

# El componente material del ritmo de una lengua. El caso del hebreo bíblico a partir de su origen en Egipto desde el protosinaítico

## The materiality of the Rhythm of a Language. The case of Biblical Hebrew from its origin in Egypt from the Proto-sinaitic

**ADRIANA NOEMÍ SALVADOR**

*SBF. Jerusalén - UNED. Madrid - UAH. Madrid*

### RESUMEN

Desde el protosinaítico, el antiguo egipcio y hebreo bíblico poseen la misma forma, sea desde la palabra o desde la frase, capaz de poner en acto todas las funciones del lenguaje; y situación comunicativa, con el origen ritual de ambas escrituras que busca progresar de lo terrenal a lo divino. Con este supuesto, a partir de la “Teoría de matrices y étimos” (TME) de George Bohas para el árabe, y que Jonas Sibony aplica al hebreo bíblico, se propone el

texto bíblico de *Éxodo* 15,1-18, que canta el cruce de las aguas hacia la Tierra Prometida, como “lectura cananea” del *Juicio de Osiris*. La materialidad del ritmo que autor y lector comparten es lo que permite al relato bíblico conservar una eficacia equiparable a los textos *s.ʕh.w*, responsables de la transformación del difunto en el Más Allá del antiguo Egipto, haciendo posible que quien lo lea pueda ser incorporado a la trama.

*Palabras clave:* Materialidad, cognición encarnada, forma, función, situación comunicativa.

#### ABSTRACT

From Proto-sinaitic, the ancient Egyptian and Biblical Hebrew have the same form, whether from the word or from the phrase, capable of putting into action all the functions of language; and communicative situation, with the ritual origin of both scriptures that seeks to progress from the earthly to the divine. With this data, based on George Bohas’ “Theory of Matrices and Etymons” (TME) for Arabic, and that Jonas Sibony applies to Biblical Hebrew, the biblical text of *Exodus* 15,1-18 is proposed, which sings the crossing of the waters towards the Promised Land, as a “Canaanite reading” of the *Judgment of Osiris*. The materiality of the rhythm that author and reader share allows the biblical story to retain an effectiveness comparable to the *s.ʕh.w* texts, responsible for the transformation of the deceased in the Beyond of ancient Egypt, making it possible for whoever reads them begging able to be incorporated to the plot.

*Keywords:* Materiality, embodiment, form, function, communicative situation.

## 1. INTRODUCCIÓN

Tiempo atrás, siguiendo el sistema desarrollado por Alviero Niccacci para el análisis del verbo hebreo, he presentado el criterio de la posición del verbo en la frase como responsable de la producción del ritmo en los textos bíblicos (cf. Salvador, 2020a).

Resumidamente, en primer lugar, Niccacci pasa de un paradigma binario construido sobre la articulación de las formas *qatal-yiqtol* a un sistema compuesto por cinco formas verbales autónomas e independientes: *qatal*, *yiqtol*, pero también *weqatal*, *weyiqtol* y *wayyiqtol* asumiendo la *waw* como parte integral de las formas verbales (cf. Niccacci, 2013). En segundo lugar, el eje temporal queda establecido por la posición del verbo en la frase. La primera posición (frase verbal que indica

*qué hace* el sujeto) señala el nivel principal de la comunicación (primer plano de la proposición principal), con un “eje temporal”, no tiempo en sentido estricto (*Tempus* o *tense*, no *Zeit* o *time*), determinado (pasado-presente-futuro). La segunda posición (frase nominal que indica *quién es* el sujeto) señala, en forma concomitante, el nivel secundario (proposición dependiente, antecedente o fondo) y aspecto, *Aktionsart*, no *Aspekt*, o, más bien, *Ablaufart* (simultaneidad o anterioridad, unicidad o repetición, énfasis; cf. Niccacci, 1986 y 2020: §6; 1991: §2.1). El cambio de nivel crea transiciones temporales en la prosa narrativa, merismas en el verso poético, que son responsables de llevar adelante el sentido del texto (cf. Niccacci, 2020: §178)<sup>1</sup>.

Como consecuencia, a partir de la frase, se construye un sistema multidireccional capaz de poner en acto todas las funciones del lenguaje (cf. Jakobson, 1984). La misma característica presente en todas y cada una de las palabras del sistema icónico gráfico (imagen) de los antiguos jeroglíficos egipcios anclado en lo pictográfico (concepto) con un significante natural (contexto; cf. Goldwasser, 1995; Salvador, 2021)<sup>2</sup>.

En efecto, para desarrollar su propuesta de análisis, Niccacci pone en foco las dos características que comparten el antiguo egipcio y el hebreo

1 La primera edición de 1986 en italiano de *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (*Studium Biblicum Franciscanum*. Analecta 23). Jerusalem: Franciscan Printing Press, fue traducida en 1990 al inglés por Wilfred G. E. Watson, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (*Journal for the Study of the Old Testament*. Supplements 86), Sheffield: Journal for the study of the Old Testament; y al español en el 2002 por Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa, *Sintaxis del Hebreo Bíblico* (Introducción del Estudio a la Biblia VIII), Estella (Navarra): Verbo Divino, con las revisiones y ampliaciones pertinentes. La aplicación práctica fue publicada en 1991, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (*Studium Biblicum Franciscanum*. Analecta 31), Jerusalem: Franciscan Printing Press, reimpressa en el 2009. La segunda edición de *Sintassi* ha sido editada por Gregor Geiger y publicada *post mortem* en el 2020: (*Studium Biblicum Franciscanum*. Analecta 83), Milano: Terra Santa. Si no es para realizar un estudio comparativo, no se aconseja recurrir a las ediciones en inglés y español. Para la bibliografía de Alviero Niccacci se puede consultar Academia.edu: <https://custodia.academia.edu/NiccacciAlviero>

2 Las seis funciones del lenguaje enumeradas por Roman Jakobson están identificadas en la escritura jeroglífica por Goldwasser: 1) La función representativa o referencial, centrada en el contexto, es subrayada por la entidad pictórica en los casos en que la información icónica no debe ser descartada. La mayoría de los determinantes también contribuyen a la información referencial. 2) La función expresiva o emotiva, centrada en el emisor, puede ser rastreada a nivel pictórico en la elección de ciertos “determinativos de valor” (como ‘mal’, ‘abstracto’, ‘enemigo’) que manifiestan la emoción y valores desde el punto de vista del escritor o del código; más allá de las posibles variaciones de escritura, sobre todo en el hierático. La palabra, entonces, no se representa como una entidad fonética objetiva que debe procesar el destinatario. 3) La función apelativa o conativa, centrada en el receptor, que está involucrado en la interpretación, en oposición a un lector que se mantiene indemne distante. 4) La función fática o de contacto, centrada en el canal, existe en el nivel de la redundancia, encontrando su mayor expresión en los signos unilíteros que guían al lector en el desciframiento de la escritura manteniéndolo en marcha. 5) La función metalingüística, centrada en el código, que se activa en los determinativos como dispositivos explicativos en la transmisión de una información excedente. 6) La función poética, centrada en el mensaje, en las alternancias estéticas del número de signos en un espacio dado para un efecto gráfico deseado, también en formas y colores yendo más allá del mensaje propiamente semántico (cf. Goldwasser, 1995: 52; Jakobson, 1984: 347-395).

veterotestamentario de la misma familia afroasiática: la continuidad narrativa (concepto) y las partículas preverbiales (imagen). Y es en Egipto que, históricamente, debemos situar dos hechos. Por un lado, el origen de la escritura en el Reino Medio (en torno al año 1800 a.n.e.) por parte de semitas iletrados (cf. Goldwasser, 2006). Así como también, por otro lado, el inicio de la verificación histórica y cronológica del texto bíblico, donde coincide la mención bíblica de la construcción de las ciudades de Pitom y Pi-Ramsés bajo Ramsés II (1279-1213 a.n.e.)<sup>3</sup> y la Estela de Merneptah (1213-1203 a.n.e.), sucesor de Ramsés II, con la primera mención de Israel en un documento extrabíblico (contexto)<sup>4</sup>.

