

El Cruce del Mar en la Biblia Hebrea y los cambios de paradigma científicos actuales. Filología y Arqueología bíblica en diálogo

[The Crossing of the Sea in the Hebrew Bible and Current Scientific Paradigm shifts. Biblical Philology and Archeology in Dialogue]

Adriana Noemí Salvador
Universidad de Alcalá

Resumen

El «giro ontológico» que las Ciencias Sociales intentan dar desde el «giro lingüístico» lo vemos presente en el texto bíblico gracias a la superación del doble plano, de presencia y ausencia, del signo lingüístico en el origen del protosinaítico. Como ejemplo, aquí, a partir del mapa geológico más antiguo del mundo (Papiro de Turín 1879 / 1899 / 1969), lenguaje complementario donde los elementos de una realidad tridimensional se transfieren a un espacio bidimensional reducido, el *Canto del Mar* presente en la Biblia Hebrea se «piensa arqueológicamente» desde la reminiscencia fonética que posee el mar, ים סוף (*yamsuf*), y el ibis, ינשוף (*yansuf*), representación de la divinidad egipcia de la escritura. Así como también, la imagen material del mar dividido puede ser «teóricamente orientada» a la luz del mismo *continuum* temporal narrativo que encontramos en dicho *Canto* y los *Cuentos maravillosos del Papiro Westcar*, primer relato de ficción que poseemos del Antiguo Egipto.

Palabras clave

Escritura; identidad; memoria; texto; tierra

Abstract

The «ontological turn» that the Social Sciences try to give from the «linguistic turn» we see present in the biblical text thanks to the overcoming of the double plane, of presence and absence, of the linguistic sign in the origin of the proto-Sinaitic. As an example, here, from the oldest geological map of the world (Papyrus of Turin 1879 / 1899 / 1969), complementary language where the elements of a three-dimensional reality are transferred to a reduced two-dimensional space, the *Song of the Sea* present in the Hebrew Bible is «archaeologically thought» from the phonetic reminiscence of the sea, ים סוף (*yamsuf*), and the ibis, ינשוף (*yansuf*), representation of the Egyptian divinity of writing. As well as the material image of the divided sea can be «theoretically oriented» considering the same narrative temporal *continuum* that we find in this *Song* and the *Wonderful Tales of the Westcar papyrus*, the first fictional story we possess of Ancient Egypt.

Keywords

Identity; land; memory; text; writing

Introducción

En la actualidad se verifica un cambio dentro de las Ciencias Sociales. Por un lado, se intenta pensar la Arqueología filológicamente, lo que se cataloga como una Arqueología «teóricamente orientada» que conlleva una Filología capaz de «pensar arqueológicamente» reintegrando la materialidad a los colectivos¹. Esto implica pasar del «giro lingüístico» al «giro ontológico», que va acompañado de un vuelco hacia el inconsciente. De modo tal que 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»². Por otro lado, en los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo a partir de la publicación de Thomas Balke y Christina Tsouparopoulou (2016) se intenta superar el enfoque meramente filológico que históricamente se venía aplicando unilateralmente al estudio de los textos antiguos basado en dicotomías heredadas de la división impuesta al signo por Ferdinand de Saussure (1916) entre «significante-significado»³ con una «visión pragmática» que incorpora los soportes materiales, y, según la cual, la materialidad de la escritura se concibe como acto y la materialidad del texto como artefacto⁴.

Si atendemos a la Filología, Orly Goldwasser⁵ ha puesto en evidencia la posible creación del protosinaítico alfabético lineal en las minas de turquesa explotadas en Serabit el-Khadim durante el Reino Medio por parte de trabajadores semitas iletrados motivados por los jeroglíficos egipcios que veían en derredor dibujados. En ellos la imagen, concepto y contexto se encuentran presentes en

¹ Cf. Alfredo González Ruibal, «Hacia otra arqueología: diez propuestas», *Complutum* 23.2 (2012), p. 113.

