

LA POSIBILIDAD DE HABITAR UN TEXTO. LA MATERIALIDAD DE LA ESCRITURA EN ISRAEL Y EL ANTIGUO EGIPTO

ADRIANA NOEMÍ SALVADOR
UAH. Madrid - UNED. Madrid - SBF. Jerusalén

RESUMEN

A partir de los estudios sobre la materialidad de la escritura en el Próximo Oriente antiguo se presentan vías de reflexión para el texto bíblico, entendido por la tradición hebrea como morada, en virtud de ciertos rasgos que comparten el Hebreo Bíblico y los textos mortuorios del Antiguo Egipto, necesariamente en diálogo con un escenario geográfico común en su génesis con el protosinaítico, y filológico con el afroasiático. El paso del “giro lingüístico” al “giro ontológico” que se verifica actualmente en las Ciencias Sociales fue lo que permitió ya desde hace miles de años la reconstrucción constante del pueblo hebreo en el *TaNaK* y nos puede iluminar hoy a nosotros occidentales de cara a un futuro que se enfrenta a la disyuntiva de la supervivencia de la especie humana gracias a la magia que los antiguos jeroglíficos egipcios todavía tienen para darnos.

Palabras clave: materialidad, escritura, identidad, texto, lingüística textual, afroasiático.

ABSTRACT

From the studies on the materiality of writing in the ancient Near East, ways of reflection are presented for the biblical text, understood by the Hebrew tradition as a dwelling place, by virtue of certain features shared by Biblical Hebrew and the mortuary texts of the Ancient Egypt, necessarily in dialogue with a common geographical setting in its genesis with the Proto-Sinaitic, and philological with the Afroasiatic. The passage from the “linguistic turn” to the “ontological turn” that is currently verified in the Social Sciences was what allowed for thousands of years the constant reconstruction of the Hebrew people in the *TaNaK* and can illuminate us Westerners today with a view to the future that faces the dilemma of the survival of the human species thanks to the magic that the ancient Egyptian hieroglyphs still have to give us.

Keywords: materiality, writing, identity, text, textual linguistics, Afroasiatic.

1. INTRODUCCIÓN

En el judaísmo rabínico, tras el destierro en Babilonia (entre el 597 y el 538 antes de nuestra era) y, finalmente, la destrucción del Templo (año 70 de nuestra era), la transmisión material del texto no solo ha observado un cuidado extremo único, sino que la reflexión sobre el texto como espacio físico ha marcado la identidad del pueblo hebreo. El judaísmo no es solo una “religión del libro”¹, sino que el texto llega a alcan-

1 La *Biblia Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1966, 1975, 1998, 2010, 2019) titula *Nehemías 8*, momento en que el escriba Esdras lee el libro de la Ley de Moisés en presencia de Israel, “El día del nacimiento del Judaísmo”: “Todo el que trajera el libro de la Ley de Moisés que *Yhwh* había prescrito a Israel. Trajo el sacerdote Esdras la Ley ante la asamblea, integrada por hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón. Era el día uno del mes séptimo [septiembre-octubre, inicio del año nuevo]. (...) Y Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios, aclarando e interpretando el sentido, para que comprendieran la lectura” (*Nehemías 8,1-2.8*).

zar, con interpretaciones varias, una monumentalización que puede ser habitada, como patria e incluso morada (cf. Steiner, 1985).

Focalizados en la materialidad del texto, dentro de los estudios bíblicos, los métodos histórico-críticos han sobresalido por intentar reconstruir la historia del texto a partir de un trabajo de estratigrafía capaz de distinguir las diversas redacciones que lo han compuesto. Pero esto no explica el proceso, ni lo que realmente significa “habitar un texto” que permanece siempre oscuro (cf. Steiner, 1985: 17).

Para los antiguos egipcios, a partir de cuyas escrituras cobra vida el protosinaítico hasta el alefato hebreo como hoy lo conocemos (cf. Goldwasser, 1995, 2006), los jeroglíficos poseían una función operativa eficaz con la capacidad de cobrar vida propia (cf. Cervelló Autuori, 2020). Ahora bien, si en el Egipto faraónico las tumbas se poblaban de letras para dar vida al difunto (cf. Morales, 2016), en el judaísmo rabínico es la historia releída de los vivos la que se incorpora al texto². De

2 Nótese que lo que se conoce como “libro de los muertos”, *Totenbuch*, fue acuñado como tal por Karl Richard Lepsius, pero los egipcios lo llamaban , *rw nw prt m hrw*, “fórmulas de salir al día” o, más literalmente, “fórmulas de salir de día [de la tumba]”. Al inicio del año nuevo judío, *Rosh HaShanah*, durante el día más sagrado del judaísmo, *Yom Kippur*, “día de la expiación” o “del perdón”, que se remonta al episodio del becerro de oro en el desierto (cf. *Éxodo* 32), la expresión de saludo y deseo es: *גָּמַר חַתִּימָה טוֹבָה*, “que seas firmado y sellado en el libro de la vida”. Esta imagen, el cristianismo la incluyó, entre otros, en el *Apocalipsis*: “No selles las palabras proféticas de este libro, porque el Tiempo (*καίρος*) está cerca” (22,10). “Luego vi un gran trono blanco, y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia sin dejar rastro. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono; fueron abiertos unos libros, y luego se abrió otro libro, que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras. El mar devoró los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego –este lago de fuego es la muerte

modo que no es la “fuerza vital”, el *k3*, que tras la muerte sale del cuerpo y debe reunirse con la “esencia individual”, el *b3*, pero en ambos casos la eficacia de los textos se verifica en un espíritu *3h* o ente “efectivo” que, en un caso, habita el Más Allá, y, en el otro, este mundo, aunque incluya a los ausentes, pero terrenos (cf. *Deuteronomio* 29,13-14), a diferencia del *שׁוֹרֵט* que resucitará (cf. *Ezequiel* 37,1-6).

En esta colaboración ponemos en diálogo el fenómeno de la materialidad de la escritura, tanto en Israel como en el Antiguo Egipto para hacer ver que la misma ontología egipcia, que Erik Hornung ha calificado “por sí misma «en camino»” (1999: 231), es lo que ha permitido al judaísmo hacer de su patria un texto, algo que solo ha sido posible gracias a la permanencia de las inscripciones como discursos, no como textos, enfoque que, a partir de la lingüística textual, podemos aplicar también a los relatos bíblicos.

2. LA MATERIALIDAD DE LA ESCRITURA

Sin que la temática de la materialidad de la escritura sea nueva en el ámbito literario (cf. Foucault, 2002), ni en la Egiptología (cf. Assmann, 1994), a partir de la publicación de Thomas Balke y Christina Tsouparopoulou (2016) se introdujo dentro de los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo lo que se ha llamado la “perspectiva histórica”. Con esto, se intenta superar el enfoque meramente filológico que históricamente se venía aplicando unilateralmente sobre el estudio de los textos antiguos y se pasa a una “visión pragmática” según la cual se concibe: “The materiality of writing (as an act) and the materiality of text (as an artefact)” (Balke y Tsouparopoulou, 2016: 1).

segunda– y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego” (*Apocalipsis* 20,11-15).

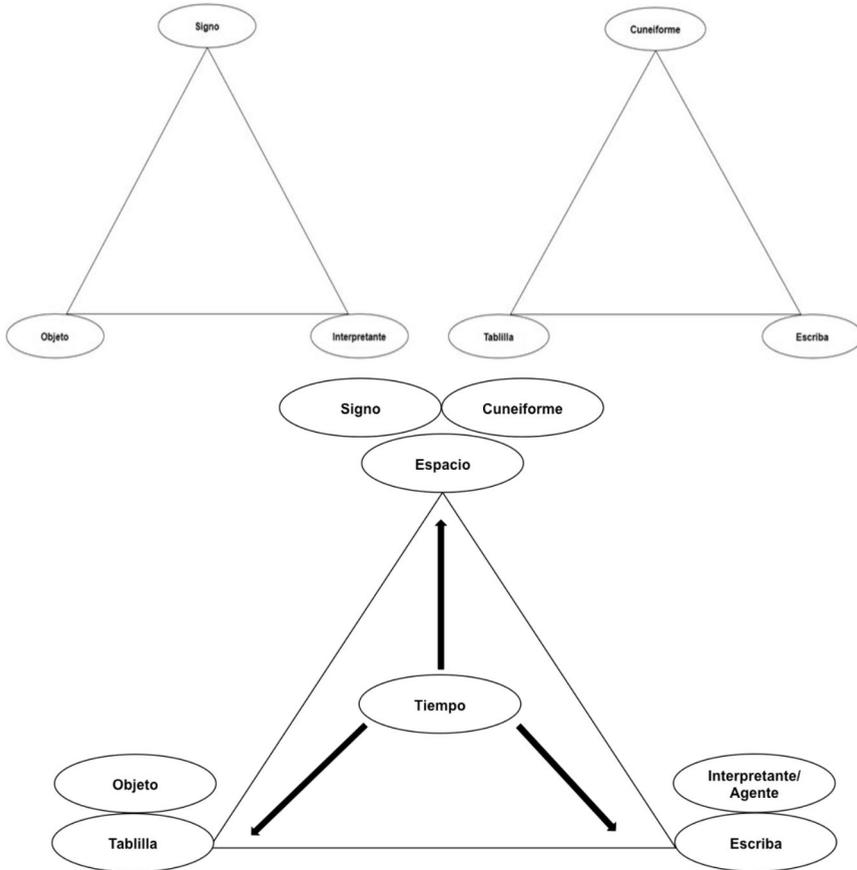
Ahora bien, para poder incorporar los soportes materiales, la dicotomía “oralidad y escritura” de la antigüedad (cf. Platón, *Fedro*: 274c-277a), en concomitancia “sujeto y objeto”; “abstracto y concreto”; “cultura y naturaleza” de la modernidad que, para la lingüística, queda plasmada en la división impuesta al signo por Ferdinand de Saussure (1916) con la dicotomía “significante-significado”³ se reformula a partir de la semiosis de Charles Sanders Peirce (1897): “signo-objeto-interpretante”⁴.