Curiosamente, y siguiendo siempre su propia propuesta de análisis, Niccacci hace concordar en su particular traducción del nombre divino veterotestamentario, el Tetragrama *Yhwh* revelado por Dios a Moisés en *Éxodo* (en adelante, Ex) 3,14a, “io sarò quello che ero” (concepto; cf. Niccacci, 1985), con la lectura del acontecimiento fundante del pueblo hebreo: la liberación de la esclavitud en Egipto que cantan Moisés y los hebreos tras el cruce del Mar en Ex 15,1-18 (imagen; cf. Niccacci, 2009). De modo tal que la revelación del nombre divino en Ex 3,14a puede ser ampliada desde Ex 15,1-18: “Yo estaré (ahora con ustedes en Egipto), como he estado (en el desierto con los Patriarcas)” (contexto).



Con estos presupuestos es que nosotros hemos identificado el Tetragrama divino, donde resuena la *waw* hebrea paralela a la *hw* egipcia, en tanto partículas preverbiales, como palabra primigenia: una emisión originaria que se vuelve originante generando un subtexto resonante permanente (cf. Salvador, 2020a).

Ahora bien, nótese que el responsable de producir el ritmo en el texto es la posición del verbo, donde no siempre la *waw* está presente. Por otro lado, el Tetragrama, en la tradición hebrea, desde su origen hasta nuestros días, no es pronunciado<sup>5</sup>. Así como también, si adjudicamos la creación de la escritura a semitas iletrados, resulta difícil vincular la *hw* egipcia con el hebreo<sup>6</sup>.

3 “Entonces, les impusieron capataces para oprimirlos con duros trabajos; y así edificaron para el faraón las ciudades de depósito: Pitom y Ramsés” (Ex 1,11).

4 Datada en torno al año 1210 a.n.e., hoy se encuentra en el Museo de El Cairo (CG 34025).

5 Los masoretas responsables de la puntuación, vocalización del *textus receptus* que poseemos, para asegurar su correcta lectura con el paso del tiempo, transfieren sobre el mismo Tetragrama, יהוה, la vocalización de יהוה, “mi Señor”: יהוה. De este modo, el lector recuerda que no es posible pronunciar el nombre divino, y hasta hoy así es leído (cf. Joín y Muraoka, 2007, §16f).

6 En jeroglíficos . La letra *waw*, en egipcio, se escribe con el polluelo de codorniz , G53 en la lista de Gardiner) o con el sustituto hierático de la cuerda (𐤍, Z7). Se trata de una semiconsonante, como la *u* del español en “huevo”. Gráficamente, la *waw* hebrea podría asemejarse a la *yod* egipcia que se escribe con el junco

En esta instancia, a partir de la teoría de las matrices y étimos de George Bohas, buscamos poner en relación estos elementos valiéndonos de la conjunción que encontramos entre el contexto histórico-geográfico y el lenguaje. La materialidad sonora, que involucra nuestros propios órganos, nos permitirá reflexionar, finalmente, sobre el significado y entidad que puede alcanzar el ritmo de un texto.

## 2. MATRIZ, ÉTIMO Y RACIMOS. ELEMENTOS DE UNA TEORÍA

Orly Goldwasser ha demostrado para el egipcio de los jeroglíficos que la imagen, concepto y contexto se encuentran presentes en todas y cada una de las palabras, en un sistema de escritura multidireccional capaz de activar todas las funciones del lenguaje. Estas mismas cualidades semióticas egipcias son las que permitirán la transformación desde un sistema icónico, en términos saussureanos “motivado”, a un sistema alfabético lineal y, siempre en términos de la lingüística diacrónica, “arbitrario” (cf. Goldwasser, 2016).

Sin embargo, para el sistema alfabético lineal del hebreo bíblico, Alviero Niccacci desarrolla una sintaxis en la que el valor temporal de cada forma verbal dependerá de la posición que el verbo ocupa en la frase, en un movimiento ascendente hasta alcanzar, en forma concomitante, una teología impresa en la sintaxis. De modo tal que, concepto temporal, imagen sintáctica y contexto teológico quedan por igual involucrados, con el paso de lo “arbitrario” a lo “motivado”, aunque, no desde la palabra, sino desde la frase. Con esto, también la sintaxis pone en acto todos los niveles del lenguaje (cf. Salvador, 2020b).

Para la organización del léxico y morfología del árabe, en lugar del concepto de raíz, Georges Bohas propone la “Theory of Matrices and Etymons” (TME) basándose en tres niveles: la radical (R), el étimo (ε) y la matriz (μ), componente lingüístico mínimo que, en lugar de fonemas (*signifié* en Saussure) posee características fonéticas y una noción invariable, de modo tal que en lugar de la arbitrariedad saussureana se puede captar la motivación de la relación entre lo fonético, lo nocional, que es invariable, y la referencia (cf. 2012-2013).

𐤀 (M17), también semiconsonante, como la *y* del español en “hoy” (cf. Gardiner, 2001: 544-548; Gracia Zamacona, 2017: 14), pero su origen estaría en la maza (𐤀, T3, fonograma *hḏ*), el cayado (𐤀, S38, *hḡ3*), o el remo (𐤀, P8, *ḥrw*); así como la procedencia de la *yod* semita se encontraría en el signo del brazo (𐤀, D36, fonograma 𐤀 que se corresponde con la *ayin* semita; cf. Cervelló Autuori, 2020: §222e.h).

El patrón verbal *fa'ala*, “hacer”, raíz *f'l* con el patrón vocálico *a-a-a*, que conlleva la información gramatical “tiempo pasado (conjugación aformativa), voz activa, tercera persona masculina singular”, y se aplica a todo el sistema poniendo en primer lugar las raíces, desde el árabe ha pasado a aplicarse de igual modo al hebreo bíblico aislando tres morfemas: CVCVC (verbo, pasado), *a* (voz activa), *qtl* (raíz: “matar”) como base de organización del léxico a partir del postulado de la arbitrariedad del signo<sup>7</sup>. El fonema por sí mismo no tiene significado, sino que tiene la función de marcar oposiciones, y la combinación de fonemas que constituyen un morfema o patrón está considerada sin una naturaleza, una relación motivada establecida entre la forma y el significado, o entre una parte de la forma (el fonema o una de sus características) y una parte del significado.

Ahora bien, aunque la raíz es una abstracción ficticia, un concepto gramatical, esa abstracción que es ficcional se ha pasado a entender como una realidad presente en el cerebro de las personas, mientras que los hablantes nativos, como en el caso del árabe y hebreo, son incapaces de reconocer la raíz en una palabra (cf. Bohas, 2012-2013: 18). De modo que, en lugar de un sistema trilitero, Bohas presenta un paradigma donde dos variaciones fonéticas aparecen como constante, por ejemplo [nasal] x [coronal], y pueden ser relacionadas con una noción en forma invariable, “la tracción”, como propiedad semántica común, cuyo origen, en efecto, es la succión de ambos labios y la parte frontal de la lengua involucrada en la articulación de dichas consonantes (apicales, laminares, retroflejas; cf. Bohas, 2012-2013: 23)<sup>8</sup>. Y desde esa “económica” matriz ( $\mu$ ) binaria con motivación acústica, las consonantes se expanden (S1; S2; S2...; étimo,  $\epsilon$ ) y combinan (radical, R)<sup>9</sup>.

