

***Confusio linguarum* y escritura. Los  
escribas marginales y la construcción  
identitaria universal a partir de la  
diferenciación de la escritura**

*Confusio linguarum* and writing. The  
marginal scribes and the construction  
of universal identity from the  
differentiation of writing

**ADRIANA NOEMÍ SALVADOR**

ORCID 0000-0003-4014-7683

Recibido: 26 / enero / 2024

Aceptado: 3 / junio / 2024

## RESUMEN

Para el relato bíblico de la torre de Babel (Gn 11,1-9), en lugar del *Enūma eliš* mesopotámico, se proponen otros paralelos bíblicos, egipcios y cuneiformes con características materiales determinadas, que no remiten a la diferenciación de lenguas, sino al tópico universal del lenguaje. El punto de convergencia se encuentra en la emergencia ritual, eficaz y performativa de la escritura en un contexto liminal de periferia que concluye con el tema literario de los pobres y marginados. Se trata de un ejemplo de análisis comparativo que pone en foco el discurso integrado y la ontología relacional de las sociedades antiguas con su significancia para la cultura occidental contemporánea a partir de la creación de las letras.

*Palabras clave:* Filología material, literatura comparada, sincronía y diacronía, lenguaje y escritura.

## ABSTRACT

For the biblical story of the Tower of Babel (Gn 11,1-9), instead of the Mesopotamian *Enūma eliš*, other biblical, Egyptian and cuneiform parallels are proposed with certain material characteristics, which do not refer to the differentiation of languages, but to the universal topic of language. The point of convergence is found in the ritual, effective and performative emergence of writing in a liminal context of the periphery that concludes with the literary theme of the poor and marginalized. This is an example of comparative analysis that focuses on the integrated discourse and the relational ontology of ancient societies with their significance for contemporary Western culture from the creation of letters.

*Keywords:* Material philology, synchrony and diachrony, comparative literature, language and writing.

## 1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad, la diferenciación de lenguas ha despertado un interés particular con sus consecuentes interpretaciones<sup>1</sup>.

Una valoración positiva considera una lengua primitiva original universal, donde la diversidad sería consecuencia de una antigua dispersión de “razas”<sup>2</sup>. Otra, negativa, supone la existencia de sujetos incapaces de articular un lenguaje comprensible<sup>3</sup>. Ahora bien, si esta segunda acepción resiste la necesidad del contacto comercial, diplomacia, e incluso la guerra entre los distintos pueblos, la primera, bajo la nostalgia del ideal primigenio, queda descalificada bajo el sesgo del imperialismo: “Las culturas que han sido avasalladas ante todo por la abolición de su expresión lingüística saben hasta qué punto la pérdida de identidad está unida a la pérdida de la lengua propia”<sup>4</sup>.

Efectivamente, los cambios en las lenguas hacen a los seres humanos más sedentarios fortaleciendo la unidad que está en la base del nacionalismo, y el sueño de la lengua única y perfecta nace con la expansión colonial y configuración política de Europa<sup>5</sup>. En este marco, el relato bíblico sobre la torre de Babel (Gn 11,1-9) fue tomado como paradigma, a favor y/o en contra, para justificar la existencia de distintas lenguas. La alusión a Babilonia en el texto bíblico<sup>6</sup> ha llevado a que el estudio comparativo se haya inclinado por el poema babilónico de la creación *Enūma eliš* (“cuando en lo alto”)<sup>7</sup>, cuyo tema principal es,

1 Véase la síntesis de la obra de U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* (Roma – Bari, Laterza 1993), traducida al español por María Pons como *La búsqueda de la lengua perfecta* (Barcelona, Crítica 1994) en “La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea”: *CIC* 4 (1999) 133-147.

2 Para la historia de la aplicación, e intento de superación, del difusionismo y teoría del sustrato en la Egiptología, véase J. Cervelló Autuori, “Africanística, Egiptología, difusionismo y sustrato”, en: J. Cervelló Autuori (ed.), *África Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (AÆS 1; Aula Ægyptiaca, Barcelona 2001) 81-93.

3 S. Sauneron, “La différentiation des langues d’après la tradition égyptienne”: *BIFAO* 60 (1960) 31.

4 J. S. Croatto, “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9). Bases para una nueva interpretación”: *RevBib* 62/2 (1996) 67.

5 Eco, “La búsqueda de la lengua perfecta”, 136.

6 Forma corta académica *bab-il*, del constructo *bāb ilī(m)*, “puerta del dios [Marduk/Aššur]” (declinado *bābum ša ilim* o *bābum ša ilī*), con la atestación cuneiforme más antigua larga (ampliada o geminada) *babilla* (con doble *ll*), que no aparece en el texto hebreo, es la única utilizada por la Septuaginta. Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 65, n.1; T. Vuk, *Scrittura cuneiforme. Introduzione allo sviluppo e significato storico* (Subsidio inédito para el curso de acadio del SBF; Jerusalem 2016). Véase, para el mismo בבל hebreo, βαβυλών en Gn 10,10 y Σύγχυσις, “tumulto”, “confusión”, en Gn 11,9, correspondiente al hebreo בלבל, “mezclar”, con segunda radical geminada. Sinar (שנער), presente también en la Biblia hebrea refiriendo a la región de Mesopotamia (véase Gn 10,10; 14,1.9), en el relato de la torre de Babel posiblemente haya sido añadido (Gn 11,2) como recurso fonético con שׁ, “nombre”, como veremos más adelante.

7 Composición de siete tablillas de unas 160 líneas cada una, de la que nos han llegado un centenar de manuscritos anónimos grabados en escritura cuneiforme y lengua acadia. Fueron situados en las ciudades más importantes de Asiria y Babilonia y datados entre los años 1700-750 a.n.e. a partir de su grafía o modo

propriadamente, la exaltación de Marduk como dios nacional<sup>8</sup>, sustituido por Aššur, dios local de la ciudad homónima, en la recepción asiria<sup>9</sup>.

Durante el tercer milenio, Marduk es prácticamente desconocido. Con la llegada al poder del amorreo Ĥammurabi (1792-1750 a.n.e.)<sup>10</sup>, Babilonia, “las casas-de-los-grandes-dioses” (V 120), empieza a adquirir un protagonismo que no abandonará hasta el final de la escritura cuneiforme<sup>11</sup>. El destino y evolución de Marduk<sup>12</sup>, como dios supremo del panteón babilónico, van a la par de su ciudad y su templo principal, el Eságil (“el templo de frontón sublime”). Se trata, por tanto, de un prototipo de diferentes fuentes cosmogónicas y teogónicas más antiguas, en un principio dedicado a Enlil, en un único poema para justificar la pretensión de

peculiar de utilizar el silabario. Para el descubrimiento y publicación de los cinco grupos fragmentarios de Nínive (K y Rm, siglo VII a.n.e.); neobabilónico (BM, siglos VI-II a.n.e.); Assur (ASS y VAT, siglos VIII-IX a.n.e.); Kish y Uruk (siglos VIII-VII y VI a.n.e.); y Sultantepe (SU, siglos VIII-VII a.n.e.) véase L. Astey Vázquez, *Enuma Elish* (Universidad Autónoma Metropolitana, México 1989), publicada como *El poema de la creación Enuma elish* (Poesía en el Mundo 9; Monterrey 1961) y F. Lara Peinado – M. García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*. *Enuma eliš* (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales; Editora Nacional, Madrid 1981) 17-19, 57-61. Más reciente F. Lara Peinado, *Enuma elish. Poema babilónico de la Creación* (Paradigmas 3; Trotta, Madrid 1994). Se puede consultar en línea la Librería Cuneiforme Digital (Cuneiform Digital Library Initiative, CDLI), <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/search?simple-value%5B%5D=enuma+elish&simple-field%5B%5D=keyword>

8 Al español, la primera traducción fue realizada por J. Rovira Orlandis, “Enūma Eliš o poema babilónico de la creación”: *Anuario de la Universidad de Barcelona* (1916-1921) 5-46. Más reciente, L. Feliu Mateu – A. Millet Albà (eds.), *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación* (Pliegos de Oriente; Trotta, Madrid 2014), a partir de los trabajos de Ph. Talon, *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (State archives of Assyria cuneiform texts 4; Helsinki University, Helsinki 2005), T. R. Kämmerer – K. A. Metzler, *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375; Ugarit – Verlag, Münster 2012) y W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16; Eisenbrauns, Winona Lake 2013).

9 Durante la segunda mitad del siglo XIII a.n.e., cuando la estatua de Marduk es arrancada de su templo y llevada a Assur por orden de Tukulti-Ninurta, destructor de Babilonia y vencedor del rey kasita Kaštiliaš IV, devuelta un siglo más tarde por el rey asirio Ninurta-Tukulti-Assur. En tiempos del rey elamita Kudurnakhkhunte (finales del siglo XII a.n.e.) hasta su recuperación por Nabucodonosor I en el año 1157 a.n.e.; y del persa Jerjes I (485-464 a.n.e.), quien destruyó el Eságil, robando y fundiendo, finalmente, la preciada estatua de doce talentos de oro. Sin embargo, nótese que en Asiria se han encontrado más manuscritos con la versión canónica, que tiene a Marduk como protagonista, y sólo tres fragmentos conservan la versión asiria. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 38; Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 14.

10 La cronología larga se ubica entre 1848-1806; la corta, entre 1782-1696. Opto por la media, entre 1792-1750 a.n.e. Véase M. Liverani, *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía* (Barcelona 1995) 27-35.

11 Así reza el inicio del célebre código legal que Šamaš, dios de la justicia, entrega a Ĥammurabi colocando a Marduk en la cima: “Cuando Ánum, el Altísimo, Rey de los Anunnaku (y) el divino Enlil, señor de cielos y tierra, que prescribe los destinos del País, le otorgaron al divino Marduk, al hijo primogénito del dios Ea, la categoría de Enlil de todo el pueblo, (y) lo magnificaron entre los Igigu” (I 1-13), en: Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 24.

12 Ideograma sumerio Amar-utuk, “ternero del sol”, con el que se quiere remarcar su incomparable potencia; o bien “niño-sol” (Marudukku y Marutukku) o “hijo de la morada pura” (Mar-du-ku). Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 36.

los sacerdotes babilonios de elevar a Marduk por encima de todo el panteón divino, un fenómeno extendido en Mesopotamia<sup>13</sup>.

No será sino hasta la dinastía de Isin (1156-1025 a.n.e.) cuando Marduk ascienda a la posición más alta del panteón como “rey de los dioses”, posiblemente, a partir de la recuperación de la estatua de Marduk captada por los elamitas como botín de guerra. Es entonces cuando la entronización definitiva del dios se convierte en símbolo del deseo que tenía Babilonia de convertirse en la ciudad hegemónica de Mesopotamia:

Todo el poema es un ensamblaje de diversos mitemas para justificar esta glorificación. [...] El *Enūma eliš*, pues, no es otra cosa que la plasmación de un largo poema de esta tendencia reductora que experimentó la religión babilónica, sobre todo durante el primer milenio, pero ya iniciada a partir de la segunda mitad del segundo milenio. Marduk necesitaba un “colchón literario” para legitimar su estatus a la cabeza del panteón<sup>14</sup>.

De modo tal que, el relato de la creación fue compilado a partir de distintas tradiciones para celebrar los logros militares y políticos de la ciudad y sus gobernantes con un objetivo político, no etiológico<sup>15</sup>.

Por un lado, el henoteísmo instaurado por el *Enūma eliš* en Mesopotamia se opone a la narrativa de Babel señalando el fin de una era universal monoteísta<sup>16</sup>. En el texto bíblico, el paralelo con la glorificación y entronización definitiva de Marduk y su templo se halla, más bien, en la exaltación de YHWH celebrada por Moisés y Miriam en el Canto del mar (Ex 15,1-21), y la consiguiente erección del Tabernáculo en el desierto (Ex 15,17; véase Ex 25–31; 35–40)<sup>17</sup>. Así como

13 “Cuando una ciudad, por derecho de conquista o por su significación política, se convertía en dueña de otras o de tierras más extensas el dios o la diosa locales, al engrandecer sus dominios, lógicamente engrandecían su prestigio. De ese modo la divinidad local se convertía en divinidad nacional, ya que todas las nuevas tierras o ciudades gobernadas por un mismo cetro y una misma ley debían practicar idéntica religión”. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 37.

14 Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 26, 30.

15 C. Fernández Rodríguez, “La exaltación de la divinidad en Mesopotamia: Marduk y Sin, dos posibles instrumentos políticos en Babilonia”: *Revista Historia Autónoma* 10 (2017) 13-30.

16 Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 29; M. J. Siff, “Babel, Tower of”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3 (Jerusalem 2007) 20. Sobre la distinción entre monismo, monolatría, monoteísmo primitivo y henoteísmo, que volveremos a encontrar con el *Gran himno al dios-sol Atón* de Akhenaton (1367-1350 a.n.e.) en Egipto, véase E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (Madrid 1999); J. Bottero, *La religión más antigua: Mesopotamia* (Pliegos de Oriente 2; Trotta, Madrid 2001).

17 W. W. Hallo (eds.), *Canonical Compositions from the Biblical World* (The context of Scripture 1; Brill, Leiden – Boston 2003) 391. Lo que justifica, también, el empleo en el relato del Tetragrama en lugar de *‘Elohim*, aplicable por su parte a otras deidades, U. Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis from Noah to Abraham*, vol. 2 (Jerusalem 1992) 227. Para el estudio comparativo entre el *Enūma eliš* y las narrativas cosmogónicas de la Biblia (Gn 1,1–2,4a), véase J. Le Guen, *La Création dans la Bible et les Inscriptions akkadiennes et sumériennes*

también, se ha puesto en evidencia la presencia de la confusión de lenguas en otro relato sumerio de la Dinastía III de Ur: *Enmerkar y el señor de Aratta* (líneas 136-155)<sup>18</sup>.

Por su parte, Gn 11,1-9 refiere a la anulación del lenguaje, no a la multiplicación de lenguas<sup>19</sup>. En el relato de la torre de Babel no se encuentra el vocablo לשון, “lengua”, como idioma (véase Gn 10,5.20.31.32), sino שפה, “habla” (Gn 11,1.6.7x2.9)<sup>20</sup>. Esto significa que la narrativa no versa sobre el sistema lingüístico, sino sobre el acto de comunicar<sup>21</sup>. De modo que la diferencia de idiomas no está vista como algo que necesariamente divide al mundo, sino que es un hecho natural que se encuentra subrayado (véase Gn 10,5.20.31): “La unidad fundamental de todos los hombres no depende de una misma lengua, sino que es una condición previa a todo hablar”<sup>22</sup>. Así como tampoco el permanecer juntos e inmóviles en un lugar es el propósito de la bendición divina que comanda: “Ustedes sean fecundos (פָּרָה) y multiplíquense (רָבָה), llenen (שָׂרֵץ) la tierra y multiplíquense (רָבָה) en ella” (Gn 9,7)<sup>23</sup>.

En la época del exilio y postexilio de Israel (siglo VI a.n.e.) se entiende que lo que el mito mesopotámico atribuye a Marduk, Aššur si se sigue la versión asiria: “Llamaré su nombre ‘Babilonia’, las casas-de-los-grandes-dioses. La edificaré con la habilidad de artesanos” (V 129-130)<sup>24</sup>, el relato bíblico lo remite a YHWH:

(Tesis doctoral inédita; Faculté de Théologie d’Angers 1925) disponible en EBAF 414.212; Sh. M. Paul, “Enuma Elish”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5 (Jerusalem 2007) 274-275.

18 S. N. Kramer, “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version: *JAOS* 83 (1963) 108-111. En el relato sumerio la distinción de lenguas parece ser fruto de la rivalidad entre dos divinidades, Enki y Enlil, así como también la creación en el *Enūma eliš* parte del conflicto entre los dioses. Por el contrario, en Gn 11,6-7 el enfrentamiento se da entre Dios y los hombres (“Dijo *Yhwh*: ‘He aquí un pueblo único y una lengua única para todos ellos, y éste (es) [sólo] el inicio de su hacer. Y ahora no será imposible (para) ellos nada que consideren hacer’”), en consonancia con Gn 3,22: “Dijo *Yhwh* Dios: ‘Entonces el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora, no vaya a ser que extienda su mano y tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre’”. Para otras propuestas de fuentes Mesopotámicas, véase Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 226-227.

19 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 67.