Cuando Cabrera Pertusatti aplica este modelo triádico a la monumentalización de las tablillas cuneiformes de Mesopotamia recuerda la tripartición gnoseológica que atañe dentro de las Ciencias Sociales: el signo de la escritura, que corresponde a la Historia, se plasma en un soporte de objeto vinculado a la Arqueología que apunta hacia atrás (pasado) y posee un escriba, asociado a la Antropología, como interpretante que apunta hacia delante (futuro) (cf. Cabrera Pertusatti, 2019: 10, 12, 18-19). De este modo, una primera aplicación de la tríada (cuneiforme-tablilla-escriba) adquiere volumen (espacio y tiempo) a partir de la consideración de los artefactos

3 “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (...) El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras. (...) Proponemos conservar la palabra *signo* para el conjunto, y reemplazamos *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*; términos que tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte” (Saussure, 1980: 128-129).

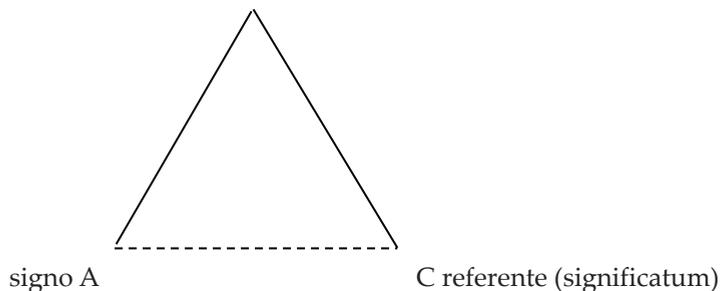
4 “A *Sign*, or *Representamen*, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object” (Sanders Peirce, CP 2.274, 1932: 376).

con inscripciones como objetos sociales vivos que nos habitan y estimulan (cf. Cabrera Pertusatti, 2019: 10-11):



Un modelo semiótico triádico es aplicado también por Orly Goldswasser (1995: 28) a los antiguos jeroglíficos egipcios para justificar en ellos la incorporación de la imagen motivada, “significante escrito”, en conexión con lo significado, en las escrituras alfabéticas limitado al “significante fonético”:

B concepto, (significado), interpretante



Ahora bien, en los jeroglíficos egipcios la imagen, concepto y contexto se encuentran presentes en todas y cada una de las palabras; cada palabra podrá ser delineada por un icono concreto, o por combinaciones de dos o incluso más “iconos transpuestos”, es decir, metáforas. Y el icono, a su vez, podrá representarse a sí mismo o algo más, es decir, podrá ser literal o metafórico. De modo que el registro cognitivo se activa simultáneamente con el significante fonético y las dos vías de información coinciden al final del proceso⁵. Las

5 El pictograma , siguiendo el canon establecido por Gardiner (2001: 544-548) para la clasificación de los jeroglíficos como G39, se leerá como “pato” creando una conexión directa con lo visual a partir de la selección del significado, mientras que su metaforización fonética *s3* permitirá la transposición semántica a “hijo”, que en la escritura plena con el determinativo  (A1), sin valor fonético alguno, añade el contexto para permitir al lector activar otras posibilidades de lectura fonética y eliminar, contemporáneamente, una posible ambigüedad del significado. Más allá del significado, un nuevo movimiento metafórico se produce a partir de nuevas equivalencias, ya no semánticas, sino fonéticas. Al significante “pato” se asigna el nuevo significado de “hijo” compuesto por las cualidades semánticas del “hijo” y las propiedades fonéticas del “pato”, lo que es posible gracias a la motivación que está presente entre el significante visible y escrito dentro del sistema. En sentido inverso, a un signo icónico motivado, como el bilítero *pr* (O1) en el logograma “casa” , se puede añadir un signo unilítero, como , *r* (D21), no motivado en este contexto determinado y fonéticamente redundante, lo que obliga al lector a buscar el significado en el dominio fonético,

realidades abandonan sus condiciones literales para crear una nueva realidad mediante un proceso de transposición que mezcla los componentes en una nueva creatura que está más allá de ellos. Los objetos quedan liberados, abriendo el camino para la búsqueda de posibles representaciones de las unidades abstractas del habla. Se trata de un sistema de escritura multidireccional capaz de activar todas las funciones del lenguaje (cf. Goldwasser, 1995: 52). De modo que, aunque el vínculo entre el significante fonético y un determinado significado es tan arbitrario como en cualquier otro idioma, el nuevo espacio cognitivo multifuncional orquesta polifónicamente varias “secciones de pensamiento” que requieren reglas de procesamiento totalmente diferentes de las que operan en un sistema arbitrario.

Desde su origen, el judaísmo rabínico que surge a partir de la destrucción del Templo (año 70 de nuestra era) ha establecido el principio de la “doble *Torah*”: escrita en el *TaNaK* (*Torah* o Ley; *Nebiim* o Profetas; *Ketubim* o Escritos) y oral en la *Mishnah* y el *Talmud* a partir de la promesa hecha por Dios a Moisés: “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

no pictórico, hasta alcanzar otro significado, como el verbo *pr(i)*, “salir”, al que se añade finalmente un determinativo semántico representando con una sinécdoque el “andar humano” con dos piernas, \wedge (D54), lo que resulta: $\square \wedge$ (O1+D21+D54). El proceso implica la transferencia, a través de la metáfora fonética, a una semántica totalmente nueva significada a partir de la activación de dos significados, el fonético y el pictórico, que finalmente deberá ser descartado. O bien, el verbo *hpr*, “convertirse”, con el signo icónico trilitero \square (L1) que podría actuar por sí solo como logograma, puede estar escrito con diversas redundancias fonéticas \square (L1, *hpr* + D21, *r*) o $\square \square$ (L1, *hpr* + O1, *pr* + D21, *r*), hasta la forma completamente alfabética, \square (Aa1, *h* + Q3, *p* + D21, *r*), que provoca la llamada “muerte” de la metáfora con la desaparición del signo icónico (cf. Goldwasser, 1995: 40-51).

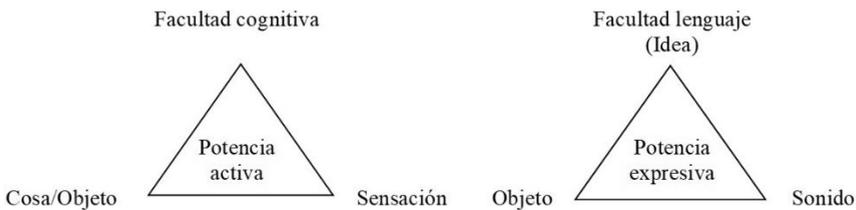
con quien no está hoy aquí con nosotros” (*Deuteronomio* 29,13-14; cf. Treballe Barrera, 1993: 113-117). Ahora bien, el “escriba ritual”, סופר סת”ם, responsable de la transcripción de la *Torah* (תורה); *Tefilin* (תפילין), manuscritos puestos en la cabeza y brazo durante la oración judía; y *Mezuzot* (מזוזות), trozos de pergamino que se colocan en las jambas de las puertas, no solo recibe una formación peculiar en orden a guardar una serie de normas en el proceso de copiado del texto, sino que un solo error echa a perder y conlleva la anulación de todo el rollo que de este modo pierde eficacia (cf. Freedman, 2007: 744-745).