7 En el hebreo bíblico, “por pura comodidad”, los verbos se enuncian con la forma de la tercera persona masculina singular aformativa, ejemplo מָצַח, “él mató”, que, en el verbo regular y en parte de los irregulares, representa las consonantes de la raíz, en su mayoría triliteras, en la que sólo dos vocales han sido añadidas (cf. JoIn y Muraoka, 2007: §34a).

8 Las cuatro matrices descriptas por Bohas son: Matriz A: {[labial], [coronal]}; noción invariable: “golpear”. Matriz B: {[labial], [+continuación]}; noción invariable: “labial”. Matriz C: {[+nasal], [+continuación]}; noción invariable: “nasal”. Matriz D: {[nasal], [coronal]}; noción invariable: “succión > tracción” (cf. 2012-2013, 30).

9 Así define Bohas los tres niveles de organización del léxico árabe: “1. Matrix: ( $\mu$ ) a non-linearly ordered combination of a pair of vectors of phonetic features, as a linguistic pre- or macro-sign, linked to a generic notion, which can be conceived as a mental representation of a category of experience within the framework of a certain culture. At this level, the ‘primordial meaning’ is not linked to the sound or phoneme, but to the phonetic feature (for example, what concerns ‘the nose’ is linked to the [+nasal] feature, combined, in Arabic, with the [+continuant] feature). 2. Etymon ( $\epsilon$ ) a non-linearly ordered combination of phonemes comprising these features and developing this generic notion. In Arabic, two phonemes, *n* and *m*, possess the [+nasal] features, and 14 (including *š* and *f*) the [+continuant] feature. The non-ordered groups {*m*, *š*} and {*n*, *f*} are therefore possible realizations of the features of this matrix (...). 3. Radical: (R) an etymon developed by diffusion of the final consonant, prefixation, or incrementation (initial, internal, and final) and including at least one vowel; recorded in the lexicon or provided by the morphological




Con este nuevo patrón la motivación es acústica, pero hay un referente orgánico que comparten los hablantes de la lengua y pueden reconocer, aunque no sea de modo consciente. Y, en consonancia con esto, se debe tener en cuenta que Alviero Niccacci, con la posición del verbo en la frase, no sólo deja en evidencia la matriz ontopoética y rítmica del lenguaje, cuya lógica consecuencia es la falta de distinción entre prosa y poesía (Salvador, 2020b), sino que introduce la intencionalidad, en oposición a la arbitrariedad impuesta al signo lingüístico saussureano, en dos frentes: por un lado, teniendo en cuenta la posición del verbo en la frase, en la libertad del autor al disponer la información que ofrece en su escrito (cf. Niccacci, 1994: 45); pero también, por otro lado, a partir de la lingüística textual, en el compromiso del receptor motivado por el mensaje del texto (cf. Weinrich, 1988: 24).

### 3. EL REBUS EGIPCIO Y LA ACROFONÍA SEMITA


Antonio Loprieno ha justificado la presencia de las partículas preverbales en el egipcio y el hebreo bíblico como el primer paso hacia formas secuenciales propias de un área de la familia afroasiática en un período histórico determinado, la Dinastía XIX en Egipto en torno al año 1250 a.n.e. A partir de entonces se iría configurando, como vemos en el hebreo post-bíblico y en el copto, un sistema verbal constituido por diversas formas verbales con una referencia temporal específica (cf. Loprieno, 1980). Y dentro del mismo enforque histórico deductivo, la partícula *iw* admitiría una conexión con el hebreo *hwh* o *hyh*, “caer, desprenderse, ser” (cf. Gardiner, 2001: §461). La posible relación entre *iw* y *hwh* / *hyh* es lo que autoriza vincular, como ya hemos hecho (cf. Salvador, 2021), *iw* con el Tetragrama divino. Por su parte, el potencial origen de dicha partícula podría estar en el verbo egipcio *ii/iw* (léase /ii/ e /iu/), “ir/venir” (cf. Winand, 1991)<sup>10</sup>.

Ahora bien, el Tetragrama, como ya señalamos, no se nombra; y el verbo *ii/iw*, no tiene ninguna relación fonética con la *waw* hebrea (léase /bab/, unida a una forma verbal /ba-/), con algunas leves variaciones vocálicas dependiendo de la consonante y vocal contiguas).

mechanisms of the language; and developing the notional invariant of the matrix/etymon. This is the level at which the lexicon and morphology meet” (2012-2013: 26).






10 A diferencia de la partícula preverbal , *iw*, el verbo “venir” se escribe con el ideograma que representa las piernas en movimiento,  (D54), o bien con el junco en flor sobre D54,  (M18). Para las distintas grafías, véase Erman y Grapow, 1971: I, 42, 12 y 44, 1.

En la constitución del lenguaje hemos distinguido, con Antonio Domínguez Rey, entre el enfoque deductivo, que va de la idea al sonido; y fundante, que va de la palabra a la idea (cf. 2007: 42-43; Salvador, 2020b). En efecto, para la creación de la escritura, los escribas semitas en lugar del rebus se valieron de la acrofonía. Los creadores del sistema ignoraron por completo, probablemente porque nunca lo conocieron, el valor fonético o semántico de los signos jeroglíficos que veían, y aplicaron sobre esos signos una “lectura cananea”. Aislaron cada uno de los sonidos de su propia lengua semita eligiendo una palabra que empezara por cada uno de ellos, tomando como signo para representarlo el jeroglífico egipcio que figuraba en la realidad ese objeto<sup>11</sup>. Y, una vez asociados los signos a su valor fonético, las imágenes que los signos mismos reproducen dejan de ser pertinentes para la codificación y transmisión del mensaje lingüístico (cf. Cervelló Autuori, 2020: §221).

Por acrofonía, fonéticamente paralela a la *waw* hebrea (léase /bab/, que unida a una forma verbal será únicamente /ba/ vocálica) encontramos el , *b3* egipcio (léase /bʔ/, con sonido gutural). Además del cuerpo, los antiguos egipcios se referían a la persona humana con una multiplicidad de componentes diversos.

El *b3* es el principio del movimiento propio de las divinidades y de los muertos que puede constituir la esencia de sus manifestaciones externas; al que se suma el *k3*, potencia animada que no agota su esencia; la sombra, que desempeña un papel importante en el Más Allá; el corazón, portador de voluntad, pensamiento y demás funciones anímico-espirituales pero que continúa siendo básicamente un órgano; y el nombre, componente totalmente material del hombre y del dios como persona que se sostiene más allá de la muerte. Y una vez muerto el ser humano hay que añadir el *3h*, también compuesto, que representa la forma de existir del alma. El *k3*, “fuerza vital”, tras la muerte sale del cuerpo y debe reunirse con la “esencia individual”, el *b3*, para que el espíritu *3h*, o “ente efectivo”, habite el Más Allá (cf. Hornung, 2000: §33).

Por un lado, debemos reconocer que la fonología del *b3* semeja por acrofonía con la *waw* hebrea; mientras que, por otro lado, la etimología y función del verbo

11 Para el fonema /b/ eligieron el jeroglífico que representa una casa, , en hebreo בית, mientras que en egipcio es un signo bilítero: *pr*, (O1 en la lista de Gardiner), cuyo significado, como monograma, coincide con “casa”, pero no su sonido. O bien, para el fonema /m/ eligieron el jeroglífico que representa el agua,  (N35), en hebreo מים, cuando en egipcio el fonema /m/ se representa con el uníltero  (G17), y  (N35) corresponde al fonema /n/, en hebreo נ, para el cual los semitas tomaron la serpiente de mar, en hebreo נחש, del uníltero  (I10), en egipcio /d/ (cf. Cervelló Autuori, 2020: §222; Gardiner, 2001: 544-548).



*ỉỉ/ỉw* en el origen de la partícula *ỉw* egipcia, paralela a la *waw* hebrea, es próxima a la acción del *b3* egipcio.