20 Véase la falta de distinción terminológica y, consecuentemente, interpretativa que realiza Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, 19-21. Distíngase la facultad del lenguaje (*langage*), por la que el hombre se comunica mediante sonidos orales articulados o escritos, de la lengua (*langue*), sistema de signos orales o escritos con reglas de combinación y oposición entre ellos, que se usa en el habla (*parole*), la realización lingüística. Para la dicotomía lengua-habla (*langue-parole*), véase F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bailly et Albert Séchéhaye avec la collaboration de Albert Riedlkinger (Lausanne – Paris 1916), Introducción, capítulo IV; con múltiples traducciones al español: *Curso de lingüística general* (Buenos Aires 241984).

21 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 79.

22 U. Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación”, *EstB* 51 (1993) 76.

23 Siff, “Babel, Tower of”, 19; Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 226.

24 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 76.

Hagámonos [los humanos] así un nombre (שם),  
 no sea que nos dispersemos (פּרֹץ) sobre la superficie de toda la tierra...  
 Por eso llamó [Dios] su nombre (שמה) Babel,  
 porque allí (שם) confundió YHWH la lengua de toda la tierra, y desde allí (שם)  
 los dispersó (פּרֹץ) YHWH sobre la superficie de toda la tierra (Gn 11,4.9).

Efectivamente, el verbo פּרֹץ, “dispersar” (Gn 11,4.8.9), aparece unido a אָסַף, “reunir”, en los profetas<sup>25</sup>. Por tanto, el argumento no discurre en torno a la formación de los pueblos del mundo, sino a la disolución de Babilonia con el mismo recurso de desparramo (פּרֹץ) usado por ella para destruir a Judá y Jerusalén<sup>26</sup>.

Ahora bien, por otro lado, unido a las lenguas aparece el referente material de la escritura. En torno a la misma época de Hammurabi (1792-1750 a.n.e.), encontramos en Egipto el origen del protosinaítico (circa 1800 a.n.e.) por obra de semitas que Orly Goldwasser describe como iletrados<sup>27</sup>. La invención de la escritura se puede justificar con lo que se conoce como “interferencia cultural”. La misma autora hace notar que a lo largo de 600 años (circa 1850-1200 a.n.e.), el alfabeto mantiene su significado icónico y permanece al margen de los repertorios canónicos promovido únicamente por la población que vivía al margen de las sociedades urbanas (soldados, caravaneros, conductores de burros, mineros). Desde el Sinaí, el protosinaítico se moverá en dos direcciones: el valle del Nilo y el Levante hasta llegar a Ugarit, ciudad portuaria de Siria que para la escritura alfabética (*abjad* que no registra las vocales) se vale de los mismos signos cuneiformes mesopotámicos despojados de su valor ideográfico o silábico<sup>28</sup>. Solamente cuando algunos de los miembros de ese grupo selecto pasen de la

25 Véase Is 11,12; Jr 9,15; 18,17; 40,15; 52,8; Ez 11,17; 20,34.41; 28,25; 29,13; 34,5.6.12; Dt 4,27; 28,64; 30,3.

26 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 79. Para una posible alusión a Gn 11,1-9 con el verbo פּרֹץ en So 3,10, véase Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 230-231. Nótese también el uso de שָׁפַד, unido al nombre de YHWH (שם יהוה) como en Gn 11,1-9, en So 3,9; y לָשֶׁן, con una connotación negativa, en So 3,13.

27 Se trata de un pequeño grupo de obreros semitas dedicados en las minas de Serabit el-Khadim a la elaboración y fundición de cabezas de hachas y cinceles de cobre que se utilizaban para extraer la turquesa. La falta de regularidad en tamaño, dirección y ejecución de los signos, incluso en una misma inscripción, es lo que lleva a Goldwasser a sostener la falta de conocimiento que ellos tenían de los principios que gobernaban la escritura jeroglífica, que incluso puede ser alfabética atendiendo en forma exclusiva a los signos unilíteros. Con sus sombras, nótese, sin embargo, que la propuesta de Goldwasser tiene el mérito de ser la más sencilla (compárese al criterio interno de selección textual de la lección más breve) y la que mejor encaja con la evidencia disponible (armoniza con el contexto y explica la formación de las demás). Véase J. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto* (El espejo y la lámpara 11; Universitat Autònoma, Barcelona 2020) 456-457.

28 Vuk, *Scrittura cuneiforme*, 116-122; J. P. Vita Barra, “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82; Universidad de Castilla, La Mancha 2005) 53-59.

periferia al centro, la escritura alfabética será un suceso en el mercado cultural, con el consecuente cambio entre un sistema de 27 signos canonizado con el número de 22 letras que heredarán los alfabetos fenicio y griego<sup>29</sup>. Nótese que la distinción centro-periferia nos sitúa en un modelo difusionista de aculturación, equiparable al evolucionismo y la distinción de “razas”.

Entonces, en el origen poseemos, para un grupo de lenguas semitas occidentales, de tronco afroasiático (eblaíta, amorreo, ugarítico, hebreo, fenicio, arameo y nabateo), dos sistemas de escritura alfabética: el protosinaítico, a partir de los jeroglíficos egipcios que emergen en el Alto Egipto (Abidos, *circa* 3300 a.n.e.) y el cuneiforme sumerio originado en la Baja Mesopotamia (Uruk, *circa* 3250 a.n.e.) que adoptan los acadios<sup>30</sup>. Tenemos, por tanto, dos registros escriturarios (*langue*) para un mismo habla (*parole*), que puede incluir varios idiomas<sup>31</sup>. Pero que, contrariamente al surgimiento del sueño de la lengua única y perfecta, no procede de seres sedentarios ni producirá un estado, notas que se ponen de manifiesto cuando confrontamos textos (también *parole*) bíblicos (Sal 104 y Lv 16,2-28) con paralelos egipcios (*Gran himno al dios-sol Atón*) y cuneiformes (*Ritual para la unidad de las naciones*) en los que la universalidad queda vinculada al lenguaje (*langage*) repitiendo determinados patrones de la lengua (*langue*). Se trata de obras producidas en contextos particulares de transición, vinculados a la religiosidad personal, que en Israel se reconoce dentro de la literatura sapiencial bíblica, y que comparten condiciones materiales precisas, entre las que podemos incluir a sus propios autores –los “escribas de las formas”, que, lejos de construir una nación o estado, identificamos como

29 O. Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.)”, en: R. Sela-Sheffy – G. Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar* (Tel Aviv 2011) 255-321; Liverani, *El Antiguo Oriente*, 506-507.

30 En Mesopotamia, durante el II y I milenio, amorreos primero, arameos y caldeos más tarde, hacen retroceder el sumerio, que no es semita ni indoeuropeo, en favor del acadio (babilonio en la Baja Mesopotamia y asirio en la Alta Mesopotamia); arameo y persa más adelante. En un primer momento, una escritura pictográfica (los signos representan objetos de la realidad) que se utiliza tanto para el sumerio y acadio, a partir de mediados del III milenio, los signos fueron estilizados y perdieron su carácter figurativo, escritos en incisiones en forma de cuña. Así, el cuneiforme se usó para escribir, en un primer momento, sumerio y acadio; pero también el asirio, babilonio (dialectos acadios), y las lenguas indoeuropeas hitita y persa. Por el contrario, en Egipto, durante cuatro milenios de historia faraónica y grecorromana, se habló y escribió la misma lengua (egipcio clásico, neogipcio y copto, en época romana, bizantina y árabe) con fases evolutivas gráficas: jeroglífico pictográfico y monumental con el hierático estilizado documental y literario; el demótico (ulterior estilización del hierático, desde el siglo VII a.n.e.) plurifuncional; y desde el siglo II d.n.e. el copto (alfabeto griego al que se añaden siete signos procedentes del demótico). Véase Vita Barra, “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, 53-59; J. Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”, en: Carrasco Serrano – Oliva Mompeán, *Escrituras y lenguas del Mediterráneo*, 191-240.

31 Véase la definición del DRAE a partir del griego ιδιωμα, “propiedad privada”, <https://www.rae.es/drae2001/idioma>



marginales (como la “gente de *kd*”) y pobres (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra)– y, en sus efectos, sus sucesivos lectores.

Si Gn 11,1-9 corta en dos las genealogías postdiluvianas, la *Torah* queda dividida con Lv 16,2-28 estratégicamente ubicado en el centro<sup>32</sup>. Formalidad de la escritura que encontramos también en el antiguo Egipto en un tipo de literatura que reflexiona sobre el pobre (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra) y posee un correlato que está incluido en los “escribas de las formas” (𓆎𓅓𓏏𓏏, *zš-ḳd*). Esta titulación incluye como base un lexema que se asume para el egipcio como préstamo lexical semítico (𐤊𐤍𐤊) con un desarrollo fonético que lo vinculará a los minerales (*ḳdm* > *ktm* egipcio equivalente a כֶּתֶם > 𐤊𐤍𐤊 en la Biblia hebrea). Con ello, terminamos posicionados en el mismo punto que dio origen a la escritura en Egipto, el entorno minero<sup>33</sup>.

A través del argumento de la diferenciación de lenguas, se puede llegar a reconocer un hilo transversal que vincula a los semitas iletrados del Sinaí y los escribas marginales de Ugarit, con distintos sistemas de escritura, coincidiendo con la universalidad y religiosidad popular que desembocará en la reflexión sobre el pobre. De este modo, la historia de la escritura no sólo marca la identidad de Israel, sino que también pone de manifiesto el carácter ritual y universal de estos textos, retrotrayéndonos y actualizando, conjuntamente, el valor performativo de los antiguos jeroglíficos egipcios que están en la base de estos signos<sup>34</sup>.

32 A. N. Salvador, “Las letras, las cosas y los textos. El caso de la *waw* desde el protosinaítico al texto bíblico hebreo”: *Astarté* 6 (2023) 81-101.

33 Nótese que los minerales se ubican también en el origen de los estados a partir de los enfrentamientos ocasionados por hacerse de ellos. Sin embargo, no debe perderse de vista que los mismos también son elementos duales, no siempre asociados a una finalidad práctica. Véase M. Campagno, “In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State”, en: S. Hendrickx – R. F. Friedman – K. M. Ciałowicz – M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams* (OLA 133; Leuven – Paris – Dudley, Peeters 2004) 689-703; N. Amzallag, “Technopoiesis. The Forgotten Dimension of Early Technique Development”: *Philosophy & Technology* 34/1 (2021) 1-25.

34 El alfabeto de Ugarit desaparece con la destrucción de la ciudad por los Pueblos del Mar (siglo XII a.n.e.). En el siglo X vemos el alfabeto fenicio, derivado del protosinaítico, de donde proceden el hebreo, arameo y nabateo o protoárabe, que adoptan los griegos introduciendo las vocales.

## 2. LOS TEXTOS

### 2.1 Egipto. El Gran himno al dios-sol Atón y el Salmo 104

A lo largo de la historia del antiguo Egipto no tenemos constancia de ningún mito que explique la diferenciación lingüística<sup>35</sup>. El primer texto que poseemos sobre las distintas lenguas es el *Gran himno al dios-sol Atón* de Akhenaton (1367-1350 a.n.e.) –quien inicia un proceso de centralización religiosa, comparable al de Hammurabi en Mesopotamia cuatro siglos atrás<sup>36</sup>–, esculpido en la pared oeste de la tumba de Ay en Tell el-Amarna (TA 25)<sup>37</sup>.




En el contexto de creación humana universal, las lenguas son, a los ojos egipcios, un criterio de distinción racial hasta la posible descripción de funciones físicas creadas por los dioses<sup>38</sup>: “Las lenguas [*ns.w*<sup>39</sup>, de los seres humanos] están diversificadas en las palabras, su forma [*kd.sn*, rasgos físicos] igualmente, sus pieles están diferenciadas (también), porque tú diferencias a los pueblos (extranjeros)” (Columnas 8-9)<sup>40</sup>.

35 A. Diego Espinel, *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo* (AÆ-S 6; Universitat Autònoma, Barcelona 2006) 176; S. Donadoni, “Gli egiziani e le lingue degli altri”: *Vicino Oriente* 3 (1980) 1-14.

36 La religión egipcia poseía varias divinidades, tanto masculinas como femeninas. Dichos dioses correspondían a diversas realidades de la naturaleza o bien conceptos culturales. Durante el período Amarniense (Amenhotep IV/Akhenaton), algunos expertos (Aldred, Assmann, Laboury o Reeves, entre otros) consideran a Akhenaton el padre del primer monoteísmo en la historia al establecer a Atón como dios único. Sin embargo, esta teoría es debatida por otros especialistas que discuten el hecho de que el episodio amarniense implicase realmente un monoteísmo. Sugieren, más bien, que se habría tratado de un período henotéista: Atón sería el dios supremo, pero no el único, permitiendo así la existencia de otras divinidades. Y en la práctica, solamente se habría emprendido una campaña contra el dios Amón, cuyos monumentos y vestigios fueron dañados. E. Hornung, *Echnaton. Die Religion des Lichtes* (Zürich 1995); R. Redford, “Akhenaten: New theories and Old Facts”: *BASOR* 369 (2013) 9-34. De igual modo, los habitantes de Súmer no eran exclusivamente devotos de la divinidad de su ciudad, sino que también rendían culto a divinidades patronas de otras ciudades en cada una de las distintas poblaciones. Felu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 29; Bottero, *La religión más antigua*, 34-36.

37 Puede verse en línea la representación en, [https://www.amarnaproject.com/pages/amarna\\_the\\_place/south\\_tombs/index.shtml](https://www.amarnaproject.com/pages/amarna_the_place/south_tombs/index.shtml). La transcripción, transliteración y traducción al español comentada se encuentra en J. Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina. Una traducción comentada en español del *Gran himno a Aton*”, en: L. Felu – A. Millet – J. Vidal (eds.), “*Sentido de un empeño*”. *Homenatge a Gregorio del Olmo Lete* (Barcino Monographica Orientalia 16; Universitat de Barcelona, Barcelona 2021) 151-171.

38 Sauneron, “La différenciation des langues”, 32, 35.

39 Distíngase  *ns*, “lengua” (plural *ns.w*), de , con transposición honorífica *nsw.t* (< *n.y-sw.t*, predicado adjetival con sujeto pronominal), “rey del Alto Egipto”, o , *nsw-bit* (< *nsw.t-bit*), “rey del Alto y Bajo Egipto” (plural *nsy.w*). A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar* (Oxford 32001) §114.2; A. Erman – H. Grapow, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 7 vols. (Berlin 1885-1967) II, 320.8-17; II, 325.1–329-10; II, 330.5–332.7. Para los títulos reales véase Gardiner, *Egyptian Grammar*, 71-76.

40 Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”, 160-161.

En este marco, un posible paralelo bíblico al *Gran himno al dios-sol Atón* no sería el relato de la torre de Babel, sino el *Salmo 104*<sup>41</sup>. Ambos poemas coinciden en la universalidad de la creación divina.

Nótese la expresión en la poesía egipcia rezando que “Todos los lejanos países extranjeros, tú actúas para que ellos vivan” (Columna 9), con la equivalente exclamación en el texto bíblico: “¡Qué variadas son tus obras, Señor! ¡Todo lo hiciste con sabiduría, la tierra está llena de tus criaturas!” (Sal 104,24).

## 2.2 Mesopotamia. El Ritual para la unidad de las naciones y Levítico 16,2-28

El universalismo que vemos en el *Gran himno al dios-sol Atón* del antiguo Egipto, con reminiscencias en el Sal 104 de la Biblia hebrea, lo volvemos a encontrar en el *Ritual para la unidad de las naciones* de Ugarit (KTU 1.40/RS 1.002)<sup>42</sup>. Esta obra pertenece a una ceremonia de expiación, que proviene del segundo milenio a.n.e., de la que se poseen múltiples copias con variaciones textuales que evidencian la adaptación que se hacía del rito en ocasiones diversas.

Allí se confiesan los pecados y sacrifican animales sobre los cuales se cargan las culpas con la misión de expiarlas. Ahora bien, su característica más distintiva es la inclusión de grupos étnicos extranjeros como autóctonos, con implicancias políticas únicas.

En la Biblia hebrea también se encuentra un ritual de expiación, conocido como el día más sagrado del año (יום כיפור), donde la purificación alcanza el tiempo (nuevo año) y espacio (Tabernáculo)<sup>43</sup>. Pero, a diferencia de los ritos hititas y babilónicos, donde la expiación está centrada en la realeza, la tierra o el ejército, en el texto del *Levítico*, al igual que en Ugarit, se incluye, junto a los hijos de Israel (בני ישראל), también al pueblo (עם), sea en la confesión de los pecados (Lv 16,15) como en la expulsión del animal (Lv 16,24x2). De modo que,

41 Véase P. Auffret, “Note sur la structure du Psaume 104 et ses incidences pour une comparaison avec l’hymne à Aton et Genèse 1”: *RevScRel* 56/2 (1982) 73-82.