Este mismo fenómeno, pero inverso, se encuentra en la mutilación icónica que sufren los jeroglíficos del Antiguo Egipto. En contextos funerarios, donde los textos rodean directamente el cuerpo del difunto, tanto en las paredes de las cámaras funerarias como de los ataúdes, imágenes icónicas con un potencial amenazante en la vida “real” aparecen reducidas a una de sus partes o mutiladas (); separadas en dos mitades o partidas (); o bien, sobre todo cuando se trata de reptiles, acuchilladas (). Se trata de un recurso gráfico que busca evitar que dichos seres vivos, potencialmente peligrosos, puedan “activarse” y perjudicar al difunto (cf. Cervelló Autuori, 2020: 360-361).

De modo que, si en un caso, un mínimo error anula el todo; en el otro caso, la deformación es intencional para asegurar que se lleve a cabo la finalidad con la que el texto fue escrito: dar vida al difunto. Por tanto, sea en los jeroglíficos egipcios como en el *TaNaK* resulta difícil aplicar la idea de materialidad a la escritura como acto y al texto como artefacto, tal como Balke y Tsouparopoulou han propuesto (2016: 1). En los textos mortuorios egipcios, el lugar que en la oralidad ocupan los sacerdotes, que utilizan esos materiales para desarrollar rituales, lo cubren ahora unos textos que

jamás serán leídos, aunque sin perder eficacia (cf. Morales, 2015: 139). Por su parte, en el hebreo bíblico, el objeto podrá ser tanto las letras como el rollo, también espacio, cuya forma asimismo representa el espiral del tiempo que llega a incluir lo que no está aún presente (cf. *Deuteronomio* 29,13-14).

Por el contrario, antes de la publicación del *Cours* de Saussure (1916), Ángel Amor Ruibal (1905) reconoce en la naturaleza del signo lingüístico una función simbólica y retórica desde la génesis biológica entre pensamiento y palabra. De modo que en el signo ruibaliano la función representativa, mediadora de la palabra, se “encastra” en el signo cognitivo, núcleo gnoseológico de la conciencia humana, que es común tanto al hablante como al oyente. Función representativa mediadora en el signo cognitivo que Antonio Domínguez Rey (2007) figura también como una tríada, pero correlacionada de elementos donde ninguno se identifica con el otro, sino que juntos forman unidad consciente⁶:



6 “El concepto de arbitrario se interpretó después, con Saussure, desde la convención entre palabra e idea, que Amor Ruibal también registra, pero sin obviar la libertad constituyente del signo, lo cual introduce otros supuestos y consecuencias muy diferenciadas en ambos autores. La creación siempre es libre. (...) La facultad lingüística sí procede naturalmente, pero su producto es más complejo” (Domínguez Rey, 2007: 82, 65).

3. TEXTO Y DISCURSO

Para el egipcio, Lara Weiss (2014) ha mostrado a partir del estudio de las estelas domésticas libres de escritura encontradas en el antiguo poblado de trabajadores de las tumbas reales en Deir el-Medina que si Egipto no se convirtió en religión de libro es gracias a su propio *Sitz im Leben* que mantuvo oral la práctica religiosa –y esto es lo curioso– aún en presencia de las inscripciones. Este fenómeno se repite con las instrucciones, *sb3yt*⁷, que se almacenaban en la memoria⁸. Egipto

7 Lo que en la Biblia identificamos como “literatura sapiencial”, en Egipto resulta problemático porque no tenemos el término “sabiduría” (cf. Lichtheim, 1997, 1-8). Si bien se podría discriminar entre “sabidurías”, en relación con la experiencia desde de la cual se generaban, e “instrucciones”, en la medida que se tenía que practicar a partir de la enseñanza del que tenía la experiencia adquirida al que no la tenía (cf. Martín Valentín, 2011), el término egipcio que encontramos es , *sb3yt*, “instrucción”. Y mientras que la “sabiduría” parte de la inteligencia práctica, vinculada con la habilidad manual o profesional, el dominio o destreza del oficio que se practica; la “instrucción” está vinculada con el magisterio. De modo que Muñoz Fernández (2013: 25) define estas obras literarias egipcias en sentido amplio como “obras literarias de género y naturaleza diferente que comparten el interés por la ética en la que se funda la sociedad que las crea”, y en sentido más restringido como “género literario que busca transmitir las normas de conducta y comportamiento necesarias para poder llevar una buena vida”. Hornung (1999: 43) las llamará “enseñanzas para la vida”, cuyos valores esenciales giran en torno a la fundación de la casa propia, la preparación de la tumba en vida, la atención al culto funerario de los padres, el buen trato a la esposa y viceversa, el respeto a las etiquetas y convenciones sociales, el culto diario, el rechazo de la parcialidad y la corrupción, la moderación como regla de oro.

8 Sin una función en las oficinas de la administración ni en el culto de los templos, la literatura “sapiencial” en Egipto se encuentra bajo el dominio de la escuela, que se encontraba en las grandes oficinas de la administración y las escritorías de los templos, empleando “lecciones” o “instrucciones” que codificaban normas sociales, y que el aprendiz de escriba, por encima del administrador, el burócrata y el ritualista, debía aprender de memoria. De modo que la competencia en la escritura se adquiría a partir de un fondo de saber que la memoria almacenaba, en la trama de una cultura eminentemente oral en la que se requiere la adaptación a lo dado (cf. Assman, 2005: 152-156).

ha poseído una estructura mental oral que ha permitido que los textos sean actores independientes, sin necesidad de un lector o espectador siquiera. La inscripción posee una permanencia como discurso, no como texto. Y su objetivo no es mantener una ortodoxia, sino asegurar la permanencia del ritual, que en Egipto no pierde nunca la primacía sobre la moral⁹.

En el Antiguo Egipto los textos responsables de la transfiguración del difunto sufren un proceso de evolución y adaptación, tanto en el soporte como en los destinatarios. Inician sobre las paredes de las tumbas reales con los *Textos de las Pirámides* en el Reino Antiguo, a finales de la V Dinastía con el Rey Unas (2345-2315 a.n.e.) enterrado en Saqqara, hasta alcanzar los *Textos de los Sarcófagos* de la elite, a los que siguen también otros objetos de enterramiento en el Reino Medio con la combinación de ambos *corpus*. Se trata de “textos mutantes” (cf. Morales, 2015: 147-148, 2016: 221) en los que al proceso de selección y reducción se suma, principalmente, el cambio en sus marcas deícticas, las cuales son fluctuaciones de carácter dialéctico cuya finalidad es transfigurar al difunto. Proceso de evolución y adaptación por el que se ensamblan secuencias que tienen su origen en el ámbito oral, muy anterior al rey Unas, hasta la monumentalización de los textos.

Es este mismo *Sitz im Leben* discursivo el que permite que en los textos mortuorios durante el proceso de textualización y recontextualización no se produzca descontextualización alguna. El proceso de adaptación que sufren los textos está relacionado al material y espacio (muros de pirámides, muros de tumbas privadas, sarcófagos, ataúdes y cajas), mientras

9 Nili Shupak (2017), en lugar de la acostumbrada literatura profética de la Biblia, justamente utiliza como parámetro comparativo la literatura sapiencial bíblica (*Proverbios* y *Qohélet*), equiparable a las instrucciones egipcias, para hacer ver que difícilmente la primacía de la conducta moral por sobre la observancia cültica haya sido originada en Egipto.

que el contexto sigue siendo el mismo. El lugar que en la oralidad ocupan los sacerdotes que utilizan esos materiales para desarrollar rituales lo cubren ahora unos textos que jamás serán leídos¹⁰, y los múltiples niveles de significado, para la resurrección y salvación del difunto, pasan a estar sujetos a las reglas de la sintaxis, que son producciones iterativas al igual que los rituales (Morales, 2015). En efecto, en los *Textos de las Pirámides* la falta de continuidad y lógica narrativa pasa a ser suplantada por las continuas y numerosas repeticiones, referencias o nociones míticas oblicuas, “mitemas”, en el discurso, que transforman lo evanescente en algo permanente (Morales, 2015: 139-141).

El significado del ritual es observable a nivel sintáctico por el uso de expresiones recurrentes que funcionan como enlaces y permiten distinguir textos y series. Se trata de características internas de este *corpus* peculiar, que no obedecen a las reglas del discurso literario, sino a la propia naturaleza performativa funcional del rito, que, a diferencia del mito, busca “progresar de lo terrenal a lo divino para ofrecer potencia mágica al difunto” (Morales, 2015: 143)¹¹.

