un *habiru*. Y aquí sí nos encontramos con un argu-

²⁰ DE VAUX, *Historia Antigua de Israel*, Tomo I, p. 126.

²¹ DE VAUX, *op. cit.*, Tomo I, p. 124.

²² BOTTÉRO, *op. cit.*, Texto N° 37.

mento de peso para desdecir al mismo De Vaux. Si un *habiru* puede formar parte de un clan suteo es porque no pertenece a un clan propio, porque no existe ninguna red de parentesco que se lo impida, ni ningún estado al que rendir cuenta de sus movimientos; puede hacerlo, en definitiva, porque no forma parte de un pueblo sino de un grupo de gente que puede tener intereses en común, pero nada más. Como sabemos, los hombres o grupos que sí podían establecer su origen con claridad, se asimilaban siguiendo otros patrones —como extranjeros—, con más o menos derechos según el caso, o como extranjeros residentes.

En cuanto a la dispersión geográfica de los *habiru*, De Vaux cita el ejemplo de otros pueblos con los que sucede lo mismo: los arameos y los amorreos entre otros.

Lo interesante es que otro autor, Rowton, estudiando el mismo fenómeno pero desde el punto de vista de la antropología, llega a conclusiones completamente diferentes. Para Rowton, estos grupos —incluyendo también a suteos y *lulahu*— se han ido formando con elementos destribalizados o escapados de los centros urbanos, que luego han evolucionado hacia formas tribales estables, hipótesis que refuerza con ejemplos históricos más recientes y bien documentados, como el de los mawali y el de los tureos²².

Personalmente creemos con Bottéro, Greenberg y otros especialistas, que no podemos hablar con certeza, por lo menos en el caso de los *habiru*, de un pueblo, y la poca consistencia de la argumentación de De Vaux reforzaría nuestra opinión. Con todo, no creemos que esto deje necesariamente cerrada la conexión entre hebreos y *habiru*, tema que subyace en el fondo de la discusión.

El aporte más interesante en la línea de la interpretación histórica ha sido a nuestro juicio, el de M. Liverani, en su artículo "*Il fuoriscitismo in Siria nella tarda età del Bronzo*"²⁴.

Liverani estudia el fenómeno de los fugitivos en general utilizando la masa de documentación que tenemos para los *habiru*, más otras fuentes que hablan de refugiados políticos (*munabtutu*) en particular, y los tratados internacionales²⁵.

Este autor trata al "fenómeno de los fugitivos" ("fuoriscitismo") como una característica estable de este período (II milenio) y señala al tendencia de los refugiados a tratar de reinsertarse en las estructuras sedentarias, ya sea alquilándose como mercenarios al servicio de los estados o de particulares poderosos, o como trabajadores independientes —tal como aparecen en Nuzi—. La situación se revertiría, hacia el s. XII, cuando la abundancia de tratados internacionales dificulta el libre movimiento

²² ROWTON, *op. cit.*, pp. 13-24.

²⁴ En RSI LXXVII (1965), pp. 315-336.

²⁵ Sobre la específica relación entre *habiru* y *munabtutu* véase el artículo de BUCCELLATI, citada en la nota 1.

de estas personas, ya que en los tratados se estipula claramente la obligación de devolver a los refugiados que escapan de las ciudades. La consecuencia será que se producirá en esas circunstancias un reflujó hacia el nomadismo, como forma de vida más segura, coincidiendo esto con la aparición de los "pueblos del norte y del mar" en Cercano Oriente, en franca competencia con grupos como el de los *habiru* por ganar territorios desocupados, y con la domesticación del camello, que abría mejores posibilidades a la vida de tipo nómada. Notablemente en esta época desaparece la mención de los *habiru* en las fuentes que conocemos.

En cuanto a si los *habiru* son o no un pueblo, Liverani da por terminado el debate remitiendo al estudio de Bottéro y aceptando que el término debe entenderse en su sentido de "fugitivo" o "refugiado", significado que cuadra bien en todos los textos estudiados.

Liverani coincide así con la postura de Aharoni, quien en su Geografía Histórica (*The Land of the Bible*) define a los *habiru* como "gipsy-like wanderers"²⁶. Los 'apiru de El Amarna, deberían asociarse —según este autor— con las oleadas semitas que comienzan a penetrar en la Media Luna fértil en esta época, movimiento que culmina con la llegada de los hebreos y arameos. El término en sí mismo, sin embargo, sería más antiguo —como sabemos por numerosas fuentes— y en primer momento habría servido para designar a extranjeros sin derechos.

Aharoni se inclina, pues, por intentar una aproximación que deje lugar a los cambios que durante todo un milenio debe haber sufrido el uso del término —lo que nos parece correctísimo— y partiendo de una definición social de los *habiru*, llega, sin embargo, a una postura que le permite relacionarlos con los hebreos de la Biblia. "The appearance of the 'apiru in the El Amarna period apparently marks the beginning of the Hebrews in Palestine..."²⁷, afirma sugestivamente, sin llegar a la ecuación de los dos términos, pero estableciendo su relación.