42 El *Keilalphabetische Texte aus Ugarit* (KTU) 1.40, en la colección estándar de textos cuneiformes editada por M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartín en 2013 superponiendo las anteriores publicaciones de A. Herdner (CTA, *Corpus tablettes alphabetiques*) de 1963 y C. Gordon (UT, *Ugaritic textbook*) de 1965, se encuentra transliterado con una traducción y comentario en D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (Writing from the Ancient World 10; SBL, Atlanta 2002) 77-83, con la referencia de la excavación: RS (Ras Shamra) 1.002. Pardee, *Ritual and Cult*, 248.

43 Nótese que, así como Gn 11,1-9 nunca tuvo uso ritual, el *Enūma eliš* sí se introduce en la fiesta más importante del calendario cultural de Babilonia, el año nuevo (*akītu*) de primavera y el ritual de la Palma en el Eságil. Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 31-35.

ambos ritos de expiación, ugarítico y hebreo, están orientados a la salvación de las naciones<sup>44</sup>.

### 3. EL CONTEXTO

#### 3.1 *Sitz im Leben*. Tiempo, espacio y rito

Datado en la Dinastía XVIII, como el *Enūma eliš* de Mesopotamia en honor de Marduk, también el *Gran himno al dios-sol Atón* recoge líneas de himnos más antiguos con la intención de aumentar la autoridad del faraón y disminuir el poder de los sacerdotes vinculados al dios Amón-Ra trasladando la capital desde Tebas a Amarna<sup>45</sup>.

De igual modo, el *Ritual para la unidad de las naciones* no representa un período, sino una lengua y escritura de transición. El ugarítico no encarnaba la lengua oficial en Ugarit durante el segundo milenio a.n.e., y fueron estos escribas marginales (soldados y trabajadores extranjeros) los responsables de impulsar el orden del primitivo alfabeto<sup>46</sup>.

Por último, nótese que también los textos bíblicos son testigos de profundas mutaciones. A diferencia de Gn 1, en el Sal 104 Dios no es un creador trascendente que queda fuera de su obra, sino un ser cercano y presente en su misma trascendencia<sup>47</sup>. Y, en efecto, la fe en el Dios creador es el fundamento de la literatura sapiencial bíblica<sup>48</sup>.

44 S. Sanders, "What Was the Alphabet for? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature": *Maarav* 11 (2004) 51-52.

45 Hornung, *El Uno y los Múltiples*, 224-229. Un compendio sobre el estudio de este momento histórico es J. Williamson, "Amarna Period": *UEE* (2015) <https://escholarship.org/uc/item/77s6r0zr>. Se puede visitar en línea, con abundante bibliografía también, el *Amarna Project*, <https://www.amarnaproject.com/>

46 Sanders, "What Was the Alphabet for?", 33-34.

47 "En el *Salmo* 104, Dios queda dentro del universo celeste, como soberano en su corte, y se sigue ocupando de sus criaturas. [...] ¿Inmanente a la creación? No; su soberanía universal es su trascendencia. El poeta no recurre al símbolo espacial de 'fuera, más allá, por encima de' respecto a la totalidad creada. Esto afecta a la visión poética, porque Dios está sentido cercano y presente. *Génesis* 1 nos ofrece una nobilísima visión hierática. El poeta del *Salmo* 104 nos transmite un encuentro contemplativo y cordial" L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducción y comentario*, vol. 2 (Estella 1993) 351-352.

48 Si bien teológicamente se ha concedido prioridad a la alianza sobre la creación, la creación es una categoría teológica propia, independiente. Aplicable a todos los seres humanos y al mundo entero, no se puede considerar como una categoría derivada de la alianza. El lugar teológico específico de la fe en la creación dentro del mundo veterotestamentario no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista, sino en dependencia de la esfera soteriológica de la fe. El fiel no da gracias por los frutos que le ha concedido el Dios creador, sino que se confiesa miembro de un pueblo al que Dios ha traído a aquel país mediante un hecho histórico salvífico. La fe en la creación desempeña un papel de *servicio* para cimentar la palabra profética: lo que sucedió en los tiempos primitivos y lo que ahora sucede en Israel, resulta una única e idéntica voluntad salvífica

Lo mismo, el *Levítico*, en el corazón de la sección del Sinaí (Ex 19–Nm 10), traslada la revelación divina de la montaña (רה, Ex 19,3) a la Tienda del encuentro (אהל מועד, Lv 1,1). Este cambio geográfico supone el paso, entre las narrativas sobre los orígenes del mundo y del pueblo, al ámbito cultural del rito.

### 3.2 *Sitz in der Literatur*. Entre lo universal y el individuo

Junto al *Gran himno al dios-sol Atón* y el *Cuento de Sinuhé* del Reino Medio<sup>49</sup>, donde el protagonista alcanza un recibimiento positivo entre los siro-palestinos<sup>50</sup>, otro ejemplo significativo de relaciones favorables entre asiáticos y egipcios en el Reino Nuevo es el *Himno a Amón-Ra* esculpido en la estela de Nebra, procedente de Deir el-Medina y datado durante la Dinastía XIX (1350-1200 a.n.e.)<sup>51</sup>. Este texto posee paralelos bíblicos, sobre todo en los *Salmos*, que solamente ilustramos y deben multiplicarse:

Tú eres Amón, Señor del silencioso,  
que acudes al grito del humilde.

Grito hacia ti porque estoy afligido

y tú vienes y me salvas.

Tú que das el aliento a quien está privado de él,

*Si grita el pobre, YHWH lo  
escucha,*

de YHWH incorporando la fe en la creación a la espera del pensamiento soteriológico (véase Dt 26,5ss.; Lv 25,23; Sal 136; 148; 33; Is 40,27-28). En cambio, para la manifestación más antigua de la fe yahvista, la fe en la creación queda *absorbida* en la fe en la salvación como modo soteriológico de entender la obra de la creación (véase Gn 1; Sal 89; 74). Esto difiere de la sabiduría veterotestamentaria, donde la fe en la remuneración se basa en la fe en el creador, no en el Dios de la alianza. La fe se fundamenta aquí en la creación *independiente*, interesada por la economía de Dios en el mundo a través de una voluntad de entender las cosas racionalmente (véase Sal 8; 19; 104; Pr 17,5). G. von Rad, “El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento”, en: *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 129-139.

<sup>49</sup> Papiro de Berlín (B) de la Dinastía XII, hoy en los Museos Estatales de Berlín (3022, [http://www.egyptian-museum-berlin.com/c54.php#q\\_papyr\\_sinuhe\\_2.jpg](http://www.egyptian-museum-berlin.com/c54.php#q_papyr_sinuhe_2.jpg)); el Papiro del Ramesseum (R) de la Dinastía XIII (Papiro de Berlín 10499), en el Museo Británico de Londres (6693, [https://www.britishmuseum.org/collection/object/X\\_6693](https://www.britishmuseum.org/collection/object/X_6693)); y el Óstraco del Museo Ashmolean de Oxford (AOS) de la Dinastía XIX (AN1945.40) adquirido en El Cairo (<https://www.facebook.com/ashmoleanmuseum/photos/a.171131553441/10160007536103442/>). Para la transcripción y traducción véase J. P. Allen, *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom* (Cambridge 2015) 57-154. Traducción al español en J. M. Galán, *Cuatro viajes en la Literatura del Antiguo Egipto* (Madrid 1998) 82-96; y J. López, *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto* (Madrid 2005) 45-56.

<sup>50</sup> Para un pueblo sedentario como el egipcio, la aventura se encuentra en el extranjero, y los asiáticos ejercieron siempre una atracción particular para ellos, convirtiéndose el egipcio en el extranjero en el tema literario favorito para ellos. G. Posener, *Littérature et politique dans l’Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie* (Bibliothèque de l’École des hautes études 307; Honoré Champion, Paris 1956) 90; Galán, *Cuatro viajes*, 72.

<sup>51</sup> Estela de Berlín 20377, la transcripción se encuentra en K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, vol. 3 (Oxford 1980) 653-655. Traducción y comentario en A. von Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (Berlin 1911) 1086-1097, XVI; y B. Gunn, “The religion of the poor in ancient Egypt”: *JEA* 3 (1916) 81-94. Gunn, posiblemente siguiendo a Erman, numera por error la estela en el Museo de Berlín 23077. La numeración correcta es la de Kitchen: 20377.

sálvame, a mí que estoy en la miseria.  
Tú eres Amón, Señor de Tebas,  
que salvas incluso a quien está en el Hades...  
Tú eres el que acudes desde lejos.

*y lo salva de todas sus  
angustias (Sal 34,7)*

...  
Dijo: mientras que el servidor se inclina a mal obrar,  
el Señor se inclina a clemencia.  
El Señor de Tebas no pasa un día entero en cólera.  
Si está en cólera, es por un instante, nada queda de ello.  
La corrección para nosotros se vuelve gracia.  
Amón vuelve con su aliento favorable.  
¡Por tu *ka!* Si tú estás por la clemencia,  
Nosotros no reincidiremos<sup>52</sup>.

*Un instante dura su ira,  
su favor toda una vida  
(Sal 30,6a)*

Así como también en el himno sumerio-acadio *Plegaria a toda divinidad* que encontramos en la biblioteca de Ashurbanipal (668-633 a.n.e.), aunque posiblemente sea de época precedente<sup>53</sup>:

Mi dios misericordioso, vuélvete hacia mí, te lo suplico.  
Mi diosa, beso tus pies, me arrastro sin cesar ante ti.  
Oh dios, seas quien fueres, vuélvete hacia mí, te lo suplico.  
Oh diosa, seas quien fueres, vuélvete hacia mí, te lo suplico.  
Mi señor, vuélvete hacia mí, te lo suplico.  
Diosa, mírame, te lo suplico.  
Dios, seas quien fueres vuélvete hacia mí, te lo suplico.  
Diosa, seas quien fueres, mírame, te lo suplico.  
Así, pues, dios mío, ¿cuándo tu corazón encolerizado se calmará?  
Así, pues, diosa mía, ¿cuándo tu corazón hostil se aplacará?  
Así, pues oh dios, seas quien fueres,  
¿cuándo tu corazón encolerizado se calmará?  
Así, pues oh diosa, seas quien fueres,  
¿cuándo tu corazón hostil se aplacará?  
Los hombres son estúpidos, no saben nada;  
pase lo que pase, ¿qué saben ellos?  
Tanto si obran mal como si obran bien, ellos no saben nada.

*¡Respóndeme, YHWH,  
por tu amor y tu  
bondad,  
por tu inmensa ternura  
vuelve a mí tus ojos  
(Sal 69,17)*

52 A. Barucq, "Himnos y oraciones a los dioses de Egipto", en: Equipo "Cahiers Evangile", *Oraciones del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia I; Verbo Divino, Navarra 1979) 83; véase también J. A. Wilson, "Egyptian Hymns and Prayers", en: J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1969) 380-381.

53 El texto bilingüe publicado por H. C. Rawlinson (ed.), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, vol. 4 (London 1909), X: Bilingual Tablet: Penitential Prayer for Remission of Sins, se puede consultar en línea, <https://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/permanent/library/V92GTB7E/pageimg&pn=8&mode=imagepath>

Mi Señor, no rechaces a tu siervo; yace en un cenagal, tómalo de la mano.	<i>Me hundo en el cieno del abismo</i>
El delito que he cometido, cámbialo en bien; la falta que he cometido, que el viento se la lleve.	<i>y no puedo hacer pie;</i>
Mis pecados son numerosos, quítalos como un vestido.	<i>me he metido en aguas</i>
Mi dios, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>profundas</i>
Mi diosa, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>y me arrastra el oleaje</i>
Oh dios, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	(Sal 69,3)
Oh diosa, seas quien fueres, mis faltas son siete veces siete, perdona mis faltas.	<i>...abre, Señor, mis</i>
Perdona mis faltas, que canto tus alabanzas.	<i>labios,</i>
Que tu corazón, como el corazón de una madre carnal, se aplaque.	<i>y publicará mi boca tu</i>
Como el de una madre carnal, como el de un padre carnal, que se aplaque <sup>54</sup> .	<i>alabanza (Sal 51,17)</i>

Compuesto durante la primera mitad de la Dinastía XII, probablemente antes de que concluya el reinado de Sesostri I (1875 a.n.e.), el *Cuento de Sinuhé* es testigo de la última dinastía del Reino Medio que tendrá el control sobre todo el territorio egipcio hasta la segunda catarata del río Nilo<sup>55</sup>.

Por un lado, las circunstancias históricas, el presunto asesinato de Amenemhat I (1976-1947 a.n.e.) según la *Profección de Neferty*, con una política exterior de hostilidad que lleva a la construcción del *Muro de los Príncipes* contra los amorreos en el este del Delta y el *Camino de Horus* en la franja costera, se revierten con Sesostri I (1956-1911 a.n.e.) y su política de tolerancia y asentamientos caracterizada por la ausencia de cualquier tipo de enfrentamiento<sup>56</sup>.

En efecto, en la situación inicial de la narrativa, encontramos a Sinuhé, “juez y administrador de los dominios del soberano en los países de los asiáticos”, junto a Sesostri, enviado por su padre Amenemhat “para golpear a los países extranjeros”. Allí, en el camino, escucha la noticia de la muerte del monarca y sube a una balsa sin timón. La situación final devuelve a Sinuhé, a través del

54 J.-M. Durand, “Himnos y oraciones a los dioses de Mesopotamia”, en: Equipo “Cahiers Evangile”, *Oraciones del Antiguo Oriente*, 19-20; véase también S. N. Kramer, “Sumerian Petition”, en: Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 391-392.

55 Con la Dinastía XIII inicia el II Período Intermedio en Egipto. Estamos, prácticamente, con la Dinastía XI en medio, a caballo entre el I y II Período Intermedio. Véase una línea de periodización en *Pharaoh.se*, <https://pharaoh.se/dynasties>

56 Posener, *Littérature et politique*, 104-115.

*Camino de Horus* y una barca, izando vela en presencia de Sesostris como asiático<sup>57</sup>.

Nótese que, así como la literatura sapiencial bíblica se vale del “temor del Señor” como principio de articulación entre la teología de la creación y de la alianza, Sinuhé, junto al motivo ignoto que pone en marcha la huida del protagonista, reiteradamente hace referencia al “temor” (*snḏ*) que sufre nuestro personaje por Sesostris (B260; B44 *snḏ.f*; B212 *snḏ.k*)<sup>58</sup>. Con ello, en la historia de la literatura del antiguo Egipto, el relato presenta una doble figura liminal identitaria: la personal de Sinuhé, un egipcio figurado como asiático; y del monarca, más humano y accesible, como “maestro de sabiduría”<sup>59</sup>.

El *Salmo* 104 es reconocido como uno de los poemas más bellos en la Biblia; el más citado en los *Manuscritos del Mar Muerto* junto al Sal 119 (11QPs<sup>a</sup> 26,9-15; 1QH I,10-11 y VI,15-17), y con el que Santo Tomás de Aquino inaugura su docencia vislumbrando en sus montes la Escritura como base del discurso teológico que inicia<sup>60</sup>. Sin embargo, ni el estudio sincrónico comparativo, ni su estructura son cuestiones resueltas<sup>61</sup>. Queda abierto a nivel interpretativo: la ausencia de referencia a la soteriología; el tono doxológico dado a la muerte al interno del poema; la desaparición del reposo en el acto creativo; la visión plástica o antropomorfismos divinos de los salmos creacionales; etc.

Ahora bien, es sobre la ideología del rey, hijo de Dios y su representante en la tierra, tomada del modelo de las naciones circundantes, que la tradición sapiencial bíblica puede pasar del “Dios salvador de Israel” al “Dios creador de todos los pueblos”. Y es con el principio guía del “temor del Señor” (יראת יהוה) o “temer a Dios” (את-האלהים ירא), que los *Salmos* y el lenguaje sapiencial en la

57 Sinuhé, devuelto a la vida por extranjeros, debe renacer como egipcio, en lo interno y externo: “Una vez fuera de territorio egipcio, Sinuhé se desvanece, y cuando creía que llegaba su final, le rescatan unos nómadas. La narración experimenta un vuelco ideológico: el protagonista estaba perdido en Egipto y es devuelto a la vida por unos extranjeros no muy apreciados por los egipcios. [...] En Egipto, su carácter es incluso negativo... en el Alto Retenu... la personalidad de Sinuhé resplandece. [...] ¿Cómo es que Sinuhé no se arregló antes de su entrevista con el rey?... Mediante su aseo, Sinuhé renace como egipcio... Sesostris es quien le devuelve la vida y le civiliza, reintegrándolo en el grupo social al que perteneció en un principio”. Galán, *Cuatro viajes*, 104, 197, 122-123.