Aunque en un período menor que en el Antiguo Egipto, los textos bíblicos también recogen tradiciones de varios siglos, de modo que las secuencias temporales se aglutinan, se mezclan y confunden, y la estratigrafía filológica se fusiona artificialmente en un único documento que integra los diversos textos provenientes de diferentes espacios y tiempos (cf. Muñoz Fernández, 2013, 28.). El estudio diacrónico se ocupa de identificar dichos estratos, pero no puede anular el texto

10 La escritura, como voz artificial se evidencia en la fórmula con la que comienza cada columna: *dd-mdw*, “una recitación” (cf. Morales, 2016: 218).

11 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 (cf. Morales, 2015: 143).

como lo tenemos con expresiones recurrentes y enlaces internos entre los diferentes libros y *corpus* que lo integran. En efecto, es posible identificar diversos registros narrativos, entre los que debemos incluir el mito, como en *Génesis* 1–11, donde se busca reflejar cierta correspondencia entre la realidad y la esfera de lo divino (cf. Morales, 2015: 143). Pero tenemos también una serie de textos, particularmente significativos, como *Éxodo* 3,14a, donde se revela la identidad del Dios de Israel; y *Éxodo* 15,1-18, donde se canta la identidad del pueblo hebreo, en los que se repite un cambio en los ejes temporales para los que no hay acuerdo alguno (cf. Childs, 2003: 254).

Derivadas de una lengua que pudo existir entre el VIII y VI milenio a.n.e., con un origen posible en el entonces no desierto Sahara, las lenguas afroasiáticas constituyen una macro familia con cinco ramas (semítica, egipcia, bereber o beréber, cushítica y chádica), entre las cuales, las lenguas semíticas son la única subfamilia fuera del África¹². Y, dentro de la familia semítica, el hebreo de la literatura bíblica se distingue por la continuidad de la narración en prosa, sin paralelos equivalentes.

12 Del Olmo Lete, considerando la perspectiva lingüística (morfología), así como también etnológica, espacial (geografía) y temporal (genealogía), presenta como perspectiva socio-lingüística la división de las lenguas semitas del grupo afro-asiático desde el centro del amorrita, entre el último período del Neolítico (Calcolítico). Llegando al Norte de Siria hacia el 4000 a.n.e., mantienen el sistema lingüístico que traen del África con marcadas similitudes morfológicas y lexicales, conformando la estructura del proto-semítico: "My own point of view, also postulates the existence of an original-central branch that could be defined as «Amorite» *avant la lettre* or proto-Amorite (and, therefore, «western», the center being to the west as viewed by the Mesopotamians) from which the linguistic differentiation occurred, based on the geopolitical spread of the Semitic peoples, a diffusion that closes an historical circle, making them return as «Semites» to their African place of origin (the Ethiopic languages)" (del Olmo Lete, 2008: 116).

tes en la literatura semítica extrabíblica¹³; “nothing exists in Ugarit verbal system compared to sequential past in Biblical Hebrew, a language which appears to be innovative within Central Semitic in establishing this new function of verbal forms” (Loprieno, 1980: 151). Así como también, el ugarítico carece de una partícula preverbal, como la *waw* hebrea, que origina las formas “inversas” o “conversas” atestadas en el hebreo bíblico (*weqatal*, *wayyiqtol* y *weyiqtol*); lo mismo que no tiene lugar en el hebreo bíblico el *yaqtul* narrativo presente en el ugarítico. Por tanto, se carece de los elementos de control necesarios para el estudio diacrónico comparativo (cf. Niccacci, 2006: 268; 2020: §§171-172). La continuidad de la narración en prosa y las partículas preverbiales son características que el hebreo bíblico solo comparte con el egipcio antiguo.

El “enlace” que produce la partícula preverbal *waw* es el mayor problema de la sintaxis hebrea bíblica (cf. Niccacci, 2020: §1). Por lo cual, Alviero Niccacci inicia su propuesta de lingüística textual sincrónica, justamente, delimitando esto. Distingue entonces dos tipos de *waw*: la *waw* como conjunción copulativa, unida a una forma nominal y de uso facultativo, y la *waw* como parte integral de la forma verbal, siempre presente. De modo que de un sistema con dos formas *qatal-yiqtol* se pasa a un sistema con cinco formas verbales autónomas, donde cada una de ellas posee una estructura gramatical determinada y una función sintáctica específica: *qatal*, *yiqtol*,

13 Los rasgos que comparten las lenguas semíticas, y que las separan de otras familias de lenguas, son: 1) la existencia de ciertos sonidos guturales (א y ע en hebreo); 2) la existencia de consonantes enfáticas (א, ע y פ en hebreo); y 3) las raíces predominantemente consonánticas y trilíteras que expresan la noción general a la que las vocales imponen modalidades diversas, lo que se prueba por el hecho de que dos consonantes consecutivas no pueden ser homorgánicas en las posiciones 1-2 y 2-3, salvo para consonantes idénticas en la posición 2-3 (cf. JM §2j).

weqatal, *wayyiqtol* y *weyiqtol* con la *waw* como parte integral de las mismas (cf. Niccacci, 2013)¹⁴.

Y es a partir de dicha propuesta que Niccacci logra calificar ciertos cambios temporales, en apariencia abruptos e inesperados, como “merismas” (cf. Niccacci, 2020: §§176, 178). Esta omnitemporalidad, a mi entender, debería incluir la actualidad ausente a la que ya hemos hecho referencia (cf. Salvador, 2020a), revelando el valor de estos textos, *Éxodo* 3,14a y 15,1-18, no como históricos narrativos ni míticos, sino performativos (cf. Niccacci, 1985, 2009). Como consecuencia, la distinción entre Israel y Egipto habría que buscarla en la intencionalidad, la transfiguración de un difunto por medio de paredes mudas frente a la transfiguración de un vivo por medio de un pergamino, ¿mudo?

4. DEL “GIRO LINGÜÍSTICO” AL “GIRO ONTOLÓGICO”

Junto a la propuesta de estudio de la materialidad en las tablillas mesopotámicas de Cabrera Pertusatti referimos ya a la tripartición gnoseológica dentro de las Ciencias Sociales (cf. 2019: 9-11). Cuando la tríada “escritura-oralidad-objeto” se corresponde con la Historia-Antropología-Arqueología, abordar los textos más allá de lo estrictamente filológico, integrando Arqueología y Filología, y analizar la escritura como artefacto, puede llevar a la idea de “habitar” un texto cosificándolo. Pero el *TaNaK* no aparece en la tradición hebrea como algo que nos habita a nosotros, sino que nosotros habitamos¹⁵.

14 Una presentación completa de la obra de Alviero Niccacci, que incluye también el egipcio y la literatura sapiencial bíblica, y su propuesta holística para el estudio de la Biblia Hebrea, puede consultarse en Salvador, 2020b.

15 Así Cabrera Pertusatti (2019: 10) citando a Daniel Miller (*Materiality*, Durham / London: Duke University Press, 2005): la materialidad “implica que mucho de lo que somos existe no por medio de nuestra consciencia o cuerpo, sino

Por el contrario, cuando Alfredo González Ruibal (2012) piensa la Arqueología filológicamente la llama “teóricamente orientada”, esto es, una filología capaz de “pensar arqueológicamente” (2012: 113) reintegrando la materialidad a los colectivos. Ello implica pasar del “giro lingüístico” al “giro ontológico”, que va acompañado de un giro hacia el inconsciente. De este modo “la materialidad, lejos de ser un problema se puede convertir en una vía fundamental de acceso a un conocimiento que está vedado a la palabra y a la expresión consciente” (2012: 111).

En el judaísmo, construido, indudablemente, en torno a la palabra¹⁶, no solo encontramos la “eficacia” de letras, incluso,

como un ambiente exterior que nos habita y estimula. Esta capacidad algo inesperada de los objetos para desvanecerse y permanecer periféricos a nuestra visión y todavía ser determinantes de nuestra conducta e identidad tendría otro resultado importante” (Miller, 2005: 5).