Con anterioridad al uso de partículas preverbiales, como primer paso hacia formas secuenciales propias en un área de la familia afroasiática (1250 a.n.e.), y más cercano (2000-1500 a.n.e.) a la creación del protosinaítico (1800 a.n.e.), en los *Textos de los Ataúdes* (en adelante *TdA*)<sup>12</sup> encontramos que el verbo de movimiento *ỉỉ/ỉw* se utiliza como tiempo segundo perfectivo (forma *sđm.n.f* enfática o nominal). Esta forma se utiliza para legitimar en el Más Allá al difunto, cuya esencia individual y principio de movimiento es el *b3*, que acaba de llegar al mundo *post-mortem* y debe conseguir allí ser aceptado entre las divinidades<sup>13</sup>. Se trata de una preocupación fundamental en el *corpus* de los *TdA*:

En el contexto comunicativo que nos ocupa (el más frecuente en los Textos de los Ataúdes), el de la legitimación, la estructura que encontramos, “por defecto”, es el verbo “venir” (*ỉỉ*) en la forma *sđm.n.f*, y luego una proposición de finalidad. La estrategia comunicativa es, claramente, la de atenuar el efecto de la llegada a un entorno a priori hostil para el difunto y de explicar, cuanto antes, la razón de su presencia; es decir, legitimarse: literalmente, “Si he venido, es para...”, o de manera más natural en español, “Solo venía para...” (Gracia Zamacona, 2020a: 14).

Siguiendo la propuesta de Sandra Thompson (1985) para el inglés, que distingue entre las proposiciones de finalidad iniciales, que expresan un problema en vez de finalidad, de las no iniciales neutrales<sup>14</sup>, Carlos Gracia Zamacona presenta una comprensión funcional de los “tiempos segundos”, que en el estudio formalista de la morfología se conocen como “formas verbales enfáticas”. Se trata de verbos que, en primera posición, se analizan como formas nominales y “expresan

12 Convencionalmente abreviados “CT” por la terminología empleada por Adriaan De Buck, “Coffin Texts”, responsable de la edición de los mismos a lo largo de treinta años (1935-1961), *The Egyptian Coffin Texts I-VII* (Oriental Institute Publications 24, 49, 64, 67, 73, 81 & 87), Chicago, que puede consultarse en línea: <https://oi.uchicago.edu/research/publications/oip/egyptian-coffin-texts-1-texts-spells-1-75>. Sin embargo, la mayoría de las inscripciones están en ataúdes de madera, no sarcófagos de piedra.

13 Así un ejemplo, traducido al español, de una fórmula de legitimación de los *TdA* que presenta Gracia Zamacona, donde el difunto (N) identificado con Horus (hijo de Osiris) se presenta ante Osiris y le ofrece alivio acabando con sus enemigos mencionando a Maat, presente en la sala de la pesada del alma, que veremos a continuación, como elemento de control de la legitimación: “¡Oh, Osiris en Busiris, con tus galas de Toro del Oeste! Si ha venido este N [*ỉ.n* N, forma *sđm.n.f* enfática del verbo *ỉỉ* con el Nombre del difunto] hasta el sitio en que Tu Majestad se encuentra, es para acabar con tu pena, para vapulear a tus enemigos, para presentar tus ornamentos de gala de la estación de la cosecha, de manera que le hagas saber a la Diosa del Bello Occidente (que) es en verdad tu hijo el que Maat ha parido para que ella lo abrace y lo ame en tanto que el hijo tuyo, el retoño de tus entrañas que tú mismo engendraste” (CT 102 a – 106 c (B1P) en Gracia Zamacona, 2020a: 15).

14 “non-initial purpose clause = *purpose* initial purpose clause = *problem*  
Place the loaf on a wire rack *to cool* To *cool*, place the loaf on a wire rack” (Gracia Zamacona, 2020a: 11). Sandra A. Thompson (1980). Grammar and Written Discourse: Initial vs. Final Purpose Clauses in English. *Text – Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 5, 55-84.

un énfasis sobre las circunstancias en una proposición verbal [‘A mí me vas a decir’], por oposición a los tiempos primeros, que son puramente predicativos [‘Tú me vas a decir lo que sepas’]” (Gracia Zamacona, 2020a: 13-14). Es gracias al énfasis que se pone en la finalidad de su visita, que el difunto intenta justificar su presencia en un mundo que, en cuanto recién llegado y desconocido para él, le es hostil.

Los tiempos segundos fueron identificados por primera vez para el copto por Hans Jakob Polotsky (1944) y han sido el punto de apoyo utilizado por Alviero Niccacci para crear su sistema. Para Niccacci es “verbal” la frase que inicia con un verbo y es “nominal” la frase que inicia con un nombre. En la oración simple, el criterio de la primera posición del verbo tiene la función de enfatizar el primer elemento (no verbal), que se convierte así en predicado de una oración nominal compuesta. En el período, en cambio, desaparece el énfasis sobre el término aislado, y el criterio de la primera posición del verbo señala la relación que se establece entre las cláusulas (cf. Niccacci, 2020: §§135, 153).

Se trata de un proceso que puede explicarse también como iconismo de la metáfora espacial según la cual “delante” es “antes”: “el orden de enunciación normal real (causa + acción principal + propósito) sería una construcción no-marcada y, por tanto, neutral enunciativamente. Por el contrario, un orden ‘irregular’ (no-icónico), daría lugar a una construcción marcada, esto es, no-neutral (enfática) enunciativamente” (Gracia Zamacona, 2020a: 12).

#### 4. DEL “MÁS ALLÁ” EGIPCIO A LA “TIERRA PROMETIDA” HEBREA

Como ya señalamos, en la Biblia hebrea el Tetragrama no se pronuncia. Ahora bien, a partir de la traducción a Ex 3,14a que ofrece Alviero Niccacci, “Io sarò quello che ero”, la revelación del nombre divino dada por Dios a Moisés coincide con la perspectiva del cruce del Mar que se canta como profesión de fe en el presente capaz de alcanzar la actualidad ausente en Ex 15,1-18: el mismo que era y estuvo en el pasado (“quello che ero”) será y estará presente en el futuro (“Io sarò”; cf. Niccacci, 1985, 2009)<sup>15</sup>. De este modo, el momento de “entrar en la tierra” pasa a ser un *continuum* que incluye a los lectores contemporáneos.

15 En Ex 3,14a una proposición verbal correlativa directa de identificación; en Ex 15,1-18 el presente de las proposiciones nominales (vv. 2-3) coincide con la omnitemporalidad de los merismos temporales (paso del presente con una proposición nominal simple al futuro indicativo en el v. 6; y del futuro indicativo al pasado entre los vv. 7-8) que justifican el paso de una serie de verbos con afijos (vv. 4-5), a una serie de verbos con prefijos (v. 16ss.).

Entonces, a la pregunta de Childs: “¿Se concibe el ‘entrar en la tierra’ como futuro o como pasado?” (2003: 254), respondemos con el eterno “instante” (cf. Salvador, 2020a).

Y cuando de la temporalidad o metáfora espacial pasamos al ámbito empírico, vemos que tradicionalmente se impuso la Septuaginta, seguida por la Vulgata, describiendo el escenario como ἐρυθρὰν θάλασσαν y *mare Rubrum* (cf. Ver-venne, 1995). Sin embargo, el hebreo חֲמֹשֶׁת־לַגּוֹס podría aludir a los Lagos Amargos si el lexema חֲמֹשֶׁת se vocaliza en *u*, y traduce por “junco” (cf. Ex 2,3,5; *Isaías* 19,6; *Jonás* 2,6; Alonso Schökel, 1994: 528); o bien a la región del Canal de Suez o Aqaba, si se vocaliza en *o*, traducido como “fin, final o término” (cf. *Qohélet* 3,11; 7,2; 11,27; 12,13; 2 *Crónicas* 10,16; *Joel* 2,20; Alonso Schökel, 1994: 528). Y si de la palabra pasamos a la idea, nos encontramos que el antiguo Egipto identifica el “junco” con el reino mítico de Osiris, , *sh.t i3r.w*: “los campos de Iaru” que, literalmente, refieren a “cañas o juncos”. Se trata del lugar al que se accede tras la pesada del alma.