58 En Israel el desarrollo de la responsabilidad personal se da en el marco de la reflexión sapiencial que se vale del “temor del Señor” (יראת יהוה) o “temer a Dios” (את-האלהים ירא) como clave hermenéutica. Véase L. Alonso Schökel, “¿Temer o respetar a Dios?": *CuBi* 33 (1976) 21-28.

59 Posener, *Littérature et politique*, 94-97.

60 En la lectura inaugural pronunciada por Santo Tomás en el segundo día de su promoción como maestro de Teología (París, 1256): “Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra” (Vg. 103,13), <http://ordo-praedicatorum.blogspot.com/2015/11/breve-principio-de-la-teologia.html>

61 Para las distintas propuestas de estructuración, véase en línea C. J. Labuschagne, “Psalm 104. Logotechnical Analysis”, [www.labuschagne.nl/ps104.pdf](http://www.labuschagne.nl/ps104.pdf)



Biblia hebrea unen la actividad creadora (ברא) y liberadora de Dios a la acción humana de “generar” (צר), “hacer” (עשה), “comprar” o “adquirir” (קנה)<sup>62</sup>.

Por otro lado, y en oposición a las posturas colonialistas y nacionalistas de las que partimos, es este contexto de apertura, con la política de asentamientos impulsada por Sesostri I, lo que permitirá la creación del segundo sistema de escritura en Egipto, el protosinaítico. A semejanza de los escribas marginales de Ugarit, siguiendo la propuesta de Goldwasser, los responsables también fueron marginales –iletrados– y tuvieron como fin poner por escrito, en su propia lengua, la adoración a sus dioses<sup>63</sup>.

Pero, el giro estratégico de apertura en la política exterior egipcia conlleva, paradójicamente, la identificación y reflexión sobre el propio individuo, que es el gran interrogante en el *Cuento de Sinuhé*: ¿Quién fue el responsable de que Sinuhé huyera de Egipto? Un fenómeno que en Israel se ve impulsado por la tradición sapiencial (el libro de *Job* como paradigma), dando quiebre a la doctrina de la retribución y en los inicios de la configuración del monoteísmo. Nos encontramos, otra vez, en torno al siglo VI a.n.e.<sup>64</sup>, ocho siglos después de que, en Egipto, a partir del período de Amarna, productor del *Gran himno al dios-sol Atón*, la responsabilidad personal comience a deslindar la religiosidad popular del monarca<sup>65</sup>.

Así, por una parte, vemos a Sinuhé volviendo de las tierras de Retenu con sus nuevos dioses: “Montu, Amón, Sebek-Ra, Horus, Hathor, Atum con su Enéada, Sopdu, Neferbau, Semsru, Horus del Este, la señora de Imhet [la asamblea divina que está sobre las aguas], Min-Horus [quien mora en medio de los desiertos], Ureret [la señora de Punt], Nut, Haroeris-Ra y todos los dioses de Ta-meri [la tierra amada: Egipto] y de las islas de la gran verde [el mar]” (B204-238)<sup>66</sup>. Como también, por otra parte, ya en época ramésida, en el poblado de Deir el-Medina, donde ubicamos el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, veremos que el matiz guerrero originario de divinidades semitas, igualmente foráneas, como Reshpu, Kadesh, Anat y Astarté, queda asociado a la realeza hasta alcanzar

62 A. Niccacci, “La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali”, en: M. V. Fabbri – M. Tábet (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia* (Roma 2009) 77-118; “La lode del Creatore. L'inno egiziano di Aton e la tradizione biblica”, en: Z. I. Herman (ed.), *Diaconus Verbi Marijan Jerko Fucak 1932-1992* (Zagreb 1995) 137-159.

63 Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery”, 267-268, 289-291.

64 M. Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel* (Barcelona 2005) 241-253.

65 J. Assmann, *Egipto. Historia de un sentido* (Madrid 2005).

66 López, *Cuentos y fábulas*, 52-53.

caracterizaciones eminentemente protectoras y benefactoras en el ámbito privado<sup>67</sup>, vinculadas a la vida y circunstancias cotidianas<sup>68</sup>.

## 4. DE LA FORMA DEL TEXTO A LA FORMA DEL INDIVIDUO A PARTIR DEL VALOR PERFORMATIVO DE LA PALABRA

### 4.1 Los escribas rituales

Si del contexto (*Sitz im Leben* y *Sitz in der Literatur*), con el que podemos justificar los mismos fenómenos en la historia de estos pueblos, aunque en distinto espacio y tiempo, volvemos a la forma del texto, en Lv 16,2-28 encontramos la inclusión de los pueblos (עַם) junto a los hijos de Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), un fenómeno que Seth Sanders atribuye a los “escribas rituales” de Ugarit en el surgimiento de la literatura dirigida al lector: “These rituals’ writers gave them the potential to address a different kind of reader, members of a reading public who might never attend the ceremony or even meet face-to-face”<sup>69</sup>.

Dejando de lado las narrativas cosmogónicas (Gn 1–11), la *Historia de José* (Gn 37–50) se presenta como un “texto puente” en la *Torah*, entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15). Esta posición estratégica de la narrativa en la redacción final permite resignificar las ambigüedades presentes en la historia, que están ahí para llamar la atención del lector y así lograr su incorporación personal en el texto<sup>70</sup>.

Si volvemos a los relatos de expiación universal, vemos que el *Ritual para la unidad de las naciones*, con un rico contexto arqueológico, no sobrevive a la muerte de Ugarit; mientras que Lv 16,2-28, sin ningún tipo de marco, no sólo subsiste hasta el día de hoy en la Biblia hebrea, sino que ha sido colocado, estratégicamente, en medio del libro que ocupa, a su vez, el lugar central en la *Torah*<sup>71</sup>. Del mismo modo, vemos que Gn 11,1-9 corta las genealogías de los

67 De igual modo, en Mesopotamia, el vencedor de las fuerzas del desorden, Marduk, será el guerrero que dará cuenta de los enemigos del rey y la ciudad; pero, y a diferencia del dios nacional asirio Aššur, entre los suyos perderá ese carácter belicoso y pasará a ser, ante todo, un dios misericordioso. Lara Peinado – García Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, 39-41.

68 G. Menéndez Gómez, “Población extranjera en Deir el-Medina: Documentos y problemas de identificación (D. XVIII-XIX)”: *AuOr* 27 (2009) 153-170.

69 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 54.

70 A. N. Salvador, “El ‘texto puente’ de la Historia de José en la literatura bíblica como ‘rito de paso’”: *RFL* 48/2 (2022) 1-23.

71 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 52-53. Libro heterogéneo, formado por diferentes instrucciones divinas unidas redaccionalmente por fórmulas introductorias, atendiendo a los elementos formales y temáticos dominantes se suelen distinguir seis secciones: 1) Lv 1–7, ley de los sacrificios y ofrendas; 2) Lv 8–10,

descendientes de Noé tras el diluvio, “la tabla de las naciones”, de Cam y Jafet (Gn 10,1-32) de la de Sem (Gn 11,10-26)<sup>72</sup>. Con lo cual, el relato adquiere, formalmente, al igual que la *Historia de José* o Lv 16,2-28, una función propia.

Historia patriarcal (Gn 12–36) → שם	Historia de José (Gn 37–50)	Salida de Egipto (Ex 1–15) → בני ישראל + שמות
Genealogías de Cam y Jafet (Gn 10,1-32)	Babel (Gn 11,1-9) → שם	Genealogía de Sem (Gn 11,10-26)
Génesis–Éxodo	Día de la expiación (Lv 16,2-28) → שם + בני ישראל	Números–Deuteronomio
Narrativas cosmogónicas (Gn 1–11) → שם	Historia patriarcal (Gn 12–36) → שם	Salida de Egipto (Ex 1–15) → בני ישראל + שמות

Retrotrayéndonos, ahora, a Egipto, la centralidad material del texto en el espacio la volvemos a encontrar en el uso de las formas verbales del *Gran himno al dios-sol Atón*. Contrariamente a la gramática egipcia en general, caracterizada por oraciones no-verbales, el himno se distingue por la predicación verbal y pseudoverbal de formas imperfectivas o progresivas. Con esto, no sólo se imprime al texto un gran dinamismo, sino que se marca una doctrina centrada en el presente general del “aquí, ahora y siempre”<sup>73</sup>. Ni los hechos pasados (narración, episodios míticos) o futuros (profecía, exhortación) desempeñan un papel significativo, sino que el énfasis está puesto en la contemplación y exaltación presente y perenne de la divinidad, de su ciclo diario y creacional<sup>74</sup>. Y es sobre

consagración sacerdotal y primeros sacrificios; 3) Lv 11–15, ley de pureza ritual; 4) Lv 16 en el centro, el día de la expiación; 5) Lv 17–26, ley de santidad; 6) Lv 27, ley sobre los votos. Véase F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a; Verbo Divino, Estella 2003) 213-214.

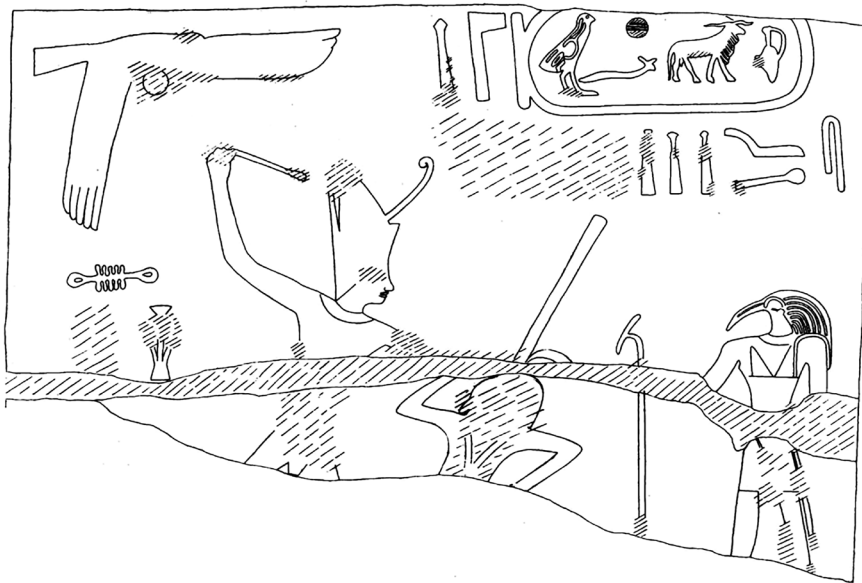
<sup>72</sup> No así el paralelo que se encuentra en el primer libro de *Crónicas* (1,5-23). Con un total de 70 nombres, que corresponden a los 70 dioses de un panteón semejante al de Ugarit, al Norte queda la descendencia de Jafet (14); al Sur la de Cam (28); y al Este la de Sem (28). Para el estudio comparativo entre dichas genealogías véase E. Lipiński, “Les Japhétites selon Gen 10, 2-4 et 1 Chr 1, 5-7”: *ZAH* 3/1 (1990) 40-53; “Les Chamites selon Gen 10, 6-20 et 1 Chr 1, 8-16”: *ZAH* 5 (1992) 135-162; “Les Sémites selon Gen 10, 21-30 et 1 Chr 1, 17-23”: *ZAH* 6/2 (1993) 193-215.

<sup>73</sup> Un fenómeno similar se encuentra en la comparación realizada entre los *Cuentos maravillosos del Papiro Westcar* con la revelación del nombre divino (Ex 3,14a) y el cruce del mar (Ex 15,1-18) en la Biblia a partir de la inclusión de los tres ejes temporales pasado-presente-futuro dentro del relato. Se trata de un recurso para construir una omnitemporalidad en textos paradigmáticos con el fin de alcanzar la actualidad ausente del lector contemporáneo que queda, de este modo, envuelto en la misma trama. Véase A. N. Salvador, “El Cruce del Mar en la Biblia Hebrea y los cambios de paradigma científicos actuales. Filología y Arqueología bíblica en diálogo”: *Astarté* 5 (2022) 103-123.

<sup>74</sup> Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”.

esta misma formalidad que el himno señala la distinción de la unicidad divina con una oración de predicado adjetival de existencia, “dios único, fuera del cual no hay otro” (*nṯr wʿ nn ky ḥr-ḥw.f*, Columna 8), en oposición a tres oraciones de predicado pseudoverbal de estativo, para hacer referencia a la diversidad creada: “igualmente, sus pieles están diferenciadas (también), porque tú diferencias a los pueblos (extranjeros)” (*m.ṁt̄t̄ ḥnmw.sn stn.w stny.k ḥ3swt*, Columna 9)<sup>75</sup>.

Esto supone una resignificación de la alteridad: “el ‘otro’ ya no se conceptualiza en términos culturales como enemigo, símbolo del caos, cuyo único destino posible es la aniquilación por parte del faraón, campeón del orden (motivo iconográfico de la ‘masacre del enemigo’), sino como una criatura más de la creación”<sup>76</sup>.



Estela de Maghārah 7. La masacre del enemigo frente a Thot. Reinado de Kheops (Dinastía IV)<sup>77</sup>

El mismo fenómeno que descubrimos plasmado en Amarna con el texto, lo vemos materializado en las representaciones del Sinaí durante el Reino Medio, cuando tiene origen el alfabeto. Allí, la omnipresente escena de la masacre del enemigo, que vemos a lo largo de toda la historia y territorio egipcio, será

75 Cervelló Autuori, 160-161.

76 Cervelló Autuori, 161.

77 A. H. Gardiner – Th. E. Peet, *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1 (Excavation Memoir 36; Egypt Exploration Society, London 1917), plano III.

reelaborada excluyendo la presencia de la divinidad<sup>78</sup>, hasta que, finalmente, se mutará por la representación de la entrega ritual de panes de turquesa como ofrendas votivas que el rey consagra a la diosa Hathor<sup>79</sup>.



Serâbîṭ el-Khâdim 132. Entrega ritual de panes de turquesa a Hathor. Reinado de Amenemmes III (Dinastía XII)<sup>80</sup>

En Serabit el-Khadim, en el contexto divino-humano que se crea en contacto con los minerales, “los otros” no pertenecen al caos o desorden de  $\text{𓆎} \text{𓆏}$ , *izf.t*, sino que también forman parte de la  $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆑}$ , *m3.t*<sup>81</sup>. De modo que el orden ya no se obtiene golpeando al enemigo, sino a través de la sumisión, en forma conjunta, a la Diosa. Y más tarde, en Deir el-Medina, durante el Reino Nuevo, en el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, identificamos en la forma del texto el mismo principio de organización concéntrica propiamente semítico<sup>82</sup>:

78 Véase de la Dinastía III, Tosorthoros (Magharah 1a, plano I) y Sanakht (Magharah 2, plano I); de la Dinastía IV, Senofru (Magharah 5, plano II y Magharah 6, plano IV); de la Dinastía V, Sahure (Magharah 8, plano V) y Neuserre-Ini (Magharah 10, plano VI) en Gardiner – Peet. Para el sentido primigenio de dicha representación, que es el sacrificio del aspecto maléfico que posee el rey en sí mismo, véase J. Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano* (AuOr. Supplementa 13; Ausa, Sabadell – Barcelona 1996) 207.

79 M. E. Muñoz Fernández, “El papel de la diosa Hathor y la explotación de la turquesa del Sinaí”: *Minus* 11 (2003) 65-77.

80 Gardiner – Peet, *The Inscriptions of Sinai*, plano XL.

81 Th. Hikade, “Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula”: *AWE* 6 (2007) 1-22.

82 Gunn, “The religion of the poor”, 85; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2 (Los Ángeles 1973) 202.

Columna II		Columna IV	
<i>s3w.ỉ tn r.f</i>	¡Protéjense de él!	<i>sđđỉ sw n...</i>	Anúncienlo a...
<i>whm sw n...</i>	Repetidlo al...	<i>whm sw n...</i>	Repetidlo al...
<i>sđd.ỉ sw n...</i>	Anúncienlo a...	<i>s3w.ỉ tn r.f</i>	¡Protéjense de él! <sup>83</sup>

#### 4.2 Los escribas de las formas (*zš-ka*) marginadas (*kdm*)

Ahora bien, junto a la universalidad que encontramos en textos vinculados temáticamente a la diferenciación de lenguas, hallamos la autoría de personajes marginales. Como es posible distinguir el origen de la escritura en Egipto y Mesopotamia por su finalidad, religiosa una, administrativa la otra<sup>84</sup>, en ambos casos se reconoce una identidad liminal vinculada a la creación material de las letras<sup>85</sup>. Esta caracterización se puede presumir registrada en una tradición que, partiendo de la universalidad de los pueblos, alcanza la reflexión sobre los humildes y olvidados, socialmente marginados (*Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra).