16 Mientras los ritos ligados a las etapas de la vida cristiana, llamados sacramentos, en la Iglesia Católica Apostólica Romana se dividen en “sacramentos de iniciación”: bautismo, confirmación y eucaristía, en la Iglesia primitiva administrados en el mismo día hasta que se introdujo el bautismo en los recién nacidos. Aunque se dividieron en lo temporal, hay que tener en cuenta que los tres conforman una unidad: “Mediante los sacramentos de la iniciación cristiana, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, se ponen los *fundamentos* de toda vida cristiana. «La participación en la naturaleza divina, que los hombres reciben como don mediante la gracia de Cristo, tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los fieles renacidos en el Bautismo se fortalecen con el sacramento de la Confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna, y, así por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad» (Pablo VI, Const. Apost. *Divinae consortium naturae*; cf. *Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*, Prenotandos 1-2)” (CEC 1212, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2/c1_sp.html). A los “sacramentos de iniciación” se suman los “sacramentos de curación”, reconciliación y unción de los enfermos; y, por último, de servicio a la comunidad: orden sacerdotal y matrimonio. El rito de iniciación en la *Torah* para el judaísmo es la *Brit Milah*, בְּרִית מִילָה, traducido como “pacto de la circuncisión” a partir del patriarca Abraham (cf. *Génesis* 9,5-17; 15,4-7; Snowman y Seidel, 1945: 730-733), pero la madurez e incorporación en la comunidad judía se prescribe en

o, sobre todo, “mudas”, como la *alef* –en jeroglíficos  (G1), a partir del protosinaítico se utiliza el buey,  (F1), que representa el *ʕh* del difunto vuelto a la vida (cf. Busetto, 2012: 17-18)–, para la *qabbalah* silencio que contiene todos los sonidos de la tierra¹⁷. Sino que estas letras, para Rabbi Maggid de Mezritch, participan y son responsables de la “monumentalización” de la obra creadora, cuando el אה de Génesis 1,1: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, que incluye la primera y última letra del alefato hebreo, puede ser vocalizado con *e*, en cuyo caso funciona como indicador de complemento objeto, o bien con *o*, que en hebreo significa “letra”. Podemos

el *Tamud* con el *Bar* o *Bat Mitzvah* (בַּר מִצְוָה), “hijo” (בֵּר) o “hija” (בַּת) de los “mandamientos” (מִצְוֹת), a los 12 años de las niñas y 13 años de los niños. Este acto, en el que el joven o la joven lee una de las 54 porciones, *parashot* (פְּרָשׁוֹת), en las que se divide anualmente la *Torah* para su lectura de cada *Shabbat* en la Sinagoga, define a alguien que está sujeto a los mandamientos de la *Torah*, esto es, un judío o judía que está obligado a observar los 613 mandamientos de la *Torah*, reconocido parte del *Minyan* (מִנְיָן), mínimo de diez adultos necesario para los oficios sinagogales (cf. Norma Baumel, 1945: 165-167).

17 “Un’ulteriore curiosità riguardo la lettera Alef è rappresentata dal fatto che essa non abbia un suono proprio, viene, infatti, vocalizzata in base alla vocale che la segue. Le vocali sono quei suoni che permettono alle parole di essere vocalizzate, infatti, se si tolgono le vocali ad una parola rimangono solo le consonanti, e le consonanti per poter essere pronunciate devono appoggiarsi al suono vocalico proprio come dice el loro nome con-sonanti, cioè suonano con un’altra cosa (vocale). Da notare anche che nella produzione di una vocale, l’aria proveniente dai polmoni *non incontra* alcuna *ostruzione* nel canale fonatorio, cosicché *essa fuoriesce leberamente senza creare blocchi o turbolenze*. Una qualche ostruzione del canale fonatorio è invece indispensabile per produrre una consonante. Questa considerazione che potrebbe essere ritenuta superflua è invece rilevante se si considera che Il respiro è lo strumento privilegiato per entrare in uno stato di Consapevolezza che ci permetta di percepire la luce divina, quindi una vocalizzazione adeguata può favorire o limitare l’energia dell’Essere dentro di noi. Le vocali allora sarebbero come i colori per i pittori senza di esse non ci sarebbe l’opera, e l’Alef la lettera senza suono sarebbe il giusto ricettacolo per l’emanazione divina riuscendo a coglierla in tutte le sue molteplici sfaccettature (vocali)” (Busetto, 2012: 21-22).

traducir, entonces: “En el inicio creó Dios *alef-tav* y con el alefato creó el cielo y con el alefato creó la tierra...”¹⁸. Se trata, por tanto, para el *Zohar*, de dos *reshit*, “dos inicios” (cf. I, 7b)¹⁹, que en la espiritualidad cotidiana se traduce en la posibilidad de realizar todas las plegarias con la sola recitación de las letras (cf. De Benedetti, 2011: 37)²⁰. De modo que, en el judaísmo, “religión del libro”, la potencialidad escondida de las letras no solo emerge con su doble valor fonético y numérico (cf. De Benedetti, 2011: 34-35)²¹ que alcanza una

בראשית נמי מאמר הוא. וקשה, לכתוב ויאמר. ושמעתי פי' על זה, כי הנה ידוע בספרי 18 המקובלים כי ראשית הכל נאצלו האותיות, ואחר כך באותיות ברא הקדוש ברוך הוא כל העולמות. וזה סוד בראשית ברא אלקים א"ת, פי' האותיות מא' עד ת'. נמצא כי הבריאה ראשונה, דהיינו האותיות, בוודאי נאצלו במחשבה לבד בלא אמירה, כי אמירה הוא באותיות בה' מוצאות הפה, ועדיין לא האציל את האותיות. על כן האציל את האותיות במחשבה לבד בלא אמירה, לכן א"א (ג, בראשית, אור תורה) לכתוב אמירה כי לא היתה על ידי מאמר. ולכן התרגום הוא בחוכמתא

ב, תרין אנון דמתחברין כחדא, ואנון תרין נקודין, חד גניזא וטמירא וחד קיימא באתגליא. 19 ובגין דלית להו פירודא אקרון ראשית. חד ולא תרין. מאן דנטיל האי נטיל האי. וכלא חד דהא הוא וידעו כי אתה שמך יי' לבדך. אמאי אקרי יראת ה', בגין (תהילים פ"ג: ט"ט), (שמיה) ושמייה חד דכתבי דאיהו אילנא דטוב ורע, זכי בר נש הא טוב ואי לא זכי הא (הוא) רע

20 “[R]ecitare l’alfabeto significa – se uno ha ciò che i mistici chassidici chiamano *kawwanà*, ‘intenzione’, ‘direzione verso Dio’ – dire tutte le reghiere possibili. Tutte le preghiere infatti sono fatte delle ventidue lettere dell’alfabeto”. Notar que este juego entre silencio y sonoridad de la palabra es algo que también recoge la tradición cristiana con San Ignacio de Antioquía, que encuentra el silencio de Cristo junto al silencio del Padre que puede ser oído por aquel que ha recibido su palabra. De modo que el que posee la palabra de Jesús participa también de su silencio fecundo en el actuar: “Es mejor callar y ser que hablar y no ser. Bueno es el enseñar, cuando se hace lo que se dice. Sólo Uno es, pues, Maestro: el que *dijo* y *se hizo*. Pero también lo que hizo en silencio es digno del Padre. El que posee verdaderamente la palabra de Jesús, puede oír también su silencio, a fin de que sea perfecto, a fin de que actúe por lo que dice y sea conocido por su silencio” (15,1-2).

21 “Si potrebbe dire che il collegamento delle lettere dell’alfabeto ai numeri o, meglio, la combinazione delle lettere che nello stesso tempo è una combinazione di numeri – perché come detto l’alfabeto, che al pari di quello greco, vale anche per indicare i numeri – risiede nel fatto che i suoni dell’alfabeto, che il comune ascoltatore percepisce nelle parole, sono certamente parola di Dio, ma dentro le

mística desarrollada en la *qabbalah*²², sino que hay una mística y materialización filológica propia (cf. Steiner 1985: 17).

Con frecuencia se ha contrapuesto la materialidad egipcia (cf. Gardiner, 2001: §3) a la necesidad de Israel de permanecer abierto a la categoría de misterio (cf. Von Rad, 1970: 100-101), pero si asumimos la ontología de la materialidad en términos distintos a la racionalidad cartesiana, donde personas y cosas, con vida propia, forman colectivos ontológicamente insepa-

lettere dell'alfabeto sono nascoste potenzialità che emergono solo combinando le lettere secondo un sistema numerico. Vorrei aggiungere che è un gioco – gioco in senso sublime – molto pericoloso, che secondo i maestri d'Israele non deve essere tentato prima di aver compiuto trent'anni, poiché può portare a pazzia, a morte, ad apostasia se non si è adeguatamente avanzati nel cammino della saggezza. E, secondo una storia che mostra proprio questo, potrebbe riuscire una volta sola su quattro. Mi riferisco al racconto dei maestri che sono entrati nel *pardes*, cioè nella speculazione mistica, e di questi quattro solo uno, rabbi Aqivà, ne è uscito indenne. (...) la pratica della mistica, più che lo studio, non coincide assolutamente, però quasi confina, con la follia”.