En los capítulos 124-125 del *Libro de la Salida al Día* (en adelante, *LdSD*)<sup>16</sup> tenemos representado el *Juicio de Osiris* donde se pesa el corazón del difunto con la pluma de , *m3<sup>f</sup>.t*<sup>17</sup>. El dios Anubis con cabeza de chacal, “Señor de los Occidentales”, introduce al difunto en la sala de las dos *m3<sup>f</sup>.t*, es decir, la “Sala de la Doble Verdad”, por ser *m3<sup>f</sup>.t* la diosa de la verdad y la justicia. Allí se encuentra Osiris, dios “Soberado del submundo”, juez supremo del tribunal, sentado en su trono. El corazón del difunto, sede de la voluntad y la memoria, se coloca en el plato izquierdo de la balanza que queda en el centro de la sala, y en el plato derecho se deposita una pluma o estatuilla de la diosa. En este momento el finado debe realizar la “confesión negativa”, que consiste en decir los 42 pecados que no ha cometido en vida. Si el difunto miente, la balanza se desequilibra y

16 Conocido como “libro de los muertos”, *Totenbuch*, a partir de Karl Richard Lepsius (cf. Hornung, 2000: §36), los egipcios lo llamaban, , *r.w nw pr.t m hr.w*, “fórmulas de salir al día” o, más literalmente, “fórmulas de salir de día [de la tumba]”. Se trata de “textos mutantes” que vemos por primera vez a finales de la Dinastía V en las paredes de la Pirámide del Rey Unas (2345-2315 a.n.e.) enterrado en Saqqara, y que sufren un proceso de evolución y adaptación, tanto en el soporte como en los destinatarios. De las paredes de las tumbas reales con los *Textos de las Pirámides* en el Reino Antiguo pasan a la madera de los *Textos de los Ataúdes* de la elite, y otros objetos de enterramiento, en el Reino Medio, con la combinación de ambos *corpus* que terminan, con otras sucesivas transformaciones, en papiros con el *Libro de la Salida al Día*, dentro del mismo ataúd, junto al cuerpo del difunto (cf. Díaz-Iglesias Llanos, 2021).

17 Véase en línea la representación de la viñeta de la pesada del alma en el Papiro de Ani de la Dinastía XIX (1250 a.n.e.) en el Museo Británico de Londres (EA 10470,3): [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10470-3](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10470-3); y la presentación ante Osiris en el Papiro de Hunefer, también de la Dinastía XIX (1285 a.n.e.) en el mismo Museo Británico (EA 9901,5): [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA9901-5](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9901-5)

la diosa Ammyt, “Devoradora de los Muertos” medio hipopótamo, medio cocodrilo, medio león, que espera por debajo de la balanza, devorará el corazón y así el muerto será aniquilado de manera completa. Pero si el difunto dice la verdad, la balanza queda en perfecto equilibrio. En el centro, el dios Thot actúa como notario dando fe escrita del resultado del juicio.

Los antiguos egipcios creían que el ibis, ave acuática caracterizada por el cuello largo y pico hacia abajo, que vive de moluscos fluviales, se alimentaba de los reptiles que infectaban el país después de las inundaciones periódicas del Río Nilo, y por ello lo veneraban y utilizaron para identificar a Thot (𓄜𓄠𓄢𓄠 o 𓄜𓄠𓄢𓄠𓄢, *ḏḥw.ty*), dios de la sabiduría y la escritura, encargado de registrar el veredicto sobre el difunto en la sala de la pesada del alma (cf. Castel, 2001: 227-229). Si el finado ha superado la prueba será declarado “justo de voz” (𓄜𓄠𓄢𓄠𓄢, *mꜣꜥ-ḥrw*), es decir, aquello que de voz ha pronunciado es ecuánime con la realidad. En ese instante, podrá acceder al Más Allá (cf. Faulkner, 1889: Planos 3 y 4, 115-116).

Por un lado, todos estos elementos los encontramos también presentes en el relato bíblico. Los quince primeros capítulos del libro del *Éxodo* están unidos literariamente por el drama que representa el enfrentamiento entre Moisés, jefe de un pueblo esclavo, y el Faraón, rey de la potencia más grande del momento. En este drama, Moisés y el Faraón no son más que la expresión visible del enfrentamiento que produce en el pueblo hebreo la elección entre *Yhwh* y los dioses egipcios. Estos dioses son mencionados por única vez por el mismo *Yhwh* con ocasión de la última plaga, donde la confrontación de los israelitas con el Faraón se presenta, justamente, como un juicio sobre los dioses egipcios: “Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y me tomaré justicia de todos los dioses de Egipto (כְּלִי-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם). Yo soy *Yhwh* (אֲנִי יְהוָה)” (Ex 12,12). A lo largo del relato de las plagas, la estatura de Moisés crece, en virtud de la seguridad que va adquiriendo en sí mismo, hasta sincronizar el acto de Moisés, o Arón<sup>18</sup>, con la intervención de *Yhwh* identificando gramaticalmente el “yo” de *Yhwh* con el “yo” de Moisés, su siervo.

La finalidad de las plagas contra Egipto viene expresada con una fórmula: “Así sabrás (לְמַעַן תֵּדָע) que no hay nadie como el Señor, nuestro Dios” (Ex 8,6); “... para que sepas (בְּעֵבֶר תֵּדָע) que no hay nadie como yo en toda la tierra” (Ex

18 Arón es el agente en las tres primeras plagas (cf. Ex 7,19-20; 8,1-2; 8,12-13); *Yhwh* en la cuarta y quinta plaga (cf. Ex 8,20; 9,6); Moisés de la sexta a la novena plaga (cf. Ex 9,8-10; 9,22-23; 10,12-13; 10,21-22); y, nuevamente, *Yhwh* en la última (cf. Ex 12,29; cf. Niccacci, 1987: 86).

9,14); “... para que ustedes sepan (לִמְעַן תִּדְעוּן) que el Señor hace una distinción entre Israel y Egipto” (Ex 11,7). Expresiones similares se encuentran en Egipto ya antes de la reforma de Amarna con Amenophis IV - Akhenaton (1365-1349 a.n.e.), que las aplica de modo exclusivo, no como “dios único en su género” (cf. Hornung, 1999: 43, 224-229)<sup>19</sup>. En el contexto de las plagas, la fórmula únicamente aparece al comienzo de la primera, donde se cambia en sangre el agua del Nilo (Ex 7,17); de la cuarta, cuando el Faraón se dirige al agua por la mañana (Ex 8,16); y con ocasión de la séptima plaga, en la mañana (Ex 9,13), momento en el que Ra, el dios sol, tras superar los peligros de la navegación por el mundo subterráneo en la noche, surge regenerado del Nun, agua primordial de la que participa el Faraón con las purificaciones matinales para asegurar, de este modo, la regularidad del orden cósmico del cual es el garante.