Los mismos “escribas rituales” de Ugarit, que reconocemos en el libro del *Levítico*, capaces de incorporar los lectores al texto haciéndolos sujetos literarios de la historia<sup>86</sup>, podemos detectarlos en otros pasajes del texto bíblico: “Y no solamente con vosotros hago hoy esta alianza y este juramente, sino que la hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de YHWH nuestro Dios, como con quien no está hoy aquí con nosotros” (Dt 29,13-14). Pero, en Egipto, el lugar que en la oralidad ocupan los sacerdotes que utilizan esos materiales para desarrollar rituales, lo cubren más tarde unos textos que, una vez cerrada la tumba o ataúd, jamás serán leídos<sup>87</sup>. Sin embargo, es en ese momento cuando estos textos cumplen su misión regenerativa sobre el difunto. Se trata, por tanto, de un *corpus*

83 “Hütet euch vor ihm! / erzählt es Sohn und Tochter / und Großen und Kleinen; / saget es Generation und Generation, / die noch nicht entstanden sind. // Saget es den Fischen, die in dem Wasser sind, / und den Vögeln an dem Himmel, / erzählt es dem, der es weiß / und dem, der es nicht weiß: / Hütet euch vor ihm!” H. Grapow, “Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Leier”: ZAS 79 (1954) 19. Sobre la autocomplacencia y autosuficiencia que ostentan los textos religiosos egipcios, debido a la eficacia que posee la palabra, que validaría incluso el engaño a los propios dioses, en oposición a lo que se encuentra en los Salmos bíblicos y mesopotámico (*Plegaria a toda divinidad*) focalizados en los humildes y olvidados, véase Gunn, “The religion of the poor”, 82.

84 Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura”.


85 Goldwasser, “The Advantage of Cultural Periphery”.

86 Sanders, “What Was the Alphabet for?”, 54.

87 La escritura, como voz artificial se evidencia en la fórmula con la que comienza cada columna: *đd-mdw*, “una recitación”. Véase A. J. Morales Rondán, “Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio”: *ISIMU* 18-19 (2016) 218.

que no obedece a las reglas del discurso literario, sino a la naturaleza performativa funcional del rito que busca “progresar de lo terrenal a lo divino para ofrecer potencia mágica al difunto”<sup>88</sup>.

La intencionalidad religiosa que está en la base de la escritura jeroglífica y protosinaítica en Egipto (forma de los signos), se equipara al trabajo redaccional de los escribas rituales del cuneiforme de Ugarit (forma del texto). Pero, como ya hemos señalado, los textos de expiación universal ugaríticos no sobreviven la destrucción de ese lugar físico concreto, cosa que sí hacen los textos bíblicos paralelos que ponen como centro de la *Torah* el rito<sup>89</sup>. Es la misma permanencia de los textos como discurso, que permite a los jeroglíficos traer a la vida al difunto, la que hace posible que la narrativa bíblica introduzca a los vivos en el escrito. De este modo, Israel construye un texto que, sin poder volver a esta vida a un muerto, tiene la eficacia de leer a los vivos; un fenómeno que, en efecto, ha permitido la supervivencia del pueblo hebreo<sup>90</sup>.

Vinculado a los escribas rituales marginales, en el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra, el protagonista es calificado como , *zš-ḳd*, “escriba de las formas”<sup>91</sup>. Esta titulación incluye la misma raíz que encontramos en el *Gran himno al dios-sol Atón* de Amarna, y ha llevado a plantear, incluso, el hecho de que la práctica de una lengua determinada se corresponda con una disposición del órgano material (*ns* y *wḥm*) en la boca<sup>92</sup>: “Las lenguas [*ns.w*, de los seres humanos] están diversificadas en las palabras, su forma [*ḳd.sn*, rasgos físicos]...” (Columna 8)<sup>93</sup>. Se trata de un epíteto que veremos también en la *Estela de Didia*, dibujante jefe de Amón durante el reinado de Seti I (1295-1186 a.n.e.) en Abidos, calificando a una familia de siro-palestinos<sup>94</sup>.

El título *zš-ḳd*, traducido originalmente como “dibujante de esquemas o líneas” (*butline draughtsman*), parece hacer alusión a quienes eran responsables de iniciar el proceso de pintura, tras la labor de los yeseros (*ḳḏī.w*). Siguiendo la

88 En oposición a la escuela de Mircea Eliade, para la cual la función ritual no es más que una recreación del mito, Antonio Morales distingue el mito como correspondencia entre la realidad y la esfera de lo divino, del rito que busca progresar de lo terrenal a lo divino. Véase A. J. Morales Rondán, “El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado”: *Ilu* 20 (2015) 143.

89 Sobre los escribas egipcios y el *Sofer Stam* del *TaNaK* hebreo, véase A. N. Salvador, “La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto”: *Helmántica* 73/207 (2022) 239-270.

90 G. Steiner, “Our Homeland, the Text”: *Salmagundi* 66 (1985) 23.

91 Kitchen, *Rameside Inscriptions*, vol. 3, 654,6.

92 Sauneron, “La différenciation des langues”, 40.

93 Cervelló Autuori, “De cómo la gramática vehicula la doctrina”, 160.

94 Hoy en el Museo de Louvre C 50 (Cairo CG 42122), <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010022872>. Véase la transcripción en K. A. Kitchen, *Rameside Inscriptions. Translated & Annotated*, vol. 1 (Oxford 1975) 329.

distinción egipcia entre forma “exterior” (*kd*) e “interior” (*hnu*), no necesariamente visible, se lo ha interpretado como “escribas de las formas”<sup>95</sup>. Por lo general, alfabetizados, su dominio no se limitaba a la pintura, sino que también eran capaces de dejar una huella escrita o incluso literaria<sup>96</sup>. Sistemáticamente afiliados a una institución administrativa religiosa, su labor, realizada en breves períodos temporales, en comparación al tiempo necesario para completar el proceso de construcción de una tumba, pone de manifiesto que la decoración del recinto mortuorio era una actividad secundaria para ellos. Debido al proceso empleado, a partir de la copia de viejos modelos, se deduce que lo que queda plasmado es la identidad cultural, no la del individuo<sup>97</sup>.

El lexema *kd*, incluido en la titulación, y que refiere a la misma forma de los textos y letras que en nuestro análisis vamos señalando, posee la peculiaridad de mantener una relación con *kd̄m*. Con un presunto origen en las lenguas semíticas<sup>98</sup>, el término está presente a lo largo de toda la historia, materiales y geografía del antiguo Egipto. En los textos responsables de la regeneración del monarca (*Textos de las pirámides*)<sup>99</sup> aparece identificado con la región de Buto<sup>100</sup>; lo mismo que en las tumbas tebanas de la elite, la “gente de *kd̄*”<sup>101</sup> sería la

95 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, III, 475.6–476.15; V, 75.3–77.1.


96 D. Laboury – H. Tavler, “In search of Painters in the Theban Necropolis of the 18th Dynasty. Prolegomena to an analysis of pictorial practices in the tomb of Amenemope (TT 29)”, en: V. Angenot – F. Tiradritti (eds.), *Artists and Colour in ancient Egypt. Proceedings of the colloquium held in Montepulciano 2008* (Studi Poliziani di Egittologia 1; Missione Archeologica Italiana a Luxor, Montepulciano 2016) 62 n.22.

97 D. Laboury, “Tracking Ancient Egyptian Artists, a Problem of Methodology. The Case of the Painters of Private Tombs in the Theban Necropolis during the Eighteenth Dynasty”, en: K. A. Kóthay (ed.), *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art. Proceedings of the International Conference held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 13-15 May 2010* (Budapest 2012) 199-208.

98 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 82.2. Lo encontramos en el acadio *qdmu*, cananeo *aqdamātum*, ugarítico *qdm̄y*, fenicio *qdm*, púnico *qdm̄t*, árabe *qdm̄/qdm̄l/qidam*, etíope *qdma*, arameo y hebreo *qdm*, siríaco *qdm̄mā*, mandeo *qadamta/qadumia*, samaritano *qedm̄/qedm̄*. T. Kronholm, “*qdm̄, qeḏem*”, en: G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Michigan – Cambridge 2003) 505-511.

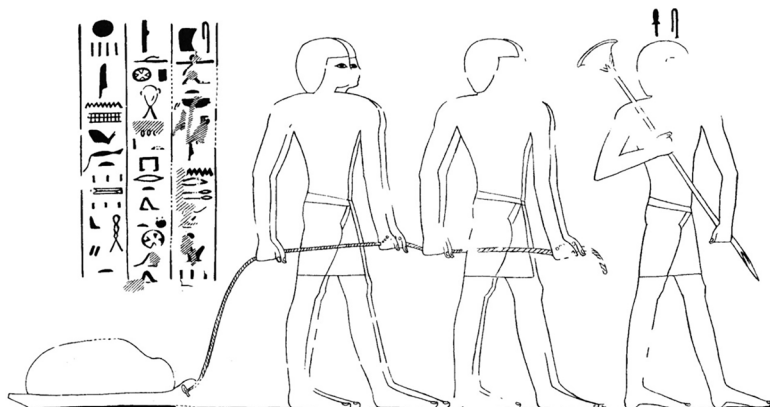
99 Una síntesis acerca de las ideas sobre la muerte y el Más Allá, donde el muerto, superado el Juicio ante Osiris, pasa a ser un dios e inicia una vida nueva superior, unidas a la antropología e imagen de los dioses egipcios, que también mueren, con abundante bibliografía, véase en E. Homung, *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (Pliegos de Oriente 1; Trotta, Madrid 2000) §§31–33; para los textos mortuorios (*Textos de las Pirámides, Textos de los Ataúdes, Libro de la Salida al Día*) §36. Una obra de referencia es J. Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (Ithaca – London 2005); véase, especialmente, la comparación entre las creencias al respecto del antiguo Egipto, judaísmo, cristianismo e islam, 414-417. Sobre la realeza africana que, a diferencia de Mesopotamia y Occidente, es divina, véase Cervelló Autuori, *Egipto y África*.

100 A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica. Text*, vol. 1 (Oxford 1968) 134\*.

101 , in *rm̄.t kd̄* en las Tumbas Tebanas (TT) 82, 112 y 224. Véase también en el texto bíblico a los קדמ̄ בני (Gn 29,1; Jc 6,3.33; 7,12; 8,10; 1 R 5,10; Job 1,3; Is 11,14; Jr 49,28; Ez 25,4.10) traducidos por la Septuaginta de Alejandría como τὸὺς υἱοὺς Κεδεμ̄; o bien, οἱ υἱοὶ ἀνατολῶν. Se presume, por tanto, la existencia de una región en el Levante Meridional durante el segundo milenio a.n.e. que llevaría también ese nombre. A. Knapp, “The Dispute over the Land of Qedem at the Onset of the Aram-Israel Conflict: A Reanalysis of Lines 3-4 of the Tel Dan Inscription”: *JNES* 73/1 (2014) 113.



responsable de ayudar en la etapa liminal al cortejo fúnebre arrastrando el *k3* del difunto en el *tkn.w*<sup>102</sup>. La misma función “liminal” a la que hicimos referencia en el cuento de Sinuhé, que localizamos, asimismo, en *ḳdm*<sup>103</sup>.



La “gente de *ḳd*” (𓂏𓂐, parte superior de la columna central) arrastrando el *k3* del difunto en el *tkn.w* (TT 82). Reinado de Tutmosis III (Dinastía XVIII)<sup>104</sup>.

102 G. West, *The Tekenu and Ancient Egyptian Funerary Ritual* (Archaeopress Egyptology 23; Archaeopress Publishing Ltd, Oxford 2019). El término es definido como colectivo, *tkn.w* 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓, “vecinos”, u objeto de culto, *tkn.w* 𓂏𓂐𓂑𓂒, “¿esfinge?”. Su raíz 𓂏𓂐, *tkn*, incluye, en efecto, el movimiento (𓂏, D54) y la vecindad: “estar cerca”. Véase R. O. Faulkner – B. Jegerović, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Modernized by Boris Jegerović* (Oxford 2017) 371; Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 333-10–335.15.

103 El término aparece en la situación inicial (B29 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓; R53 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓), cuando, tras la muerte del rey, Sinuhé abandona Egipto y encuentra al príncipe amorreo Amuneshi (preposición 𓂏); y la cuarta parte (B182 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓 y B219 𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓), en el decreto real que pide el retorno de Sinuhé a Egipto y su respuesta (preposición 𓂏). Sinuhé describe su viaje “desde Biblos hacia *ḳdm*” (B29, R53) y se lo representa “partiendo de *ḳdm* a Retenu” (B182), cuyo gobernante, “Meri de *ḳdm*” (B218), Sinuhé señala obedece a Egipto.

104 N. Davies – A. Gardiner, *The tomb of Amenemhêt (No. 82)* (The Theban Tombs Series; Egypt Exploration Society, London 1915), plano XII. La tumba de Amenemhat, única de la tríada que tenemos con representación, puede visitarse en línea en *OsirisNet*: [https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82\\_01.htm](https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82_01.htm). Para la peregrinación a Abidos en el muro oeste, véase [https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82\\_03.htm](https://osirisnet.net/tombes/nobles/amenemhat82/amenemhat82_03.htm) Para las tres inscripciones (TT 82, 112 y 224) y propuestas de traducción, véase West, *The Tekenu*, 167-168.

Se lo localice dentro (región de Buto en el delta del Nilo) o fuera de la tierra de Egipto (Alto Líbano)<sup>105</sup>, *ḳdm* posee un vínculo estrecho con lo liminal (frontera); la materia (forma); y la identidad, cultural o del individuo: la regeneración en el Más Allá o el proceso de integración en este mundo.

Efectivamente, por un lado, la región de Buto en el Bajo Egipto, con el wadi el-Natrum, se corresponde con El-Kab, vecino a Hieracópolis en el Alto Egipto, por la producción del natrón (*ntrī*, *bd*, o *ḥzmn*) –representado por el estandarte de la divinidad (𓆎, R8, *ntr*) y la bolsa que lo contiene (𓆏, V33)–, vinculado a la purificación (𓆑, R9). Ambas localidades, sin ser una frontera efectiva, señalan los extremos más fértiles y habitables de la tierra, fenómeno que las habría convertido, sin haber sido nunca centros militares ni administrativos relevantes, en lugares sagrados de peregrinación, representativos del Bajo y Alto Egipto<sup>106</sup>. Y esto mismo justificaría que, en época ptolemaica, el templo dedicado a Horus en Dendera pueda asociar las divinidades de ambos sitios: Selkis de Qedem y Nejbet de El-Kab<sup>107</sup>.

Pero también, por otro lado, en el mismo templo de Dendera, a partir de la variación fonética que a lo largo de la historia sufrirá el egipcio<sup>108</sup>, encontramos 𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏, *ktm.t*, “oro”<sup>109</sup>, con la grafémica que originariamente se observa para


105 Nótese la disparidad en los determinativos: el cruce dentro de la muralla (𓆏, O49) en los textos mortuorios y las colinas esteparias (𓆏, N25) en los literarios (Sinuhé y listas de Karnak). Sin embargo, no se puede absolutizar el uso de uno u otro signo para señalar una posición geográfica determinada. Véase J. Cooper, *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom* (Probleme der Ägyptologie 39; Brill, Leiden – The Netherlands 2020). Un elenco con las distintas grafías de *ḳdm* se puede ver en A.-L. Mourad, “Remarks on Sinuhe’s Qedem and Yaa”: *GM* 238 (2013) 69-84.