22 La *qabbalah* (קבלה), de la raíz קבל, “recibir”, “transmitir”, y de consecuencia “tradición”, es un sistema analógico de pensamiento para poder comprender cómo lo espiritual influye lo material y qué relaciones interactúan en el desenvolvimiento de los acontecimientos de la vida. Se trata, fundamentalmente, de una tradición oral, experiencial, que no posee dogmas, sino fluidez y colaboración. Se trata del patrimonio cultural y espiritual transmitido y recibido. Normalmente, en relación con la formación de las letras del alfabeto hebreo, se dice que éstas derivan de la *yod*, sea a partir del plano espiritual como geométrico. En efecto, a la *yod* (י) se asocia como figura geométrica el punto. Cuando el punto se extiende alargándose para abajo se convierte en la línea que se manifiesta con la *waw* (ו), mientras que cuando se añade también la superficie de la *waw* se forma la *dalet* (ד). Con lo cual, se puede notar que los tres primeros elementos geométricos, punto, línea y superficie, son el origen gráfico de las letras que componen la palabra *yod*. Según la *qabbalah*, existe una regla que dice que palabras con el mismo valor numérico poseen una relación significativa, relevante. En efecto, la *alef* en cuanto compuesta por dos *yod* y una *waw*, numéricamente suma 26, todavía reducible a $8 \rightarrow \infty$ infinito, por siempre. El Tetragrama יהוה tiene, en efecto, el valor numérico 26 en cuanto compuesto por י=10; ה=5; ו=6; ה=5. A partir de lo cual no es casual que se diga que Dios hizo al ser humano a su imagen y semejanza (cf. Busetto, 2012: 11-14, 18-19; Génesis 1,27).

rables (cf. González Ruibal, 2012: 111), podemos asumir también para Israel la propuesta de una ontología “en camino” como en Egipto, en oposición al dualismo que el monoteísmo occidental ha establecido (cf. Hornung, 1999: 169, 231-237).

5. LA CONSTRUCCIÓN DEL TEXTO

Esta materialidad, como señala González Ruibal, juega un rol en la construcción de los sujetos en cada contexto histórico y cultural (2012: 111). Cuando de la tripartición gnoseológica dentro de las Ciencias Sociales pasamos a la materialidad del signo lingüístico, encontramos la “objetivación” hegeliana que permite poner en correspondencia el “construir” con el “habitar” y el “ser” a partir del habla (*bauen-buan-bin*). De modo que, para Martin Heidegger, al fabricar objetos (“construir”, *bauen*), las personas se constituyen a sí mismas (“ser”, *bin*) a través del proceso (“habitar”, *buan*). El construir no sería un medio para habitar, sino un habitar por sí mismo; en consecuencia, el ser humano es habitando en la tierra (cf. Heidegger, 1994). Sin embargo, debemos notar que a Israel se le entrega una tierra que no ha “construido”: “Os he dado una tierra que no os ha costado fatiga, unas ciudades que no habéis construido (בנה) y en las que sin embargo habitáis, viñas y olivares que no habéis plantado y de las que os alimentáis” (Josué 24,13).

No solo en español, a diferencia del alemán, inglés y francés, tenemos dos verbos en lugar de uno: uno para expresar la esencia (ser) y otro para la existencia (estar), que es el *dasein* heideggeriano de la finitud del ser, una modalidad del “ser-en-el-mundo” como revelación del “ser-para-la-muerte” materializada en el “des-ocultamiento” de lo ajeno (cf. Heideg-

ger, 1993)²³, sino que en el *TaNaK* la raíz hebrea בנה está en relación, principalmente, con dos términos: בין, que puede estar vocalizado con *e*, “entre”, refiriendo a la esfera del espacio y por analogía de grupos humanos; o vocalizado con *i*, un sinónimo de ידע, “saber, conocer”. Así como también בן, “hijo” (cf. Alonso Schökel, 1994: 114-116, 124-125; Klein, 1987:72), que remite a la “descendencia” que, para Israel, tiene esa peculiaridad a la que ya hicimos referencia, de incluir lo ausente (cf. *Deuteronomio* 29,13-14). Por tanto, en lugar del “ser”, lo que se incluye en el “construir” (בנה) hebreo es el “descendiente” (בן) y “distinto” (בין) entreverándose el espacio material físico con el sapiencial (בין) cognitivo (cf. Alonso Schökel, 1994: 122-123; Klein, 1987: 76).

Estos elementos, en efecto, ponen en relación al pueblo “liberado de Egipto” con el Dios hebreo: “Cuando *Yhwh* tu Dios te haya introducido en la tierra que a tus padres Abraham, Isaac y Jacob juró que te daría: ciudades grandes y prósperas que tú no edificaste (בנה), casas llenas de toda clase de bienes, que tú no llenaste, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñedos y olivares que tú no plantaste, cuando hayas comido y te hayas saciado, cuida de no olvidarte de *Yhwh* que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre” (*Deuteronomio* 6,10-12; cf. también *Éxodo* 6,6; 13,3; 20,2; 29,46; *Levítico* 11,45; *Isaías* 43,3; *Jeremías* 34,13; etc.).

23 Para la relación entre la ontología heideggeriana y la aristotélico-tomista y su adagio *operari sequitur esse* se puede consultar: Mauricio Beuchot (2009): *Heidegger y la Edad Media. Su lectura de Duns Escoto*. En Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez Vilalta (coords.): *Martín Heidegger. Caminos* (Multidisciplina 5). Morelos: Universidad Nacional Autónoma de México, 15-22; Raúl Echaury (1957): *El ser y el ente en Santo Tomás y Heidegger*. *Universidad* 34, 189-194. Las obras de Tomás de Aquino pueden consultarse en línea: <https://www.corpusthomicum.org/wintroes.html>. Así como la gran cantidad de referencias que atañen a dicho adagio en la entrada *esse* del Thomas-Lexikon de Ludwig Schütz: <https://www.corpusthomicum.org/tle.html#esse>

La única forma de “construirse” Israel como el pueblo, mejor aún que religión, “del libro” es en Egipto; es allí donde para la tradición judía la *alef* muda, a la que ya remitimos, cobra sonido:

In aramaico, la lingua che poi si è affermata nel mondo ebraico dopo l'esilio, nella letteratura rabbinica, quando a una parola si vuole dare il cosiddetto “stato enfatico”, cioè una forma più densa, se posso esprimermi così, le si pospone la *alef* (che ha anche il significato di articolo ma questo non interessa qui). Quindi abbiamo il paradosso che l'enfasi maggiore a una parola viene data, almeno in aramaico e nell'aramaico rabbinico, dalla lettera più muta. Inoltre la *alef* è l'iniziale della parola *anokhì*, “io”. In ebraico il pronome di prima persona singolare è *anokhì* [אֲנִי] o *ani* [אֲנִי], ma Dio, quando dà la sua Torà, dice *anokhì*²⁴: quindi potremmo affermare che la *alef* introduce alle orecchie e alla lettura di Israele l'io divino. (...) *Adam* è connesso ad *adamà*, “suolo”, come in latino *homo* ad *humus*. Stranamente anche in latino *homo* comincia con la lettera che non si pronuncia, la *h*. E la *alef*, in un'altra disputa tra la *alef* e la *bet*, viene rassicurata da Dio a proposito della Torà, affermando che lui stesso usa la *bet* per creare il mondo – infatti la Bibbia comincia con “in principio”, in ebraico *be-reshit* – ma quando crea la Torà, stabilendo per così dire l'alleanza, comincia con *anokhì* [cf.

24 “Escucha Israel, los preceptos y las normas que yo [אֲנִי] pronuncio hoy a tus oídos (...). Yo [אֲנִי] soy *Yhwh* tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. (...) Porque yo [אֲנִי], *Yhwh* tu Dios, soy un Dios celoso (...). Y tú, quédate aquí junto a mí; yo te diré a ti todos los mandamientos, los preceptos y las normas que tú les enseñarás para que pongan en práctica en la tierra que yo [אֲנִי] les doy en posesión. (...) Estos son los mandamientos, los preceptos y las normas que *Yhwh* vuestro Dios ha mandado enseñaros para que los pongáis en práctica en la tierra que vais a poseer, a fin de que temas a *Yhwh* tu Dios, guardando todos los preceptos que yo [אֲנִי] te prescribo hoy, tú, tu hijo, y tu nieto, todos los días de tu vida, y así se prolonguen tus días. (...) Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo [אֲנִי] te mando hoy” (*Deuteronomio* 5,1.6.9.31; 6,1-2.6).

Deuteronomio 5,1.6.9.31; 6,2.6]. In questo *anokhì* è stato letto un pensiero straordinario: gli antichi ebrei sapevano che in antico egiziano “io” si dice all’incirca *anak* [𓂏], *anokhoi* [𓂏𓂏 o 𓂏𓂏𓂏] (le vocali egiziane non si conoscono), ovvero l’“io” egiziano è quasi identico all’*anokhì* [אֲנוּכִי] ebraico. I maestri hanno dunque sostenuto che Dio, usando come inizio della Torà una parola egiziana, voleva insegnare agli ebrei che egli non aveva maledetto l’Egitto (De Benedetti, 2011: 26-27).