Así, a partir de la señalización del agua y la mañana, la fórmula de autopresentación de Ex 12,12, אֲנִי יְהוָה, se pone en relación directa con los ritos, diarios o festivos, que reivindican la incomparabilidad divina, haciendo emerger el sentido de conflicto en la escena: Moisés debe enfrentar al rey de Egipto en el momento exacto en el cual éste renueva su realeza divina (cf. Niccacci, 1987). Y esta misma fórmula de autopresentación de Ex 12,12, אֲנִי יְהוָה, une la narrativa de las plagas con la historia precedente de Moisés, a quien Dios revela su nombre por medio de un juego de palabras con el verbo היה, “ser”: אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה (Ex 3,14a). Se trata, por tanto, de una fórmula ligada al nombre propio divino (cf. Ex 6,3.6.7.8), cuya variante ampliada en el relato de las plagas (cf. Ex 8,6; 9,14.29; 11,7) delata, asimismo, un significado adjunto: la unicidad del Dios de Israel frente a los dioses egipcios (cf. Ex 8,6; 9,14) y su soberanía sobre la tierra de Egipto (cf. Ex 9,29; 11,7).

Pero, paralelo al juicio sobre los dioses egipcios por parte de *Yhwh*, encontramos el “endurecimiento del corazón del Faraón”, elemento clave en la cosmovisión egipcia para poder acceder al Más Allá tras la pesada del alma. Fuera de este episodio, el endurecimiento del corazón en la Biblia hebrea aparece sólo dos veces. Mientras el hebreo expresa “obstinación” con la raíz קָשָׁה (cf. *Deuteronomio* 2,30; Ex 7,3), en el *Éxodo* se usan dos formas que tienen equivalentes directos

<sup>19</sup> La religión egipcia conservó la pluralidad de sus dioses hasta el final, sin llegar a ser nunca, ni siquiera en sus creaciones de tinte más “filosófico”, una creencia monoteísta. Si bien para los principios de la lógica occidental sería una contradicción inconcebible que lo divino pueda aparecer al creyente como Uno, casi Absoluto, y después de nuevo lo haga en su variedad, ambas formas de pensar tan diferentes no se han excluido en el pensamiento egipcio. Solamente Akhenaton hizo el intento de reclamar, para uno de esos accesos a la naturaleza de Dios, carácter obligatorio, y cerrar todos los demás por la violencia. Precisamente en esto fracasó, por más que, en lo demás, su obra y época hayan mantenido su influencia (cf. Hornung, 2000: 52, 218, 233).

con el egipcio, pero cuya semántica ha sido intencionalmente transformada<sup>20</sup>. A diferencia de las inscripciones egipcias, donde *dns-ib* y *šhm-ib* representan una cualidad positiva, los sintagmas hebreos כָּבֵד לַב (Ex 7,14; 10,1) y קָדַח לַב (Ex 7,13) no sólo poseen una connotación negativa, sino que es *Yhwh*, agente supremo de la historia humana, el que ha endurecido el corazón del Faraón: “Dijo *Yhwh* a Moisés: ‘Ve a Faraón, porque yo he endurecido su corazón (כִּי־אֲנִי הַקְּבַדְתִּי אֶת־לִבּוֹ) y el corazón de sus siervos, para obrar estas señales más en medio de ellos’” (Ex 10,1; cf. 7,3.13.14; Niccacci, 1986: 17, 1987: 90-91, 1988: 124).

De este modo, la escena del juicio está claramente representada con el corazón del Faraón derrotado en el *Juicio de Osiris* por su peso.

Por otro lado, si volvemos a la teoría de matrices y étimos de George Bohas sobre el árabe, que Jonas Sibony (2013) aplica al hebreo, nótese que en la Biblia hebrea encontramos el נְשֹׁאֵר como un ave prohibida e impura: “De entre las aves, consideraréis abominables (y no las comeréis, por ser abominación) las siguientes [...] נְשֹׁאֵר...” (*Levítico* 11,13.17); “Podéis comer cualquier ave pura. Pero no podéis comer las siguientes: [...] נְשֹׁאֵר...” (*Deuteronomio* 14,11.16); contra Edom: “Le heredarán el mochuelo y el erizo, la habitarán la lechuza y נְשֹׁאֵר. Tenderá *Yhwh* sobre ella plomada de caos, nivel del vacío” (*Isaías* 34,11). Etimológicamente se la relaciona con el búho, en cuanto derivado de נִשְׂר, “soplar”, literalmente “el pájaro de canto estridente”; o bien de נֶשֶׁר, “ocaso”, un ave nocturna (cf. Klein, 1987: 260) o la lechuza (cf. Alonso Schökel, 1994: 320). Sin embargo, una vez más, como con el “Mar Rojo”, la Septuaginta y Vulgata identifican נְשֹׁאֵר con el ibis: ἰβίς e *ibin*.

Entre ambas locuciones, נְשֹׁאֵר y יַם־סוּר, encontraos un paralelismo auditivo con dos fonemas nasales sonoros, bilabial /m/ y dental /n/, seguidos de dos sibilantes sordas, /s/ y /š/ (cf. Joün y Muraoka, 2007: §5c). Vocalizados con *u*, como en נְשֹׁאֵר, permiten traducir סוּר como “junco”. De modo que, a partir del paralelismo sonoro, una vez asociados los signos יַם־סוּר y נְשֹׁאֵר a su valor fonético, se pueden vaciar de su codificación y transmisión lingüística e identificar, a partir de la caracterización auditiva con el dios Thot egipcio, reproduciendo el mismo mecanismo que los semitas emplearon en Serabit el-Khadim para crear sus

20 En referencia explícita al Faraón, 1 *Samuel* 6,6 utiliza *kbd + lēb // dns ib* (cf. en *Qal* con el corazón del Faraón como sujeto en Ex 7,14; 9,7; o en *Hifil* con el mismo Faraón como sujeto en Ex 8,11.23; 9,34; o *Yhwh* en Ex 10,1), y *Josué* 11,20 aplica la misma terminología al pueblo cananeo, *hʒq + lēb // šhm ib* (cf. en *Qal* con el corazón del Faraón como sujeto en Ex 7,13.22; 8,15; 9,35; o en *Piel* con el sujeto *Yhwh* en Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17; cf. Niccacci, 1987: 89; 1988: 123).

propios agentes de escritura. Thot, el notario en el *Juicio de Osiris*, no se nombra, individualiza, sino que se presentan caracterizaciones fonéticas del mismo.

Sibony describe, en efecto, el étimo que se correspondería con  $\text{m-s}$ ,  $\text{n-s}$ , y  $\text{m-n}$ , con la matriz  $\{[+nasal], [coronal], [dorsal]\}$  del movimiento y la tracción que se unen también, orgánicamente, a la succión con la que ya Roman Jakobson justificara la convergencia que se encuentra en lenguas no relacionadas con el desarrollo que realizan los infantes, con un rango fonético “severamente limitado”, para locuciones como “padre” (en egipcio *mw.t*; en hebreo  $\text{אב}$ ) y “madre” (en egipcio *mw.t*; en hebreo  $\text{אם}$ ; cf. Sibony, 2013: 312, 325, 191-219)<sup>21</sup>. La forma nasal *m-*, en oposición a la *p*, *b*, *t*, o *d-* que se utiliza para padre, y que detiene el flujo del aire que luego es liberado, con la vocal /a/ en forma preponderante, reproduce la única fonación del soplo nasal que se puede realizar cuando los labios se presionan contra el pecho de la madre o biberón y la boca está llena; hasta que la expresión se adapta a los patrones fonéticos regulares siguiendo el orden más natural en la producción del sonido, que es la apertura y cierre de la boca (cf. Jakobson, 1972).

Se trata, en efecto, del campo conceptual en el que se enmarca nuestro texto, describiendo el cruce (movimiento) de una masa de agua que provoca el nacimiento de un pueblo (succión).