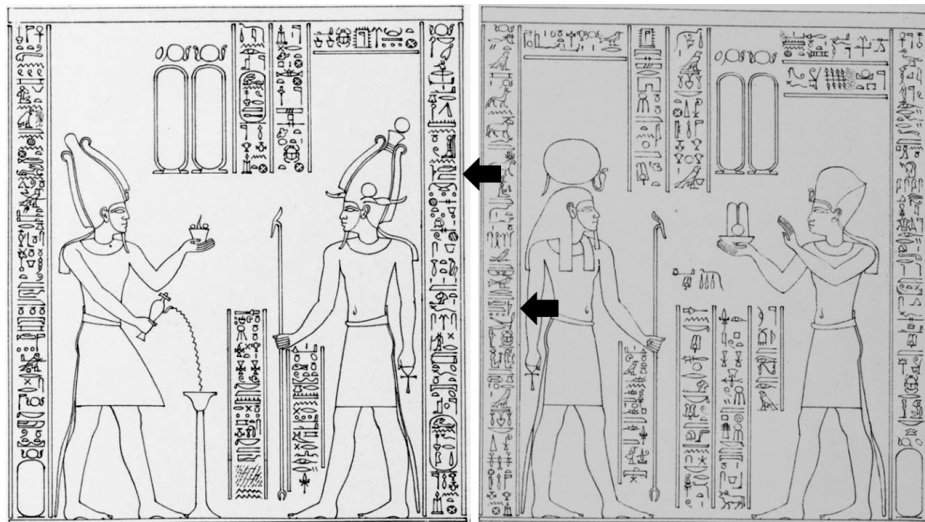
106 J. A. Wilson, “Buto and Hierakompolis in the geography of Egypt”: *JNES* 14/4 (1955) 231-236; N. Wyatt, “Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious thought”, en: K. Bergerhof – M. Dietrich – O. Loretz (eds.), *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* (Ugarit – Forschungen 19; Neukirchener Verlag – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon – Bercker Kevelaer 1987) 375-389.

107 S. Clarke, “El-Kâb and Its Temples”: *JEA* 8 (1922) 16-40.


108 A lo largo de la historia de la lengua egipcia uno de los cambios más importantes en el ámbito del consonantismo afecta a las oclusivas-africadas dentales y palatales. Las africadas palatales /c/ y /j/ tienden a despalatalizarse y coincidir con las correspondientes oclusivas dentales /t/ y /d/. En principio, las grafías con 𓆑 y 𓆏 conservarían las formas originales, mientras que las grafías con 𓆑 y 𓆏 evocarían lo que realmente se pronunciaba. Entre el Reino Medio y Nuevo las sonoras /d/ y /j/ confluyen con las correspondientes sordas /t/ y /c/. De manera que los signos 𓆑, 𓆏, 𓆑 y 𓆏, que anotan originalmente cuatro fonemas (/d/, /j/, /t/ y /c/), aunque se mantengan en la grafía de las palabras, tienden a hacerse intercambiables por parejas: 𓆑/𓆑 y 𓆏/𓆏, hasta que, en última instancia, todos ellos puedan ser empleados como variantes gráficas del fonema /t/. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura*, 306.


109 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 145.6-13.

*kdm* en los *Textos de las pirámides*: <sup>110</sup>. El fonema propio del afroasiático velar /k/ se ha cambiado por el uvular oclusivo sordo /q/; lo mismo que se han intercambiado las dentales, sorda /t/ por sonora /d/<sup>111</sup>. Idéntica transposición fonética (*kdm* > *ktm*) que hallamos en el hebreo bíblico (קדם < כתם)<sup>112</sup>.



Templo de Horus en Dendera. Criptas 2 y 8, entresolio<sup>113</sup>

110 É. Chassinat, *Le Temple de Dendara*, vol. 5 (Le Caire 2004) 73. En la Cripta 2u, : “u. Le roi prend le titre de fils du Nil, et fait devant Osiris Ounnophris, l’offrande du feu et de l’eau. v. Le roi comme souverain de l’Arabie. Il offre l’encens. w. Offrande du vin. Hathor est ici la maîtresse du vin et de l’ébriété. On se rappellera la part que les fêtes orgiaques prennent parmi les solennités célébrées dans le temple. y. Le roi offre des pains, des fleurs, des liquides. Il se présente devant Hathor comme fils du taureau *Ma-ur* (?), symbole de fécondité. Hathor est la déesse qui emplit le ciel et la terre de ses bienfaits. Tout ce que le roi lui offre, elle le promet au roi

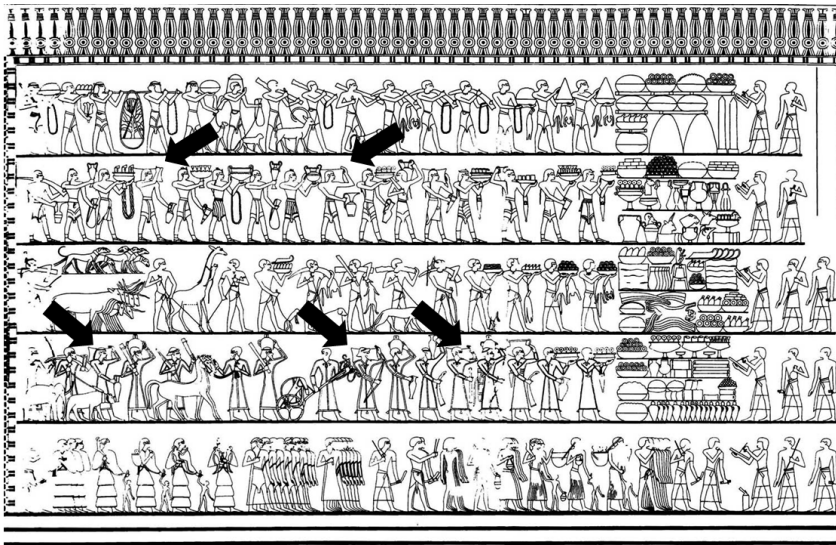
pour en emplir son palais”. En la Cripta 8b, : “a. Le roi est fils aîné de Phtah. Il offre la couronne d’or à *Sem*. Hathor promet la contrée de *Heh* qui produit l’or et toutes les montagnes avec les pierres précieuses qu’elles contiennent. b. Offrande de la couronne *Ten*, qui paraît être une cérémonie que le rite oblige à célébrer le 15 du mois. L’œil droit du roi, conformément à la promesse faite par la déesse, verra le jour, et l’œil gauche la nuit. c. Sacrifice d’animaux typhoniens. Le roi offre les oiseaux qu’il a pris dans le filet. Il officie comme fils de Tanen. d. Le roi est fils de Ra. Il a jeté sur le feu les membres choisis des victimes et fait son offrande à la déesse. La déesse est celle qui brille chaque matin à l’horizon. Elle est ainsi la planète Vénus. Elle promet au roi la mort de ses ennemis” A. Mariette-Bey, *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 4 (Paris – Caire 1875) 30-31, 261.

111 Cervelló Autuori, *Escripturas, lengua y cultura*, 296, 301.

112 Aunque el término bíblico más utilizado para “oro” es זהב, con frecuencia asociado a la plata (הסף), un oro de calidad especial coincide con el egipcio, כתם. J. E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton Legacy Library 284; Princeton University Press, Princeton 1994) 501. Véase Is 13,12; Sal 45,10; Job 18,16; 31,24; Pr 25,12; Ct 6,11; Dn 10,5.

113 A. Mariette-Bey, *A. Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 3 (Paris 1971) plano 21u y 74b.

Para los antiguos egipcios, la piel de dioses y monarcas es de oro, que con la plata y el roentgenio forma parte de la “familia del cobre” (Cu), un metal de transición, situado en el centro del sistema periódico entre el níquel y el zinc<sup>114</sup>. Las zonas de depósito se agrupan en torno a la partición que se produce entre la placa africana y la placa arábiga<sup>115</sup>. Y esto justifica, por ejemplo, que en la tumba tebana del visir Rekhmire (TT 100) de la Dinastía XVIII, se represente el cobre llevado por “los jefes de la tierra de Kefiu [que puede ser Creta o la Grecia continental, el imperio micénico] (y) las islas que están en el Gran Mar (Chipre)”, sumada a otra escena en la cual los que llevan el cobre son “los jefes de Retenu y de todas las tierras del Asia más lejana”, posiblemente la región de Siria, incluyendo Ugarit<sup>116</sup>.



El tributo de los pueblos extranjeros de “oro verde” de Amau y “oro rojo” de Retenu en la tumba de Rekhmire (TT 100). Reinado de Tutmosis III (Dinastía XVIII)<sup>117</sup>.

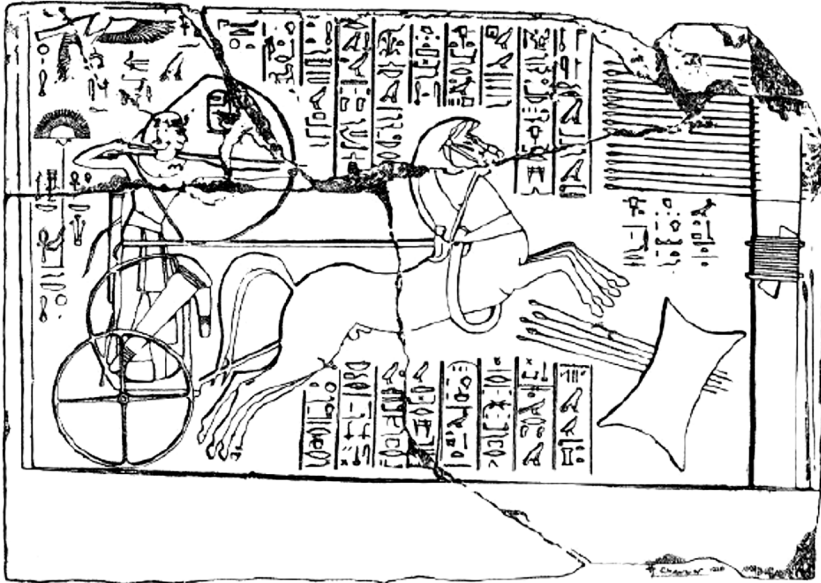
114 Nótese que, en muchas culturas de antaño, el cobre es más valorado que el oro por sus propiedades apotropaicas, que derivan de la forma de producción de los minerales. Véase M. Eliade, “The forge and the crucible. A post-script”: *History of Religions* 8 (1968) 74-88; Amzallag, “Technopoiesis”.

115 A. Abdel-Motelib *et alii*, “Archaeometallurgical expeditions to the Sinai Peninsula and the Eastern Desert of Egypt (2006 2008)”: *Metalla (Bochum)* 19.1/2 (2012) 3-59.

116 A partir del análisis isotópico (LIA, *Lead Isotopic Analisis*; análisis de isótopos de plomo) sabemos que el cobre que había en Egipto en el Reino Nuevo procedía de Creta. Sin embargo, los comerciantes sirios eran quienes dominaban la ruta comercial que circulaba por la Grecia continental y Creta antes de llegar a Egipto. J. Giménez, “Asiatic copper in New Kingdom Egypt”: *Damqatum* 11 (2015) 11-17. Las imágenes que describimos pueden verse en [https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/rekhmire100/e\\_rekhmire100](https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/rekhmire100/e_rekhmire100)

117 N. – N. Davies. *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes* (The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition 10; The Metropolitan Museum of Art, New York, 1935) plano XXII.

Los lingotes con forma de piel de buey (*oxhide ingot*) se ven en Egipto entre el reinado de Hatshepsut (Dinastía XVIII) y de Ramsés III (Dinastía XX). En las tumbas tebanas aparecen como tributo que procede del extranjero, en escenas de almacenamiento y de metalurgia, como ofrenda a los dioses en los templos y la diana de flechas. Esta escena, repetida en Mesopotamia (palacio de Nimrud) y Siria (Ras Ibn Hani)<sup>118</sup>, en Egipto reactualiza el vigor del faraón que es capaz de disparar flechas que atraviesan el lingote de cobre como una mata de papiros. Ahora bien, a diferencia de otras escenas propagandísticas, lo mismo que el cambio de la masacre del enemigo por la ofrenda de panes de turquesa en Serabit el-Khadim al que hicimos referencia, esta representación formaría parte de una secuencia que describe y promueve, ritualmente, el proceso de integración de un elemento extranjero dentro de la esfera egipcia<sup>119</sup>.



Amenhotep II (Dinastía XVIII) disparando flechas a un lingote de piel de buey en el III pílón de Karnak<sup>120</sup>

118 Los lingotes con forma de piel de buey, una mezcla de cobre y estaño líquido que se extraía del molde una vez enfriado, aparece en la isla de Creta hacia el 1600 a.n.e., y donde más se utiliza es en Chipre (siglos XIV-XI a.n.e.), asociado al “dios del lingote” que allí se adoraba. Lo últimos se han encontrado en Cerdeña (1000 a.n.e.) y circulaban por todo el Mediterráneo.

119 J. Giménez, “Integration of Foreigners in Egypt. The Relief of Amenhotep II Shooting Arrows at a Copper Ingot and Related Scenes”: *JEgH* 10 (2017) 109-123.

120 M. H. Chevrier, “Rapport sur les travaux de Kamak (1927-1928)”: *ASAE* 28 (1928) 126. Véase la fotografía del Museo de Luxor (J129) en *Amigos de la Egiptología*, <https://egiptologia.com/museo-arte-antiguo-luxor/>

Nos encontramos, por tanto, en los textos (el *Gran himno al dios-sol Atón* de Amarna y *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra) cuya forma venimos analizando, una radical (*kd*, con mimación *kdm*, que evoluciona en *ktm*), que denota, precisamente, “forma”, y por ello se vincula a unos personajes concretos; que se conecta con los minerales, como la creación de las letras en el Sinaí; y al Levante, como el alfabeto de Ugarit; así como también con motivos de integración en la esfera del estado de lo diverso.

## 5. EL ESTUDIO COMPARATIVO

Partimos haciendo reminiscencia a la dicotomía saussureana *langue-parole*, que se halla en el inicio de los estudios comparativos bajo el tamiz impuesto por la arbitrariedad de la lingüística diacrónica<sup>121</sup>. Este enfoque, aplicado a Gn 11,1-9, se debate entre el sueño de una lengua única y perfecta del imperialismo europeo incitando, asimismo, a la lucha por la independencia de los que fueron sometidos. Enfrentamiento y antagonismo reflejados en tantas situaciones de movilidad humana contemporáneas que se apoyan en opuestos binarios entre los que se evapora el universalismo originario de las letras que, sin embargo, compartimos.

Por su parte, siguiendo la lingüística sincrónica, como para el caso del *Gran himno al dios-sol Atón*, también las formas verbales de Gn 11,1-9 resultan reveladoras. Si se distingue, según la teoría de Harald Weinrich<sup>122</sup>, entre *narración* y *descripción*, se ve claramente que el énfasis no recae en las partes narrativas, sino en el discurso<sup>123</sup>:

Oraciones directas	Comentario	Mundo narrado
		וַיְהִי כְּלִי-הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים v.1
		<i>Era toda la tierra una lengua y palabras únicas.</i>

121 De Saussure, *Cours*, Parte II y III.

122 Véase H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Sprache und Literatur 16; W. Kohlhammer, Stuttgart 1964).

123 En el hebreo bíblico el *wayyiqtol* es el tiempo narrativo principal, al que se suma el *waw-x-qatal*; mientras que el *yiqtol* es el tiempo típico de la descripción, junto a las formas volitivas, la oración nominal simple, el *weqatal* y el (*x*-)*qatal*. En las partes narrativas el autor se queda en el trasfondo (*wayyiqtol*), mientras que en las discursivas se compromete más con la narración y exige lo mismo de parte del lector (formas volitivas e *yiqtol*). Para una propuesta de aplicación de la lingüística textual de Weinrich al hebreo bíblico, véase A. Niccacci, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF. Analecta 88; Terra Santa, Milano 2020). Para la narrativa de Génesis 11,1-9 en concreto, Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 77-81.