El ser (*bin*) que para Heidegger se construye (*bauen*) habitando (*buan*), para los hebreos es el “yo” (אֲנוּכִי) divino, idéntico al “yo” que es distinto (בֵּין - 𓂏). Por esto Israel, si quiere realmente adorar al Dios que lo ha liberado de Egipto, debe aprender a habitar una tierra que no ha construido.

En efecto, si la escena del becerro de oro en *Éxodo* 32,17-19 es considerado el pecado más grande de Israel, la narrativa que se encuentra en *Números* 13–14 resulta ser el clímax de las rebeliones de Israel después de la liberación de Egipto, paradigma que prefigura otros pecados y fracasos de Israel, como el exilio. Allí no solo aparece por primera vez en el *TaNaK* el verbo לִוּן, “murmurar”, acompañado de la mención a la vuelta a Egipto (cf. *Números* 14,2), sino que a lo largo de toda la narrativa se encuentran 12 de los 15 empleos del verbo תּוּר (“recorrer”, “visitar”, “observar”, “explorar”) en la *Torah* o Pentateuco. Ahora bien, los exploradores deben tomar (תּוּר) la medida del don que *Yhwh* ya ha hecho a su pueblo, y el gran pecado de Israel, que precisamente *Yhwh* le “hace ver”, es no haber recibido a Dios tanto a través de la vista (no haber visto, רָאָה, los prodigios por él realizados; ni su gloria) como del oído (no haber escuchado, שָׁמַע, cf. *Deuteronomio* 6,4-5, su palabra en el desierto)²⁵. De modo que Dios subraya límites y

25 Notar que en los Evangelios el verbo “ver”, ὁράω, aparece en seis ocasiones delante de la expresión σπλαγχνίζομαι, “se le conmovieron las entrañas” (cf. *Mateo* 9,36; 14,14; *Marcos* 6,34; *Lucas* 7,13; 10,33; 15,20). De modo que también en el Nuevo Testamento ahondar en la experiencia de la compasión

condiciones a su revelación poniendo en estrecha relación la misericordia de Dios y los sentidos (cf. Sanz Giménez-Rico, 2007)²⁶.

Como bien señala Cabrera Pertusatti, cuando la modernidad coloca la razón en un lugar sagrado frente a la oralidad, también lo emocional, sentidos, queda desplazado (cf. 2019: 9). Esta figura lineal geo-aritmética de la sucesión articulada es lo que el correlacionismo gnoseológico ruibaliano que presentamos subsana (cf. Salvador, 2021), en paralelo al movimiento que en el verbo תור señalamos.

6. CONCLUSIONES

Ante todo, sea en el Antiguo Egipto, como a partir de una lingüística textual en el *TaNaK* o Biblia Hebrea, lo que vemos es la permanencia de los textos como discurso. Esto observamos cuando la *waaw*, que confiere continuidad y une al hebreo bíblico con el antiguo egipcio, ambas lenguas afroasiáticas, es lo que llamativamente pone en jaque esa

ligada a la visión, requiere, como en *Números* 13–14, un análisis de las relaciones existentes con el espacio semántico que abarcan las expresiones de movimiento: περιάγω, “recorrer” (*Mateo* 9,35); ἐξέρχομαι, “desembarcar” (*Mateo* 14,14; *Marcos* 6,34); ἔρχομαι, “ir de camino” (*Lucas* 10,33); ἐκπορεύομαι, “salir” (*Mateo* 20,29); ἔρχομαι, “ir, venir, llegar” (*Marcos* 9,14); ἐγγίζω, “acercarse” (*Lucas* 7,12) (cf. Estévez, 2000).

26 Mientras en *Éxodo* 34,5-7 *Yhwh* es “el clemente y misericordioso, paciente y rico en indulgencia y verdad”; en *Números* 14,10b, Dios se revela a Israel en forma de juicio, “cuando la gloria de *Yhwh* se apareció en la Tienda de Reunión a todos los hijos de Israel”. Dios perdonará a su pueblo, en cuanto éste no será totalmente aniquilado (14,17); sin embargo, Dios pone un límite al perdón que confiere y solo entrarán en la tierra que *Yhwh* ha entregado a su pueblo los menores de 20 años, los “pequeñuelos” de la generación rebelde que ha murmurado (לן) contra Dios en el desierto, conducidos y guiados por Caleb y Josué (14,29-34).

misma “lógica narrativa” que también caracteriza a ambas lenguas.

Erik Hornung (1999), a partir del estudio de las divinidades egipcias, ha señalado distintas fases evolutivas de la conciencia humana dentro de las cuales la revelación de un Dios único responde a una lógica bivalente que se estableció como absoluta y definitiva hasta su enajenación en nuestros días; pero que, en efecto, no siempre ha sido así ni deberá, o, más bien, no podrá serlo si en verdad se quiere la supervivencia de la especie humana (cf. Hornung, 1999: 231-234). Esto apunta, para el mundo occidental, al paso de un dualismo que anula las diferencias en una nueva síntesis hegeliana, a la capacidad de sostener la unidad en la diferencia.

En efecto, hemos dicho que la consecuencia de esta permanencia discursiva es la falta de descontextualización cuando los textos se “monumentalizan”. Es aquí donde, mientras en un caso vemos jeroglíficos que traen a la vida al difundo, en el otro, los vivos son introducidos en el texto. Ello, entre otras cosas, cuestiona la primacía de la moral sobre el mito en la Biblia Hebrea y su significado (cf. Shupak, 2017).

Cuando la sustancia “platónica” esencial de la obra para siempre semejante a sí misma incluye las variaciones “pragmáticas” accidentales del texto, la interpretación y comentario de la obra debe incluir las condiciones técnicas o sociales de su publicación texto (cf. Chartier, 2006: 3), como, en nuestro caso, la mutilación de los jeroglíficos o condiciones a las que se debe someter un *Sofer Stam* a las que hicimos referencia. Y, efectivamente, esta “complementariedad” no es algo que los egipcios hayan inventado, sino vivido (cf. Hornung, 1999: 232). Los textos mortuorios egipcios no mutan únicamente conforme al material y espacio en el que son impresos, sino que de un *corpus* que refleja una doctrina de la resurrección aplicada a un individuo genérico se hace también una

selección personal de los conjuros conforme a lo que cada difunto necesitará en su recorrido por el inframundo (cf. Morales, 2015: 138); al igual que el pluralismo hermenéutico, relaciones intertextuales que activa cada sujeto, al que está sometido el texto bíblico en el judaísmo siguiendo lo que, según Gabriella Caramone, son las cuatro “estrellas polares” que para Paolo De Benedetti definen, justamente, la esencia del hebraísmo:

La *prima*: il fatto che vi sia sempre un’“altra” interpretazione possibile, diversa dalla propria. Questo è un buon antidoto rispetto ad ogni tentazione di pensiero assoluto e ogni pretesa di verità. La *seconda*: aggiungere sempre alle proprie affermazioni un “se così si può dire”. In questo modo si attenua l’assertività della propria affermazione, facendo spazio a quella di altri, anche a quella non espressa. La *terza*: mettere un tempo di “sospensione” tra la domanda e la risposta. Il che non significa che non si debbano proporre soluzioni ai nostri quesiti, ma che non dobbiamo avere la pretesa di risolvere tutte le difficoltà. La *quarta*: secondo un detto rabbinico, occorre insegnare alla propria lingua a dire “non so”, per non essere presi per mentitori. Invece di esprimere sentenze su ogni cosa, ammettere, talvolta, la nostra insipienza, la nostra piccola capacità di comprendere, riconoscere di sapere di non sapere. (...) [P]roprio il pluralismo ermeneutico ha salvato l’ebraismo dagli scismi e dalle eresie. E anche dal dogma” (De Benedetti, 2011: 6-7).