## CONCLUSIONES

En la actualidad, a partir de la publicación de Thomas Balke y Christina Tsouparopoulou (2016), dentro de los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo se intenta superar el enfoque meramente filológico, que históricamente se venía aplicando unilateralmente sobre el estudio de los textos antiguos basados en dicotomías, hijas de la división impuesta al signo por Ferdinand de Saussure (1916) entre “significante-significado”<sup>22</sup>, con una “visión pragmática” que incorpora los

21 Sin relación alguna en egipcio y hebreo, nótese que sí posee el mismo étimo de  $\text{m-n-s}$  el término *ms.t*, que se utiliza también para “madre” en egipcio, del verbo *tertia infirmas* *ms.t*, “parir”. Lo mismo que el étimo de *mw.t*,  $\{m,t\}$ , comparte la matriz  $\{[+nasal], [coronal], [dorsal]\}$  de la tracción (cf. Sibony, 2013: 319).

22 “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

soportes materiales. Bajo este enfoque, la materialidad de la escritura se concibe como acto y la materialidad del texto como artefacto (cf. Balke y Tsouparopoulou, 2016: 1).

Ahora bien, dentro de esta misma materialidad, también podemos incluir nuestros propios órganos y sentidos, como cognición encarnada: “ils impliquent non pas nécessairement une action de la chose désignée dans le monde, mais l’action perceptuelle par laquelle la chose est construite par le corps de l’observateur-penseur” (Bottineau, 2021: 3).

Nosotros sostenemos el criterio de la posición del verbo en la frase en el desarrollo de la lingüística textual de Alviero Niccacci para el hebreo bíblico como responsable de la generación del ritmo en el texto. Hemos puesto en paralelo la forma de la partícula *waw* hebrea con la misma función sintáctica que encontramos en el verbo *ʾl/ʾw* en los *Textos de los Ataúdes*, que se utiliza para la legitimación del difunto en el antiguo Egipto, siendo el *b3* un elemento indispensable en este proceso. Y desde aquí identificamos el mismo escenario de juicio que encontramos en Egipto dentro del relato bíblico. El corazón del Faraón ya fue pesado y aniquilado por *Yhwh* que lo ha endurecido, y ahora es Israel quien debe elegir entre *Yhwh* y los dioses egipcios; o entre su autonomía o continua dependencia de Egipto. Se trata de la misma elección que debe realizar Israel en el Sinaí cuando Dios entrega la *Torah* (cf. *Deuteronomio* 29,13-14) y que ha motivado la creación de la escritura en ese mismo sitio. Es aquí, en este intersticio, donde resuena la palabra primigenia con la *waw* del inefable Tetragrama divino como *gramma* poético, en tanto “impresión y situación *primordial en forma lenguaje*, vinculante” (Domínguez Rey, 2021: 77).

A diferencia del antiguo Egipto, y nuestro propio imaginario colectivo contemporáneo, el mundo hebreo se ha mostrado desde su inicio en oposición a las representaciones gráficas<sup>23</sup>. Ahora bien, las mismas son parte del proceso cognitivo humano, y es a partir de las letras que el judaísmo, hasta nuestros días, lo ha construido.


En este sentido, la aplicación de la teoría de George Bohas permite superar la división saussureana no sólo desde el referente externo, sino desde el propio sujeto que aborda el texto con una motivación corporal y biológica. Y ello coincide

*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).

<sup>23</sup> “No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas” (Ex 20,4; cf. *Deuteronomio* 5,8).



con la propuesta de Alviero Niccacci, desde el estructuralismo funcionalista, de respetar la libertad del autor teniendo en cuenta la posición del verbo en la frase; así como también, desde la lingüística textual, el compromiso del receptor motivado por el mensaje del texto, que se construye también, materialmente, con los sonidos<sup>24</sup>.

En el antiguo Egipto el *Juicio de Osiris* es un elemento pictórico y textual omnipresente. Así como también encontramos representada la procesión funeraria como paso a través de un lago o mar, imitando la travesía del dios sol-Ra a través del océano primordial, el Nun, o de la barca que lleva el cuerpo del difunto Osiris que resucitará. Esta procesión ritual va acompañada por la recitación de textos , s. *3ḥ.w*, “hacedores (nótese el prefijo s- causativo) de espíritus *3ḥ*” que son estrellas imperecederas (Abbas, 2011: 2, 12). Es entonces, gracias a estos textos que el *k3*, “fuerza vital”, sale del cuerpo para reunirse con la “esencia individual”, el *b3*; y el *3ḥ*, o ente “efectivo”, puede habitar el Más Allá.

Ahora bien, para representar ese “paso”, nótese que también los egipcios se valen de marcas gramaticales y sintácticas. En los *TdA* el verbo ‘*q*, “entrar”, en lugar de la oposición dentro-fuera que se representa en forma prototípica con las preposiciones *m*, “en, desde, desde el interior de”, demarcando un espacio, y *r*, “a, hacia, desde el exterior de”, definiendo una distancia, presenta rasgos semánticos particulares en cuanto a su valencia y *Aktionsart*: ‘*q* es un logro sin prefase (ablativo) y con posfase (adlativo o aditivo) estática, cuya acción se produce con mayor frecuencia en el límite (“acceso”) del complemento espacial ilativo utilizando la preposición *r* con los complementos claramente delimitados (objetos arquitectónicos, corporales o espaciales) y la preposición usual del ilativo (*m*) con los complementos no delimitados (sustancias, colectivos o masas como fuego, agua, tierra, aire). La dirección es indiferente, y lo que se está representando es un esquema cognitivo contenedor (cf. Gracia Zamacona, 2015).

Y si en el Egipto faraónico las tumbas, los ataúdes, y papiros dentro de los ataúdes, se poblaban de letras para dar vida al difunto (cf. Morales Rondán, 2016), en el judaísmo, aunque es la historia releída de los vivos la que se incorpora al

24 Obsérvese la importancia que tiene, por tanto, en el currículo de los estudios bíblicos que los estudiantes logren leer el texto hebreo sin transliteración alguna, cuya pronunciación, a diferencia del egipcio, a partir de la vocalización masorética y el estudio comparativo, sobre todo con el árabe, podemos conocer de manera bastante fiable. Por lo general, se pone el acento en la memorización de patrones formales, pero si se alcanza el reconocimiento de las formas morfológicas y conoce el vocabulario, no se logra la apropiación de la lengua; mientras que, aún cuando no se sepa lo que se está leyendo, se puede tener una experiencia material y concreta del texto, que, de otro modo, no es posible. Para la enseñanza del egipcio, a partir de la descripción de casos de estudio, en lugar de la ilustración de teorías con ejemplos, se puede ver Gracia Zamacona 2020b.

escrito, los textos poseen idéntica eficacia permitiendo al creyente habitar en este mundo (cf. Salvador, 2022). Fenómeno que podemos vislumbrar a partir del origen de la escritura en Serabit el-Khadim, con una intencionalidad ritual y mágica, como mil años antes los propios jeroglíficos egipcios en Abidos (cf. Cervelló Autuori, 2020: §§193-197; Goldwasser, 2016). Es en este contexto, y a partir de lo dicho, que podemos entender el canto del paso del Mar en Ex 15,1-18 como un texto *s.3h.w*, “lectura cananea” del *Juicio de Osiris*, capaz de incorporar a los lectores gracias a la materialidad fonética de la que participan en el texto.


No podemos probar, como el positivismo empírico nos ha enseñado, que el autor bíblico tuviera esta escena en la cabeza, al momento de escribir el texto, aunque también podríamos pensar que es muy poco probable que la desconociera por completo. Pero sí podemos afirmar que, para nosotros, es posible vivir el proceso de entrada a la Tierra Prometida a partir de la lectura del texto bíblico. De este modo, participamos físicamente del mismo proceso de textualización que sufre la tierra, y somos protagonistas del acontecimiento coincidiendo la forma del texto, con la función y situación comunicativa.