ויהי בנסעם מקדם v.2a

*Fue en el viajar ellos desde Qdm*

וימצאו בקעה בארץ שנער v.2b

*(que) encontraron una llanura en la tierra de Sinar.*

וישבו שם v.2c

*Y se establecieron allí.*

ויאמרו איש אל־רעהו v.3a

*Y se dijeron el uno al otro:*

הבה נלבנה לבנים v.3b

*“¡Vamos! Fabriquemos ladrillos*

ונשרפה לשרפה v.3c

*y cocinémoslos al fuego”.*

ותהי להם הלבנה לאבן v.3d

*Fue [sirvió] para ellos el ladrillo como piedra,*

והחמר היה להם לחמר v.3e

*y el asfalto fue [sirvió] para ellos como argamasa.*

ויאמרו v.4a

*Y dijeron:*

הבה נבנה־לנו עיר ומגדל וראשו בשמים v.4b

*“¡Vamos! Construyamos para nosotros una ciudad y una torre y (con) su cima en el cielo.*

ונעשה־לנו שם v.4c

*Y hagamos para nosotros un nombre,*

פן־נפוץ על־פני כלהארץ v.4d

*no sea que nos dispersemos sobre la superficie de toda la tierra”.*

וירד יהוה לראת את־העיר ואת־המגדל v.5a

*Bajó YHWH para ver la ciudad y la torre*

אשר בנו בני האדם v.5b

*que construyeron los hijos de la humanidad.*

ויאמר יהוה v.6a

*Dijo YHWH:*

הן עם אחד ושפה אחת לכלם v.6b

*“He aquí un pueblo único y una lengua única para todos ellos,*

וזה החלם לעשות v.6c

*y éste (es) [sólo] el inicio de su hacer.*

ועתה לא־יבצר מהם v.6d

*Y ahora no será imposible (para) ellos*

כל אשר יזמו לעשות v.6e

*nada que consideren hacer.*

הבה נרדה ונבלה שם שפתם v.7a

*¡Vamos! Bajemos y confundamos allí la lengua de ellos*

אשר לא ישמעו איש שפת רעהו v.7b

*(para) que no escuchen [¿entiendan.?] uno la lengua del otro”.*

ויפץ יהוה אתם משם על־פני כל־הארץ v.8a

*Y dispersó Yhwh a ellos desde allí sobre la superficie de toda la tierra*

ויחדלו לבנת העיר v.8b

*y dejaron de construir la ciudad.*

על־כן קרא שמה בבל v.9a

*Por eso, llamó su nombre “Babel”,*

כי־שם בלל יהוה שפת כל־הארץ v.9b

*porque allí confundió YHWH la lengua de toda la tierra,*

ומשם הפיצם יהוה על־פני כל־הארץ v.9c

*y desde allí dispersó a ellos YHWH sobre la superficie de toda la tierra.*

El autor presenta al comienzo su mundo narrado (vv.1a-2c), y en tres ocasiones da la palabra a sus personajes (vv.3a; 4a; 6a). No se trata de diálogos, sino de simples monólogos. Los hombres hablan entre sí, lo mismo que YHWH no dirige la palabra a los hombres, sino a sí mismo. No hay ninguna voz disidente, sino que el consenso es absoluto, como la muerte de la comunicación misma: “El fenómeno ‘sociedad’, del cual habla nuestro texto, necesita para sobrevivir dos elementos: *identidad* y *diferencia*. El exceso de identidad [léase nacionalismo] y



la falta de diferencia [léase globalización] llevan automáticamente a la desintegración y a la dispersión [léase פרוץ, no שרץ]"<sup>124</sup>.

Por el contrario, la lingüística sincrónica, con la motivación, puede establecer un elemento de control en el estudio comparativo poniendo, asimismo, el énfasis en la continuidad a lo largo de la duración histórica (*longue durée*)<sup>125</sup>, para que tanto el escriba del pasado, así como también el lector del futuro puedan identificarse en el aquí y ahora del texto<sup>126</sup>. Poder reconocer y vincular un elemento, textual y referencial al mismo tiempo, nos permite superar el evolucionismo difusionista con el sustrato, un punto de partida común que da lugar a resultados paralelos<sup>127</sup>.

Como en el *Ritual para la unidad de las naciones* de Ugarit, paralelo a Lv 16,2-28 (véase בני ישראל (עם) y בני ישראל), el relato de Babel inicia con la mención de “ellos” (הם), sin que hayan sido identificados. Solamente en Gn 11,5 se revela la identidad de los constructores (hebreo בונה; egipcio *kd*): los “hijos de la humanidad” (בני האדם) que quedan en inclusión con las “hijas de la humanidad” (בנות האדם) de Gn 6,2.4<sup>128</sup>.

Como la *Historia de José* (Gn 37–50) se presenta entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15) a la manera de un “texto puente” en la *Torah*, en cuyo centro encontramos Lv 16,2-28, así también la narrativa de la torre de Babel, en medio de la genealogía de Sem, linaje de los semitas que desemboca en la figura de Abraham, tiene su propia razón y lógica. Si la primera ciudad carga con el trasfondo negativo del pecado de Caín con el nombre de su fundador (véase Gn 4,17), también Babel quiso hacerse un nombre (Gn 11,4). Muy

124 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 79.

125 F. Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales* (Madrid 1968), 60-106.

126 Así, por ejemplo, el comparativismo de Ángel Amor Ruibal, quien sostuvo el egipcio como fase anterior al semítico y la posterior derivación de este del indoeuropeo: “En indoeuropeo, las diversas variantes de sonido y de sentido no se acumulan por lo regular en un mismo idioma, cual acontece en egipcio, sino que se hallan diseminadas y como distribuidas entre las lenguas de la familia, siendo necesario recorrerlas todas para juntar lo que el egipcio nos proporciona reunido. Es decir, que cada lengua indo-europea posee en cada palabra una variante tomada de la multitud de variantes próximas entre sí del tipo lingüístico originario ario-egipcio, mientras que el egipcio ha conservado en sí mismo gran número de éstas, y de los procedimientos de transformación de los vocablos. He ahí porque el egipcio, y no las lenguas arias, debe constituir centro de comparación, á pesar de que en las lenguas indo-europeas como en el egipcio, se hallen procedimientos comunes en la formación de palabras, y porque sólo mediante éste puedan explicarse no pocas formas, cuyo parentesco dentro del cuadro fonético ario no es científicamente demostrable”. Á. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte* (Santiago de Compostela 2005) 465-466.

127 Se trata del mismo desarrollo de ideas necesario para que una capacidad adquirida a partir de la experiencia individual, vinculada a una técnica particular, pueda ser compartido, incluso con gestos. Lo determinante es la apercepción cognitiva del proceso. M. Fitzenreiter, *Technology and Culture in Pharaonic Egypt. Actor-Network Theory and the Archaeology of Things and People* (Cambridge 2023) 15-29.

128 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 80, 85.

diferente actúa Abraham, que no busca para sí mismo un nombre, y es YHWH quien le promete un nombre (Gn 12,2). Entonces el Patriarca, en lugar de una torre, construye un altar para invocar el nombre divino (Gn 12,8).

Lo mismo que la inserción de Lv 16,2-28 pone el rito en el centro de la *Torah*, también Gn 11,1-9 une las narrativas cosmogónicas y la historia patriarcal con el culto. Principio de estructuración que parece coincidir en los escribas rituales marginales que podemos identificar en el *Himno a Amón-Ra*, con paralelos bíblicos y mesopotámicos, donde los humildes y marginados adquieren una posición relevante.

Ahora bien, aunque el centro de la estructura manifiesta de todo el relato de la torre de Babel sea Gn 11,6, que desdobra la narrativa con la repetición del verbo “hacer” (עשה), en alusión a la humanidad capaz de divinizarse: “Y éste es el comienzo de su hacer (לעשות). Ahora no se les podrá impedir nada de lo que proyecten hacer (לעשות)” –analepsis de Gn 3,22 (“el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros”) y prolepsis de Job 42,2 (“sé que todo lo puedes, y no se te impedirá ningún proyecto”) <sup>129</sup> –; sin embargo, el campo semántico de la “construcción” (verbo בנה, x3; vv.4.5.8) es lo que sobresale en el relato <sup>130</sup>, con el soporte sonoro *b-l-n* a lo largo de toda la narrativa <sup>131</sup>:

[¡Vamos! Fabriquemos ladrillos]	<i>hābā nilbb'nā l'bēnīm</i>	הבה גלכנה לבנים	v.3b
[...para ellos el ladrillo como piedra]	<i>lāhem hallebēnā le'āben</i>	להם הלכנה לאבן	v.3d
[¡Vamos! Construyamos para nosotros...]	<i>hābā nibneh lānū</i>	הבה נבנה לנו	v.4b
[...construyeron los hijos de...]	<i>bānū b'nēy</i>	בנו בני	v.5b
[¡Vamos!]	<i>u'nāblā</i>	ונבלה	v.7a
[y dejaron de construir...]	<i>wayyahdd'lū libnōt</i>	ויחדלו לבנות	v.8b
[Babel]	<i>bābel</i>	בבל	v.9a
[confundió...]	<i>bālal</i>	בלל	v.9b

129 Croatto, “El relato de la torre de Babel”, 73.

130 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”, 81-86.

131 Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 232-233.

El lexema hebreo, que une la ciudad con la torre para los humanos (ויבנה לנו עיר ומגדל, Gn 11,4) y el altar de Abraham para YHWH (ויבן-שם מזבה ליהוה, Gn 12,8), entretejiendo estas narrativas (véase מקדם en Gn 11,2 y la recurrencia 2x en Gn 12,8), en egipcio denota la acción (𓂏𓂛𓂏𓂛, *kd*) que califica a unos sujetos particulares (𓂏𓂛𓂏𓂛, *zš-ka*), a los que acabamos de hacer referencia. A lo largo de la Biblia hebrea, la construcción de ladrillos (ובלונה לבנים, Gn 11,3), material propio de Mesopotamia, sólo aparece en el relato de Babel y el libro del *Éxodo*, en referencia explícita a Egipto (véase Ex 1,14; 5,7.8.14.16.18.19).

Efectivamente, mientras el movimiento de la humanidad en la Biblia hebrea se describe horizontalmente, el relato de la torre de Babel, lo mismo que aparece luego en la narrativa del cruce del Mar –íntimamente vinculada, también, a Egipto y donde aparece, igualmente, קדם (véase Ex 14,21)– se presenta un itinerario vertical de profundidades<sup>132</sup>. Esta dimensión, que se repite en el relato de la torre de Babel con *kdm* (ויהי בנסעם מקדם, Gn 11,2a), la tradición la ha interpretado como epíteto de la divinidad, “el que existe antes de la creación del mundo”: היסיעו עצמן מקדמונו של עולם (Gn *Rabbah* 38,7)<sup>133</sup>, que podemos vincular tanto a los minerales como al culto, sea de Lv 16,2-28, como de Abraham al concluir la narrativa del *Génesis* (12,8)<sup>134</sup>. Y esta verticalidad nos remite, una vez más, a la intencionalidad religiosa en el origen de la escritura en el Sináí y los escribas rituales de Ugarit de la que partimos.

132 R. Shreckise, “The Rhetoric of the Expressions in the Song by the Sea (Exodus 15.1-18)”: *SJOT* 21 (2007) 201-217.

133 M. Lubetski, “New Light on Old Seas”: *JQR* 68/2 (1977) 68.

134 En efecto, en hebreo para el término “sacrificio” (עלה con patrón vocálico *ō-ā*) se utiliza como base el verbo “subir” (עלה con patrón vocálico *ā-a*). Lo que se ofrece a la divinidad es el humo que asciende en sentido vertical al cielo desde el altar donde la ofrenda ha sido quemada.

Cuneiforme en Uruk	Alfabeto de Ugarit y el Sinaí	Jeroglíficos en Abidos
<b>Escribas marginales</b> <i>Himno a Amón-Ra</i> (Nebra) <i>zš-ḳd</i> , “escriba de las formas”		
Historia patriarcal (Gn 12–36)	Historia de José (Gn 37–50)	Salida de Egipto (Ex 1–15)
Genealogías de Cam y Jafet (Gn 10,1-32)	Babel (Gn 11,1-9) בנה-קדם <i>Gran himno al dios-sol Atón</i>	Genealogía de Sem (Gn 11,10-26)
Génesis–Éxodo	Día de la expiación (Lv 16,2-28) <i>Ritual para la unidad de las naciones</i>	Números–Deuteronomio
<b>Escribas rituales</b> Gente de <i>ḳd</i>		
Estado	Sistemas de escritura universales	Migración

## 6. ALGUNAS NOTAS CONCLUSIVAS

La narrativa bíblica de la torre de Babel ha sido interpretada dentro de las cosmogonías (Gn 1–11) como relato de *crimen y castigo* que buscaría explicar el origen de las diversas lenguas y culturas<sup>135</sup>; *mito* de fundación, contra *Enūma eliš*, en oposición a las pretensiones babilónicas de regir la tierra; o relato de *fraternidad* ante la imposibilidad humana de hacerse un nombre<sup>136</sup>. Lo que tienen en común todas estas lecturas es el carácter antagónico, que se apoya en opuestos binarios. Por el contrario, para reflexionar sobre la distinción de lenguas hemos tomado como punto de partida la geografía y realización concreta de los signos por

135 Se trata de la interpretación más antigua y tradicional. Como consecuencia del pecado, en el que ser humano se aleja de Dios (Gn 3,22-24) y del prójimo (Gn 4,1-16), ahora es toda la humanidad la que se aleja de Dios (Gn 11,1-9). Con todo, a lo largo de los primeros capítulos del *Génesis*, ante las irrupciones de pecado, Dios reacciona con castigos: expulsión del paraíso (Gn 3); tierra ensangrentada (Gn 4,1-16); la ausencia del espíritu de Dios en el hombre (Gn 6,1-4); el diluvio (Gn 6,5–8,11); y la dispersión (Gn 11,1-9). Pero el Dios de Israel no renuncia jamás a su voluntad divina de protección: vestimenta (Gn 3); señal (Gn 4,1-16); 120 años de vida (Gn 6,1-4); alianza (Gn 6,5–8,11). Nota que parece ausente en el relato de *Génesis* 11,1-9 si se dividen las narrativas cosmogónicas (Gn 1–11) de las siguientes narrativas patriarcales (Gn 12–50).

136 Berges, “Lectura pragmática del Pentateuco”.

sujetos determinados en la emergencia de la escritura alfabética, seleccionando, más tarde, textos de ambas tradiciones en los que, en lugar de una maldición sobre la diversificación, el lenguaje queda vinculado a lo universal temáticamente<sup>137</sup>.

Curiosamente, esta literatura también se caracteriza por una forma (estructura concéntrica, inclusión y paralelismo)<sup>138</sup> que, contemporáneamente, conectamos con un lexema en particular que atraviesa las lenguas semíticas y egipcia e incluye, en su significación, una connotación dinámica (𐤀𐤍𐤏𐤍, *kd*, “tornear” y 𐤀𐤍𐤏𐤍, *kdi*, “rodear” o “volver”)<sup>139</sup>. Esta radical, así como califica a unos personajes relacionados con la escritura (𐤀𐤍𐤏𐤍, *zš-kd*, “escribas de las formas”), en su desarrollo fonológico también guarda una relación con los minerales (*kdm* > *ktm* paralelo a כתם < קדמ), materiales de transición estratégicamente ubicados en zonas liminales (el natrón entre Buto y Hieracópolis; en torno al valle del Rift, el cobre) y que tendrán una función transformadora (de purificación, el natrón; de integración, el cobre). Esta mutación coincide, por último, con los períodos de transición en los que se inserta la literatura que analizamos, para la construcción identitaria del monarca, sujetos y divinidades, y termina siendo determinante para el relato bíblico estudiado.

Metodológicamente, cuando se aplica la filología material al estudio de los textos, lo que se hace es señalar la distinción entre el signo de la escritura (cuneiforme, jeroglífico, fenicio), el objeto (tablilla, estelas, pergaminos) y el referente. Pero en las sociedades de discurso integrado, por un lado, nos encontramos con que dos afirmaciones pueden ser verdaderas sin excluirse mutuamente<sup>140</sup>; así como también, por otro lado, la realidad se expresa a través de la sucesión paratáctica o ideas independientes sin una línea argumental clara, a primera vista. Esta “aspectiva” es posible gracias al posicionamiento del autor y/o receptor dentro del objeto, integrándose en el orden multiplánico preestablecido, no como espectador externo<sup>141</sup>. En efecto, en el relato de la torre de Babel, el autor se compromete con la narración, exigiendo por parte del lector una respuesta que no es únicamente moral o ética.

137 Sobre la relación entre identidad y diferenciación, no sólo de lenguas, sino de dialectos o variaciones en la pronunciación y acentos para la configuración de un mismo grupo cultural véase B. Bader, *Material culture and identities in Egyptology. Towards a Better Understanding of Cultural Encounters and their Influence on Material Culture* (Archaeology of Egypt, Sudan and the Levant 3; Austrian Academy of Sciences, Vienna 2021) 15-18.

138 Para la estructura y recursos presentes en el *Enūma eliš* véase Feliu Mateu – Millet Albà, *Enūma Eliš y otros relatos*, 15-21; Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 232-234.

139 Erman – Grapow, *Wörterbuch*, V, 78.1-8.

140 Hornung, *El Uno y los Múltiples*, 231-237.

141 Diego Espinel, *Etnicidad y territorio en el Egipto*, 14-15; Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 18-20.

Entonces, la distinción de lenguas no se presenta como una maldición, fenómeno negativo, o división entre pueblos; más bien –y en consonancia con la bendición divina (véase Gn 9,7) y el fenómeno migratorio, también contemporáneo–, la concurrencia de escribas marginales, en Egipto y en Ugarit, dejando huellas en el texto bíblico, parece señalar la relevancia que posee la periferia para la construcción identitaria fuera de las fortalezas y/o pertenencia a una clase o masa determinada, en zonas liminales habitadas por sujetos capaces de interactuar y crear algo nuevo desde la precariedad y el margen<sup>142</sup>. De modo que los pobres y humildes que encontramos al final de nuestro recorrido literario (*Himno a Amón-Ra* en la estela de Nebra) coinciden con los responsables de la creación del sistema de escritura (herrereros iletrados del Sinaí haciendo actuar a los signos y escribas rituales de Ugarit que otorgan al texto una función propia con su forma) que, de este modo, se instituyen como verdaderos protagonistas e intérpretes de la historia humana.