Con este tipo de aproximación al problema general, no se avanzó mucho más. Los nuevos aportes vinieron de otros campos, añadiendo matices importantes al cuadro general ya logrado, lo que contribuyó a aclarar el problema.

c) La aproximación antropológica

M. B. Rowton, en una larga serie de artículos, estudia las características de las sociedades de Siria-Palestina durante el II milenio desde el punto de vista de la antropología estructural²⁸.

Esas sociedades son caracterizadas por Rowton como de tipo "dímórfico", entendiendo por ello a un modelo donde coexisten en íntima

²⁶ AHARONI, Y., *The Land of the Bible*, 1967, p. 164.

²⁷ AHARONI, *op. cit.*, p. 164. El subrayado es nuestro.

²⁸ La lista de los artículos aparecidos hasta 1976 y de los que estaban por publicarse, en Or. An. XV (1976).

interacción los centros urbanos y las tribus nómades. El producto es una sociedad donde esos dos elementos, analizables de por sí en todos sus niveles, integran sin embargo un todo mayor donde cada entidad depende de la otra para su normal funcionamiento.

Sin embargo Rowton se encuentra con un tercer elemento, al que denomina "parasocial", que deja fuera de su modelo y que se formaría con aportes tanto de las tribus como de los centros urbanos, y dedica, por lo tanto, uno de sus artículos a analizar el problema²⁹.

Los 'apiru —ya que de ellos se trata— serían para este autor, un *elemento social intermedio*, una especie de "plus" jugando un rol más o menos importante entre las otras dos estructuras claves.

¿De dónde provendrían los 'apiru? Se habrían escapado de las ciudades o de las tribus, buscando mejores condiciones de vida³⁰.

Creemos sin embargo que este modelo de funcionamiento elaborado por Rowton y que aclara bastante la situación de la zona, no ubica en su justa medida el fenómeno del "fuoriscitismo", como lo denominara Liverani. La permanencia del problema de los *habiru* y su dispersión geográfica por todo el Cercano Oriente justifica ampliamente el tratarlos no como un elemento *intermedio*, sino como un rasgo muy importante de una estructura más inclusiva, que debería relacionar las sociedades urbanas con las tribus nómades —como hace Rowton— incluyendo también al tercer elemento, proveedor de importante mano de obra libre o de soldados mercenarios que pueden llegar a alterar el equilibrio político de la región.

Para terminar, dos trabajos muy recientes de Jean Sapin³¹, partiendo del enfoque estructuralista de Rowton, tratan de completar el cuadro desde el punto de vista de la Geografía Humana. En realidad, en el trabajo de Sapin, los *habiru* son sólo un punto. El objetivo es mucho más vasto: enriquecer los estudios históricos de ese período y esa zona, con el enfoque propio de su especialidad.

Cuando estudia los grupos nómades señala cuáles son las dos formas que asume su tendencia a la sedentarización: 1) la infiltración lenta, continua y pacífica, que contribuye a reforzar la estratificación social de estos elementos, ya que los más ricos de las tribus son los que están en realidad en condiciones de adquirir tierras en su nuevo lugar de asentamiento, asimilándose rápidamente a la categoría de ciudadanos con derechos, mientras que los más pobres sólo pueden subsistir en la nueva sociedad alquilando su trabajo, y constituyéndose en una mano de obra estacional más o menos constante. Y 2) las oleadas de inmigración masiva, con enfrentamientos violentos. En estos casos las tribus tienden

²⁹ Se trata del ya citado "Dimorphic Structure and the problem of the 'apiru-*ibrim*'", en JNES XXXV (1976), pp. 13-24.

³⁰ ROWTON, *op. cit.*, p. 14 y sig.

³¹ Citados en nota 1.

a reforzar el grupo militar de las sociedades donde se insertan y se ubican en puestos dirigentes dentro del estado elegido.

Pero hay otros grupos nómades, con una estructura social mucho más laxa, formados con elementos desarraigados —ya sean nómades desposeídos y destrribalizados o sedentarios fugitivos— que se organizan como contingentes militares auxiliares, aptos para jugar un rol importante dentro de la sociedad sedentaria a la que ofrecen sus servicios, ejerciendo así un rol social y político de cierta significación como habría quedado demostrado por las cartas de El Amarna. Son los SA.GAZ o *habiru*, a quienes Sapin define como “fugitivos” o “extranjeros en medio de las poblaciones sedentarias donde se integran”²².

Sapin completa el cuadro con las conclusiones de Bottéro y de Greenberg, diciendo que los *habiru* solos o con sus familiares se agrupaban en cuarteles propios cerca de las ciudades. Ocuparon un lugar modesto en lo bajo de la escala social, soliendo alquilar sus servicios a los ciudadanos o a la administración del país de adopción. Los señores a los cuales servían les daban también protección civil —tal como lo atestiguan los textos de Nuzi.

Como vemos, a pesar de lo novedoso del enfoque de este estudio, no se avanza demasiado en este problema específico.