De modo que lo que construye Israel es un texto que, sin poder volver a esta misma vida a un muerto, tiene la eficacia de leer a los vivos, y esto es algo que no solo ha permitido la supervivencia del pueblo hebreo (cf. Steiner 1985: 23), sino un patrimonio dado a la humanidad y que, conforme a lo dicho, todos debemos a la magia de los jeroglíficos egipcios, cuyas fórmulas de salir al día, , *rw nw prt m hrw*, aún tienen mucho que decirnos si en verdad queremos un día estar inscriptos en el libro de la vida, τῆς βίβλου τῆς ζωῆς

(*Apocalipsis* 3,5; cf. también 20,12), no βίος, con una firma y sello eternos, גָּמַר חַתִּימָה טוֹבָה. Que así sea.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, Luis (1994): *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.
- Amor Ruibal, Ángel (2005a): *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Primera Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Amor Ruibal, Ángel (2005b): *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Assmann, Jan (1994): Ancient Egypt and the Materiality of the Sign. En Hans Ulrich Gumbrecht y Karl Ludwig Pfeiffer, eds. *Materialities of Communication*. Stanford, CA: Stanford University Press, 15-31.
- Assmann, Jan (1996): *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada, 2005 (trad. de Joaquín Chamorro Mielke).
- Balke, Thomas y Christina Tsouparopoulou (2016): Introduction. En Thomas Balke y Christina Tsouparopoulou (eds.): *Materiality of Writing in Early Mesopotamia* (Materiale Textkulturen 13). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1-10.
- Bar Yojai, Shimón: *Zohar*. Recuperado 20 de noviembre, 2021, de <https://www.sefaria.org/Zohar.1.7b.6?lang=bi>; en español <https://librosjudiospdf.jimdo.com/kabalah/>
- Busetto, Marina (2012): *I Segreti dell'Alfabeto Ebraico. Comparazione e formazione delle lettere* (La Sagesse della Cabalà). Torino: Psiche 2.
- Cabrera Pertusatti, Rodrigo (2019): Entre cuñas, tablillas y escribas: la materialidad de los paisajes funerarios en Mesopotamia durante la Tercera Dinastía de Ur. *Revista del Museo de Antropología* 12/2, 7-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n2.23526>
- Chartier, Roger (2006): Materialidad del texto, textualidad del libro. *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria* 11/12. Recuperado 4 de noviembre, 2021, de <https://repositoriosdigitales.uned.es/handle/documento/111111>

- les.mincyt.gob.ar/vufind/Record/MemAca_c07717b0ac53ae755a33bee5b964702b
- Cervelló Autuori, Josep (2015): *Escrituras, lengua y cultura en el Antiguo Egipto* (El espejo y la lámpara 11). Universitat Autònoma: Barcelona 2020, 2 ed.
- Childs, Brevard S. (1974): *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (trad. de E. Sanz Giménez-Rico). Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.
- De Benedetti, Paolo (2011): *L'alfabeto ebraico*. Brescia: Morcelliana.
- Domínguez Rey, Antonio (2007): *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. A Coruña: Espiral / UNED.
- Estévez, Elisa (2000): Salir, ver, acercarse... Jesús, la misericordia entrañable. *Sal Terrae* 88/6, 419-435.
- Freedman, Harry (2007): Soferim. En Fred Skolnik y Michael Berengau (eds.) (1945): *Encyclopaedia judaica*, XVIII. England: Thomson Gale, 2 ed., 744-745.
- Foucault, Michel (2002): *La arquitectura del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gardiner, Sir Alan (2001): *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute / Ashmolean Museum.
- Goldwasser, Orly (1995): *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Switzerlad / Göttingen: University Press Fribour / Vandenhoeck und Ruprecht.
- Goldwasser, Orly (2006): Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai. *Ägypten und Levante* 16, 121-160.
- González Ruibal, Alfredo (2012): Hacia otra arqueología: diez propuestas. *Complutum* 23/2, 103-116. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40878
- Heidegger, Martin (1994): Construir, habitar, pensar. En *Conferencias y artículos de Martin Heidegger* (trad. de Eustaquio Barjau). Barcelona: Ediciones del Serbal, 127-142.
- Heidegger, Martin (1993): *El ser y el tiempo* (trad. de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 2 ed.
- Hornung, Erik (1971): *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (trad. de Julia García Lenberg). Madrid: Trotta 1999.
- Ignacio de Antioquía: "A los Efesios". En Daniel Ruíz Bueno. *Padres Apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, 447-459.
- Juan Pablo II (1992): *Catecismo de la Iglesia Católica*. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

- Joün, Paul y Takamitsu Muraoka (1923): *Gramática del Hebreo Bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia XVIII) (trad. de Miguel Pérez Fernández). Estella (Navarra): Verbo Divino 2007.
- Klein, Ernest (1987): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem / Tel Aviv: Carta Jerusalem / The University of Haifa.
- Lichtheim, Miriam (1997): *Moral Values in Ancient Egypt* (Orbis biblicus et orientalis 155). Fribourg / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1-8.
- Loprieno, Antonio (1980): The sequential forms in Late Egyptian and Biblical Hebrew: a parallel development of verbal systems. *Afroasiatic Linguistics* VII/5, 1-19.
- Mezritch, Maggid de [Dov Ber ben Avraham de Mezeritch, דב בֵּער מְצִיטשׁ] (1704-1772): *Or Torah*. Recuperado 20 de noviembre, 2021, de <https://web.archive.org/web/20100227131217/http://chabadlibrary.org/books/default.aspx?furl=/magid/ot>
- Morales, Antonio J. (2015): El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 20, 137-164.
- Morales, Antonio J. (2016): Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio. *ISIMU. De Egipto y otras tierras lejanas. In memoriam Covadonga Sevilla Cueva* 18-19, 217-236
- Muñoz Fernández, María Eugenia (2013): Los textos sapienciales en Egipto y la Biblia: Amenemopé y la colección de los sabios. *Reseña Bíblica* 80, 25-34.
- Niccacci, Alviero (1985): Esodo 3,14a: "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano. *Liber Annuus* 35, 7-26.
- Niccacci, Alviero (2006): The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry. En Steven E. Fassberg y Avi Hurvitz (eds.): *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives*. Jerusalem / Winona Lake: Indiana, 247-268.
- Niccacci, Alviero (2009): Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione. *Liber Annuus* 59, 9-26.
- Niccacci, Alviero (2013): Consecutive Waw. En Geoffrey Khan (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, I: A-F. Leiden / Boston: Brill, 569-572.
- Niccacci, Alviero (2020): *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 88)*. Milano: Terra Santa.

- Norma Baumel, Joseph (1945): Bat Mitzvah. En Fred Skolnik y Michael Berengau (eds.): *Encyclopaedia judaica*, III. England: Thomson Gale, 2 ed., 165-167.
- Olmo Lete, Gregorio del (2001): *Questions of Semitic linguistics: root and lexeme, the history of research (1940-2000)* (trad. de Wilfred G.E. Watson). Bethesda (Md.): CDL Press 2008.
- Platón (1957): *Fedro*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Luis Gil Fernández. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Rad, Gerhard von (1970): *Weisheit in Israel*. Neukirchener: Neukirchen / Vluyn.
- Román, María Teresa y Francisco Martín Valentín (2011): *La literatura sapiencial en Egipto*. Madrid: UNED, <https://www.youtube.com/watch?v=Hz-Pqub9aN0>
- Salvador, Adriana N. (2020a): La posición del verbo en la frase y el ritmo en el sistema de Alviero Niccacci. *Rhythmica. Revista Española de Métrica Comparada* 18, 129-154.
- Salvador, Adriana N. (2020b): La sintaxis poética de Alviero Niccacci en los textos bíblicos hebreos. *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 19, 146-178.
- Salvador, Adriana N. (2021): El ritmo del nuevo orden intelectual inaugurado en Egipto en la sintaxis del hebreo bíblico. *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 20, 201-235.
- Sanders Peirce, Charles (1931-1935): *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique (2007): El don de una tierra que nunca se vio. ¿Un Dios de misericordia en Nm 13-14? *Gregorianum* 88/2, 245-272.
- Saussure, Ferdinand de (1916): *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Séchéhayé con la colaboración de Albert Riedlinger. Buenos Aires: Losada, 1980, 20 ed.
- Shupak, Nili (2017): Does the idea of the primacy of morality over the cult exist in Egyptian wisdom literature? En Camila Di Biase-Dyson y Leonie Donovan (eds.): *The cultural manifestation of religious experience: studies in honour of Boyo G. Ockinga*. Münster: Ugarit, 405-416.
- Snowman, Leonard V., Jonathan Seidel, Judith R. Baskin y Leonard V. Snowman (1945): Circumcision. En Fred Skolnik y Michael Berengau (eds.): *Encyclopaedia judaica*, IV. England: Thomson Gale, 2 ed., 730-735.
- Steiner, George (1985): Our Homeland, the Text. *Salmagundi* 66, 4-25.

- Trebolle Barrera, Julio C. (1993): *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Weiss, Lara (2014): The Power of the Voice. En Ben J. J. Haring, Olaf E. Kaper y René van Walsem (eds.): *The workman's progress. Studies in the Village of Deir El-Medina and other Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten / Leiden: Peeters / Leuven, 291-303.