Así, retrotraemos el relato bíblico de la torre de Babel al origen de la escritura material (*langue*) desde el habla (*parole*) por un camino diverso, que lleva también, consecuentemente, a resultados heterogéneos, con la articulación y complementariedad en el centro gracias al carácter ritual, inherente a la eficacia de las letras, que recibimos del antiguo Egipto y que conservamos en el texto bíblico hebreo, así como también en nuestros sistemas de escritura modernos.

Con este presupuesto, y sin negar la importancia que para las sociedades tienen los estados, ni la lucha por la independencia de los pueblos colonizados, la pregunta que hacemos al texto no es ¿qué pasó en el inicio?, sino, y en consonancia con la capacidad de los antiguos jeroglíficos egipcios de llevar a una vida nueva al difunto, ¿qué podemos realizar ahora para hacer de lo terrenal algo divino?

## BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Motelib, A. *et alii*, “Archaeometallurgical expeditions to the Sinai Peninsula and the Eastern Desert of Egypt (2006 2008)”: *Metalla (Bochum)* 19.1/2 (2012) 3-59.  
*Amigos de la Egiptología*, <https://egiptologia.com>  
Alonso Schökel, L. “¿Temer o respetar a Dios?”: *CuBi* 33 (1976) 21-28.

142 Véase la propuesta de la esfera o lugar virtual, “tercer espacio” (Third Space), como situación fronteriza materializada o escenario de múltiples espacios de enredo cultural despolitizado en Bader, *Material culture*.

- Alonso Schökel, L. – C. Carniti, *Salmos. Traducción, introducción y comentario*, vol. 2. Estella, 1993.
- Allen, J. P. *Middle Egyptian Literature. Eight Literary Works of the Middle Kingdom*. Cambridge, 2015.
- Amarna Project*, <https://www.amarnaproject.com/>
- Amor Ruibal, Á. *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte*. Santiago de Compostela, 2005.
- Amzallag, N. “Technopoiesis. The Forgotten Dimension of Early Technique Development”: *Philosophy & Technology* 34/1 (2021) 1-25.
- Assmann, J. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid, 2005.
- Assmann, J. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca – London, 2005.
- Astey Vázquez, L. *El poema de la creación Enuma elish* (Poesía en el Mundo 9). Universidad Autónoma Metropolitana, Monterrey, 1961.
- Auffret, P. “Note sur la structure du Psaume 104 et ses incidences pour une comparaison avec l’hymne à Aton et Genèse 1”: *RevScRel* 56/2 (1982) 73-82.
- Bader, B. *Material culture and identities in Egyptology. Towards a Better Understanding of Cultural Encounters and their Influence on Material Culture* (Archaeology of Egypt, Sudan and the Levant 3). Austrian Academy of Sciences, Vienna, 2021.
- Berges, U. “Lectura pragmática del Pentateuco: Babel o el fin de la comunicación”, *EstB* 51 (1993) 63-94.
- Bottero, J. *La religión más antigua: Mesopotamia* (Pliegos de Oriente 2). Trotta, Madrid, 2001.
- Braudel, F. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid, 1968.
- Campagno, M. “In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State”, en: S. Hendrickx – R. F. Friedman – K. M. Ciałowicz – M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams* (OLA 138). Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2004, 689-703.
- Cassuto, U. *Commentary on the Book of Genesis from Noah to Abraham*, vol. 2. Jerusalem, 1992.
- Cervelló Autuori, J. “De cómo la gramática vehicula la doctrina. Una traducción comentada en español del *Gran himno a Aton*”, en: L. Feliu – A. Millet – J. Vidal (eds.), “*Sentido de un empeño*”. *Homenatge a Gregorio del Olmo Lete* (Barcino Monographica Orientalia 16). Universitat de Barcelona, Barcelona, 2021, 151-171.
- Cervelló Autuori, J. *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto* (El espejo y la lámpara 11). Universitat Autònoma, Barcelona, 2020.
- Cervelló Autuori, “Los orígenes de la Escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). Universidad de Castilla, La Mancha, 2005, 191-240.

- Cervelló Autuori, J. “Africanística, Egiptología, difusionismo y sustrato”, en: J. Cervelló Autuori (ed.), *África Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (AÆS 1). Aula Ægyptiaca, Barcelona, 2001, 81-93.
- Cervelló Autuori, J. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano* (AuOr. Supplementa 13). AUSA, Sabadell – Barcelona, 1996.
- Clarke, S. “El-Kâb and Its Temples”: *JEA* 8 (1922) 16-40.
- Cooper, J. *Toponymy on the Periphery. Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom* (Probleme der Ägyptologie 39). Brill, Leiden – The Netherlands, 2020.
- Croatto, J. S. “El relato de la torre de Babel (Génesis 11:1-9). Bases para una nueva interpretación”: *RevBib* 62/2 (1996) 65-80.
- Cuneiform Digital Library Initiative, <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/search?simple-value%5B%5D=enuma+elish&simple-field%5B%5D=keyword>
- Chassinat, É. *Le Temple de Dendara*, vol. 5. Le Caire, 2004.
- Chevrier, M. H. “Rapport sur les travaux de Karnak (1927-1928)”: *ASAE* 28 (1928) 114-128, plano I-V.
- Davies, N. – N. *Paintings from the Tomb of Rekh-mi-Rē’ at Thebes* (The Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition 10). The Metropolitan Museum of Art, New York, 1935.
- Davies, N. – A. Gardiner, *The tomb of Amenemhēt (No. 82)* (The Theban Tombs Series). Egypt Exploration Society, London, 1915.
- de Saussure, F. *Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bailly et Albert Séchéhaye avec la collaboration de Albert Riedlinger*. Lausanne – Paris, 1916.
- Diccionario de la Real Academia Española, <https://www.rae.es/drae2001/>
- Diego Espinel, A. *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo* (AÆ-S 6). Universitat Autònoma, Barcelona, 2006.
- Donadoni, S. “Gli egiziani e le lingue degli altri”: *Vicino Oriente* 3 (1980) 1-14.
- Eco, U. “La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea”: *CIC* 4 (1999) 133-147.
- Eliade, M. “The forge and the crucible. A post-script”: *History of Religions* 8 (1968) 74-88.
- Equipo “Cahiers Evangile”. *Oraciones del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia 1). Verbo Divino, Navarra, 1979.
- Erman, A. – H. Grapow. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, 7 vols. Berlin, 1885-1967.
- Faulkner, R. O. – B. Jegerović, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Modernized by Boris Jegerović*. Oxford, 2017.
- Feliu Mateu. L. – A. Millet Albà (eds.). *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación* (Pliegos de Oriente). Trotta, Madrid, 2014.



- Fernández Rodríguez, C. “La exaltación de la divinidad en Mesopotamia: Marduk y Sin, dos posibles instrumentos políticos en Babilonia”: *Revista Historia Autónoma* 10 (2017) 13-30.
- Fitzreiter, M. *Technology and Culture in Pharaonic Egypt. Actor-Network Theory and the Archaeology of Things and People*. Cambridge, 2023.
- Galán, J. M. *Cuatro viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Madrid, 1998.
- García López, F. *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a). Verbo Divino, Estella, 2003.
- Gardiner, A. H. *Egyptian Grammar*. Oxford, 32001.
- Gardiner, A. H. *Ancient Egyptian Onomastica. Text*, vol. 1. Oxford, 1968.
- Gardiner, A. H. – Th. E. Peet, *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1 (Excavation Memoir 36). Egypt Exploration Society, London, 1917.
- Giménez, J. “Integration of Foreigners in Egypt. The Relief of Amenhotep II Shooting Arrows at a Copper Ingot and Related Scenes”: *JEGH* 10 (2017) 109-123.
- Giménez, J. “‘Asiatic copper’ in New Kingdom Egypt”: *Damqatum* 11 (2015) 11-17.
- Goldwasser, O. “The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.)”, en: R. Sela-Sheffy – G. Toury (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar* (Tel Aviv 2011) 255-321.
- Gunn, B. “The religion of the poor in ancient Egypt”: *JEA* 3 (1916) 81-94.
- Hallo, W. W. (eds.), *Canonical Compositions from the Biblical World* (The context of Scripture 1). Brill, Leiden – Boston, 2003.
- Hikade, Th. “Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula”: *AWE* 6 (2007) 1-22.
- Hoch, J. E. *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period* (Princeton Legacy Library 284). Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Hornung, E. *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (Pliegos de Oriente 1). Trotta, Madrid, 2000.
- Hornung, E. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, 51999.
- Hornung, E. *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Zürich, 1995.
- Knapp, A. “The Dispute over the Land of Qadem at the Onset of the Aram-Israel Conflict: A Reanalysis of Lines 3-4 of the Tel Dan Inscription”: *JNES* 73/1 (2014) 105-116.
- Kämmerer, T. R. – K. A. Metzler. *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375). Ugarit – Verlag, Münster, 2012.
- Kitchen, K. A. *Rameside Inscriptions. Historical and Biographical*, vol. 3. Oxford, 1980.
- Kitchen, K. A. *Rameside Inscriptions. Translated & Annotated*, vol. 1. Oxford, 1975.
- Kramer, S. N. “The ‘Babel of Tongues’: A Sumerian Version: *JAOS* 88 (1968) 108-111.
- Kronholm, T. “𐤒𐤍𐤏, *qedem*”, en: G. J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12. Michigan – Cambridge, 2003, 505-511.

- Laboury, D. – H. Tavier, “In search of Painters in the Theban Necropolis of the 18th Dynast. Prolegomena to an analysis of pictorial practices in the tomb of Amenemope (TT 29)”, en: V. Angenot – F. Tiradritti (eds.), *Artists and Colour in ancient Egypt. Proceedings of the colloquium held in Montepulciano 2008* (Studi Poliziani di Egittologia 1). Missione Archeologica Italiana a Luxor, Montepulciano, 2016, 57-77.
- Labuschagne, C. J. “Psalm 104. Logotechnical Analysis”, [www.labuschagne.nl/ps104.pdf](http://www.labuschagne.nl/ps104.pdf)
- Lambert, W. G. *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16). Eisenbrauns, Winona Lake, 2013.
- Lara Peinado, F. *Enuma elish. Poema babilónico de la Creación* (Paradigmas 3). Trotta, Madrid, 1994.
- Lara Peinado, F. – M. García Cordero. *Poema babilónico de la Creación*. Enuma eliš (Biblioteca de la literatura y el pensamiento universales). Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Le Guen, J. *La Création dans la Bible et les Inscriptions akkadiennes et sumériennes* (Tesis doctoral inédita). Faculté de Théologie d'Angers, 1925.
- Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2. Los Ángeles, 1973.
- Lipiński, E. “Les Sémites selon Gen 10, 21-30 et 1 Chr 1, 17-23”: *ZAH* 6/2 (1993) 193-215.
- Lipiński, E. “Les Chamites selon Gen 10, 6-20 et 1 Chr 1, 8-16”: *ZAH* 5 (1992) 135-162.
- Lipiński, E. “Les Japhétites selon Gen 10, 2-4 et 1 Chr 1, 5-7”: *ZAH* 3/1 (1990) 40-53.
- Liverani, M. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona, 2005.
- Liverani, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona, 1995.
- López, J. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Madrid, 2005.
- Lubetski, M. “New Light on Old Seas”: *JQR* 68/2 (1977) 65-77.
- Mariette-Bey, A. *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 4. Paris – Caire, 1875.
- Mariette-Bey, A. *Dendérah. Description générale du Grand Temple de Cette Ville*, vol. 3. Paris, 1971.
- Menéndez Gómez, G. “Población extranjera en Deir el-Medina: Documentos y problemas de identificación (D. XVIII-XIX)”: *AuOr* 27 (2009) 153-170.
- Morales Rondán, A. J. “Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio”: *ISIMU* 18-19 (2016) 217-236.
- Morales Rondán, A. J. “El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado”: *Ílu* 20 (2015) 137-164.
- Mourad, A.-L. “Remarks on Sinuhe’s Qedem and Yaa”: *GM* 238 (2013) 69-84.
- Muñoz Fernández, M. E. “El papel de la diosa Hathor y la explotación de la turquesa del Sinaí”: *Minius* 11 (2003) 65-77.
- Niccacci, A. *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF. Analecta 88). Terra Santa, Milano, 2020.

- Niccacci, A. “La teologia della creazione nei Salmi e nei Sapienziali”, en: M. V. Fabbri – M. Tábet (eds.), *Creazione e salvezza nella Bibbia*. Roma, 2009, 77-118.
- Niccacci, A. “La lode del Creatore. L’inno egiziano di Aton e la tradizione biblica”, en: Z. I. Herman (ed.), *Diaconus Verbi Marijan Jerko Fucak 1932-1992*. Zagreb, 1995, 137-159.
- OsirisNet*, <https://osirisnet.net>
- Paul, Sh. M. “Enuma Elish”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5. Jerusalem, <sup>2</sup>2007, 274-275.
- Pardee, D. *Ritual and Cult at Ugarit* (Writing from the Ancient World 10). SBL, Atlanta, 2002.
- Pharaoh.se*, <https://pharaoh.se/>
- Posener, G. *Littérature et politique dans l’Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie* (Bibliothèque de l’École des hautes études 307). Honoré Champion, Paris, 1956.
- Pritchard, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, <sup>3</sup>1969.
- Rawlinson, H. C. (ed.). *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, vol. 4. London, <sup>2</sup>1909.
- Redford, R. “Akhenaten: New theories and Old Facts”: *BASOR* 369 (2013) 9-34
- Rovira Orlandis, J. “Enūma Eliš o poema babilónico de la creación”: *Anuario de la Universidad de Barcelona* (1916-1921) 5-46.
- Salvador, A. N. “Las letras, las cosas y los textos. El caso de la *waw* desde el protosinaítico al texto bíblico hebreo”: *Astarté* 6 (2023) 81-101.
- Salvador, A. N. “El ‘texto puente’ de la Historia de José en la literatura bíblica como ‘rito de paso’”: *RFL* 48/2 (2022) 1-23.
- Salvador, A. N. “El Cruce del Mar en la Biblia Hebrea y los cambios de paradigma científicos actuales. Filología y Arqueología bíblica en diálogo”: *Astarté* 5 (2022) 103-123.
- Salvador, A. N. “La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto”: *Helmántica* 73/207 (2022) 239-270.
- Sanders, S. “What Was the Alphabet for? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature”: *Maarav* 11 (2004) 25-56.
- Sauneron, S. “La différenciation des langues d’après la tradition égyptienne”: *BIFAO* 60 (1960) 31-41.
- Shreckise, R. “The Rhetoric of the Expressions in the Song by the Sea (Exodus 15.1-18)”: *SJOT* 21 (2007) 201-217.
- Siff, M. J. “Babel, Tower of”, en: F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3. Jerusalem, <sup>2</sup>2007, 19-20.
- Steiner, G. “Our Homeland, the Text”: *Salmagundi* 66 (1985) 4-25.
- Talon, Ph. *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth* (State archives of Assyria cuneiform texts 4). Helsinki University, Helsinki, 2005.

- Vita Barra, J. P. “Los primeros sistemas alfabéticos de escritura”, en: G. Carrasco Serrano – J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). Universidad de Castilla, La Mancha, 2005, 33-79.
- Von Erman, A. *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. Berlin, 1911.
- Von Rad, G. “El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento”, en: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca, 1976, 129-139.
- Vuk, T. *Scrittura cuneiforme. Introduzione allo sviluppo e significato storico* (Subsidio inédito para el curso de acadio del SBF). Jerusalem, 2016.
- Weinrich, H. *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Sprache und Literatur 16). W. Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- West, G. *The Tekenu and Ancient Egyptian Funerary Ritual* (Archaeopress Egyptology 23). Archaeopress Publishing Ltd, Oxford, 2019.
- Williamson, J. “Amarna Period”: *UEE* (2015) <https://escholarship.org/uc/item/77s6r0zr>
- Wilson, J. A. “Buto and Hierakompolis in the geography of Egypt”: *JNES* 14/4 (1955) 231-236.
- Wyatt, N. “Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious thought”, en: K. Bergerhof – M. Dietrich – O. Loretz (eds.), *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* (Ugarit – Forschungen 19). Neukirchener Verlag – Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon – Bercker Kevelaer, 1987, 375-389.