Conclusión

Desde la década del '50 en que vieron la luz los estudios de Bottéro y de Greenberg, pocos aportes significativos hicieron avanzar nuestro conocimiento sobre un problema sin embargo tan importante para la comprensión de la Historia del Cercano Oriente durante el II milenio, como es el de los *habiru*. Los aportes más ricos han sido a nuestro juicio los de Rowton y Liverani. Rowton ayudándonos a comprender mejor como funcionaba ese mundo de complementariedades sociales y Liverani redimensionando en su justa significación el fenómeno del “fuoriscitismo” en esta región.

Pero tal vez unas pocas reflexiones más nos ayudarían a entender el por qué de una tan larga permanencia en el tiempo.

Ya Liverani había señalado que el favor con que eran recibidas estas personas se explicaría fácilmente por el hecho de que los inmigrantes constituían un aporte extra de fuerza de trabajo en un cuadro de escasez generalizada²³. Podríamos añadir que esta escasez de mano de obra parece haber sido endémica en la zona y que no es de desdeñar el hecho de que era fuerza de trabajo *libre* la que se recibía —lo que explicaría la favorable acogida que se le daba. En efecto, como ya vimos,

²² SAPIN, *op. cit.*, pp. 4 y 43 y sig. del primer artículo aparecido en JESHO XXIV (1981), pp. 1-62.

²³ LIVERANI, *op. cit.*, p. 319.

debido a su condición de "fugitivos" esas personas no se hallaban protegidas ni por relaciones de parentesco —como cuando pertenecían a sus tribus originarias— ni por derechos de ciudadanos —como sucedía en las ciudades—.

En cuanto a su rol de soldados mercenarios, podían llegar a convertirse en el factor político de peso que lograra inclinar la balanza hacia alguno de los poderes en lucha, lo que hacía que no se los pudiera ignorar. De ello podía depender la reconquista de un trono —como en el caso de Idrimi de Alepo— o el éxito o fracaso de un movimiento de subversión, como lo atestiguan las cartas de El Amarna.

Sin embargo la situación en el primer milenio cambia. Llegan los "pueblos del norte y del mar" a la zona, alterando el equilibrio. Nuevos estados nacen, entre ellos el de Israel. No quedan zonas libres que ocupar y los límites se demarcan con cuidado. Además, los tratados internacionales y las leyes sobre la situación de los esclavos tienden a fijar la mano de obra en sus lugares de origen. La resedentarización de grupos como los *habiru* se torna difícil y por el contrario, la domesticación del camello, favorece el tipo de vida nómada. Grupos numerosos estructurados en tribus se instalan en los bordes de las zonas desérticas relacionándose con los grandes y pequeños imperios por medio del comercio caravanero o directamente por incursiones de rapiña o razzias. Los *habiru* desaparecen del Cercano Oriente.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>An. St.</i>	<i>Anatolian Studies</i> , Londres.
<i>AE</i>	J. BREASTED, <i>Ancient Records of Egypt</i> , 5 vols., 1906.
<i>Arch. Or.</i>	<i>Archiv Orientalni</i> .
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte</i> , Cairo.
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i> , New Haven.
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire</i> , Cairo.
<i>BMFA</i>	<i>Bulletin of the Metropolitan Museum of Fine Arts</i> . Boston.
<i>C d'E</i>	<i>Chronique d'Égypte</i> , Bruselas.
<i>CHM</i>	<i>Cahiers d'histoire mondiale</i> .
<i>CEAI</i>	<i>Comptes Rendues de l'Academie des Inscriptions et Belle Letres</i> , Paris.
<i>CRIPPEL</i>	<i>Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille</i> .
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary</i> , ed. por DRIVER y otros.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , New Haven.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Filadelfia.
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i> , Londres.
<i>JESHO</i>	<i>Journal of Economic and Social History of the Orient</i> , Leiden.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
<i>LD</i>	LEPSIUS, <i>Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien</i> , I-VI, 1849-1859.
<i>MNL</i>	<i>Meroitic newsletter</i> .
<i>Or. An.</i>	<i>Oriens Antiquus</i> , Roma.
<i>E d'E</i>	<i>Revue d'Égyptologie</i> , Paris.
<i>Rec. de Trav.</i>	<i>Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes</i> , Paris.
<i>RIHAO</i>	<i>Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental</i> , Buenos Aires.
<i>RSI</i>	<i>Revista Storica Italiana</i> , Roma.
<i>Thesaurus</i>	BRUGSCH, <i>Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum</i> , Leipzig, 1883-1891.
<i>TSBA</i>	<i>Transactions of the Society for Biblical Archaeology</i> , Londres.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.
<i>VT, Supp.</i>	<i>Vetus Testamentum, Supplement</i> , Leiden.
<i>ZAS</i>	<i>Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde</i> , Leipzig.
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentlichen Wissenschaft</i> , Berlin.

Se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos ORESTES S.R.L.
La Rioja 445, Lanús Oeste, en el
mes de abril de 1984.