Si la interfaz entre sintaxis y semántica resulta hoy el enfoque más prometedor para el estudio de las lenguas, la teoría de George Bohas, detectando marcadores morfosemánticos relevantes por debajo de los umbrales comúnmente aceptados en los estudios lexicales y/o gramaticales, resulta muy prometedora para abordar el ritmo de textos antiguos, siendo el fonema un participante en devenir inscrito en el proceso lexicogenético (cf. Bottineau, 2021: 17). En palabras de Carlos Gracia Zamacona: “Si, además, hallamos un marco teórico que ayude a explicar los fenómenos que nos interesa estudiar tal como los encontramos en las fuentes, *en su contexto*, la fiabilidad del análisis lingüístico resulta ampliamente fortalecida” (2020: 11).

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbas, Eltayeb ([2009] 2011). Crossing of the Lake Ritual. En Judith Corbelli, Daniel Boatright y Claire Malleson (eds.), *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium*. Oxford: Oxbow Books, 2-14.
- Alonso Schökel, Luis (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.
- 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.
- Bohas, Georges (1997). *Matrices, étymons, racines. Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe* (Orbis Supplementa 8). Lovaina: Peeters.
- Bohas, Georges (2012-2013). Organization and Consequences of the "Theory of Matrices and Etymons" (TME). *Al-Abhath* 60-61, 15-38.
- Bottineau, Didier (2021). La théorie des matrices et étymons (TME) de Georges Bohas comme morphophonésémantique lexicale générative, opérative et incarnée. En Danielle Leman (dir.), *La Submorphologie motivée de Georges Bohas: vers un Nouveau paradigme en sciences du langage. Hommage à Georges Bohas* (Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique). Paris: Honoré Champion, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03505083> (21 páginas)
- Castel, Elisa (2001). *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid: Aldebarán.
- Childs, Brevard ([1974] 2003). *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (trad. Enrique Sanz Giménez-Rico). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Díaz-Iglesias Llanos, Lucía (2021). Libro de la Salida al Día. En *Mundos antiguos digitales*, <https://mundosantiguos.web.uah.es/enciclopedia/libro-salida-dia/>
- Domínguez Rey, Antonio (2021). Valor transcendental y absoluto del lenguaje. En Carlos Garetea Grau, Jorge Wiese Rebagliati y Marta Fernández Alcaide (eds.), *Actualidad y futuro del pensamiento de Eugenio Coseriu. Estudios de teoría del lenguaje, descripción lingüística, dimensión textual y lingüística peruana*. Sevilla: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú / Universidad del Pacífico / Editorial Universidad de Sevilla, 51-84.
- Erman, Adolf y Hermann Grapow (1971). *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, Vol I. Berlin: Akademie / Verlag.
- Faulkner, Raymond O., Ogden Goelet, Eva von Dasson y James Wasserman ([1994] 1998). *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day being The Papyrus of Ani (Royal Scribe of the divine offerings) written and illustrated circa 1250 B.C.E. by scribes and artists unknown*. San Francisco: Chronicle Books, 2 ed.
- Gardiner, Sir Alan H. ([1927] 2001). *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute / Ashmolean Museum, 3 ed.
- Goldwasser, Orly (1995). *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Switzerland / 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.
- Goldwasser, Orly (2016). From the iconic to the linear. The Egyptian scribes of La-chish and the modification of the early Alphabet in the Late Bronze Age.

- En Israel Finkelstein, Christian Robin y Thomas Römer (eds.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East*. Paris: Van Dieren, 118-160.
- Gracia Zamacona, Carlos (2020a). ¿Qué quería? Tiempos segundos y legitimación en los Textos de los ataúdes del Egipto Antiguo (C. 2000-1500 A.J.C.). *Habis* 51, 9-22.
- Gracia Zamacona, Carlos (2020b). A Look Back into Ancient Egyptian Linguistic Studies (c. 1995-2019). *Panta Rei. Revista digital de Historia y didáctica de la Historia* 2, 23-42.
- Gracia Zamacona, Carlos ([2013] 2017). *Manual de Egipcio Medio*. Oxford: Archaeopress, 2 ed.
- Gracia Zamacona, Carlos (2015).  q “Enter”, but How, and Where?: Data from the Coffin Texts. *Antiguo Oriente* 13, 41-82.
- Hornung, Erik ([1993] 2000). *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (trad. Francesc Ballesteros). Madrid: Trotta.
- Hornung, Erik ([1971] 1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (trad. Julia García Lenberg). Madrid: Trotta, 5 ed.
- Jakobson, Roman ([1960] 1984). Lingüística y poética. En *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel, 347-395.
- Jakobson, Roman ([1960] 1972). Why “Mama” and “Papa”? En Bertil Malmberg (ed.), *Readings in Modern Linguistics. An Anthology*. Lärmedelsförlagen: Mouton, 313-320.
- Joün, Paul y Takamitsu Muraoka ([1923] 2007). *Gramática del Hebreo Bíblico* (Instrumentos para el estudio de la Biblia XVIII) (trad. Miguel Pérez Fernández). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Klein, Ernest (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem / Tel Aviv: Carta Jerusalem / The University of Haifa.
- Loprieno, Antonio (1980). The sequential forms in Late Egyptian and Biblical Hebrew: a parallel development of verbal systems. *Afroasiatic Linguistics* 7/5, 1-19.
- Morales Rondán, 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.
- Niccacci, Alviero (1985). Esodo 3,14a: “Io sarò quello che ero” e un parallelo egiziano. *Liber Annuus* 35, 7-26.
- Niccacci, Alviero (1986). Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15. *Liber Annuus* 36, 7-43.
- Niccacci, Alviero (1987). Yahveh e il Faraone. Teologia biblica ed egiziana a confronto. *Biblische Notizen* 38/39, 85-102.

- Niccacci, Alviero (1988). Mosè e il Faraone: sfida di Yahveh agli dèi di Egitto: racconto biblico e paralleli egiziani. En *Ateismo e Bibbia. Atti del XIII Convegno Biblico Italiano Franciscano, Verona, 23-28 settembre 1985* (Collectio Assisiensis 15). Assisi: Santa Maria degli Angeli / Studio Teologico Porziuncola, 119-130.
- Niccacci, Alviero (1991). *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 31). Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Niccacci, Alviero (1994). Diluvio, sintassi e metodo. *Liber Annuus* 44, 9-46.
- Niccacci, Alviero (2009). Esodo 15. Examen letterario, composición, interpretación. *Liber Annuus* 59, 9-26.
- Niccacci, Alviero (2013). Consecutive Waw. En Geoffrey Khan (ed.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Vol. I. Leiden / Boston: Brill, 569-572.
- Niccacci, Alviero (2020). *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 88). Milano: Terra Santa, 2 ed.
- Polotsky, Hans Jakob (1944). *Études de syntaxe copte*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- De Saussure, Ferdinand (1916). *Cours de linguistique générale*. Lausanne and Paris: Payot. Versión española (1980). *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Séchéhayé con la colaboración de Albert Riedlinger. Buenos Aires: Losada (1916), 20 ed.
- Salvador, Adriana N. (2022). La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto. *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea* 73, 239-270.
- 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.
- 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. (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.
- Sibony, Jonas (2013). *De l'analysibilité des racines de l'hébreu biblique* (Tesis doctoral). Lyon: Ecole normale supérieure de Lyon, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00935550>
- Vervenne, Marc (1995). The lexeme שֹׁפֵה (sûph) and the Phrase יָם שֹׁפֵה (yam sûph): a brief reflection on the etymology and semantics of a key word in the Hebrew Exodus tradition. En Karel Van Lerberghe y Antoon Schoors

- (eds.), *Immigration and emigration within the Ancient Near East: Festschrift E. Lipiński* (Orientalia Lovaniensia. Analecta 65). Leuven: Peeters, 403-429.
- Winand, Jean (1991). Le verbe *ʾy/ʾw*: unité morphologique et sémantique. *Lingua Aegyptia* 1, 357-387.