² González Ruibal, «Hacia otra arqueología», p. 111.

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». Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*. Publicado por Ch. Bally y A. Séchéhaye con la colaboración de A. Riedlinger, 20 ed. Trad. por Amado Alonso (Buenos Aires: Losada, 1980), pp. 128-129.

⁴ Thomas Balke & Christina Tsouparopoulou, «Introduction», en Thomas Balke & Christina Tsouparopoulou, eds. *Materiality of Writing in Early Mesopotamia* (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2016), p. 1.

⁵ Orly Goldwasser, «Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai», *Ägypten und Levante* 16 (2006), pp. 121-160.

todas y cada una de las palabras, en un sistema de escritura multidireccional capaz de activar todas las funciones del lenguaje⁶.

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»⁷. Sin embargo, para el sistema alfabético lineal del hebreo bíblico, Alviero Niccacci⁸ logra desarrollar 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 sintaxis⁹. 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 y es posible reconocer en el hebreo bíblico el «nuevo orden intelectual» inaugurado en Egipto en cuyo proceso mental convive un constante punto de equilibrio y tensión que se mantiene a través del soporte triádico de la imagen, la representación y el signo fonético¹⁰.

A nuestro entender, esto es posible gracias a que los antiguos egipcios, creadores de los jeroglíficos, y los semitas, autores del protosinaítico que se expande hasta el hebreo bíblico, poseen una misma ontología de base con una lógica polivalente en sí misma exenta de contradicciones y totalmente ajena al

⁶ Cf. Orly Goldwasser, *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs* (Switzerland - Göttingen: University Press Fribour - Vandenhoeck und Ruprecht, 1995), p. 52.

⁷ Cf. Orly Goldwasser, «From the iconic to the linear. The Egyptian scribes of Lachish and the modification of the early Alphabet in the Late Bronze Age», en Robin Finkelstein & Thomas Römer (eds.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East* (Paris: Van Dieren, 2016), pp. 118-160.

⁸ La primera edición de 1986 en italiano de *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press), fue traducida en 1990 al inglés por Wilfred G. E. Watson, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (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* (Estella: Verbo Divino), con las revisiones y ampliaciones pertinentes. La aplicación práctica fue publicada en 1991, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni* (Jerusalem: Franciscan Printing Press), reimpressa en el 2009. La segunda edición de *Sintassi* ha sido editada por Gregor Geiger, publicada *post mortem* en el 2020 (Milano: Terra Santa).

⁹ Para Niccacci, es «verbal» la frase que inicia con un verbo y es «nominal» la frase que inicia con un nombre. La oración verbal indica *qué hace* el sujeto, la acción misma; la oración nominal indica *quién es* el sujeto. La primera posición del verbo señala el nivel principal de la comunicación (grado cero o primer plano) con un «eje temporal» (no «tiempos» en sentido estricto) determinado (pasado-presente-futuro); la segunda posición señala, en forma concomitante, el nivel secundario (antecedente o fondo) y aspecto, *Aktionsart*, no *Aspekt*, o, más bien, *Ablaufart* (simultaneidad o anterioridad, unicidad o repetición, énfasis).

¹⁰ Cf. Adriana N. Salvador, «El ritmo del nuevo orden intelectual inaugurado en Egipto en la sintaxis del hebreo bíblico», *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 20 (2021), pp. 201-235.

esencialismo moderno¹¹. Alviero Niccacci definirá, justamente, la sabiduría bíblica como la capacidad de mantener unidos los extremos: «La sapienza biblica, con il suo motto del timore di Dio, insegna la somma libertà e la somma dipendenza, la somma creatività e la somma remissività, la somma grandezza e la somma piccolezza. Tenere insieme gli estremi è sapienza»¹².

Texto bíblico paradigmático por excelencia e irresoluto, sea para la Arqueología como para la Filología, es el *Canto del Mar* (Éxodo, en adelante Ex¹³, 15,1-18). Filológicamente se encuentra un cambio en los ejes temporales para los cuales no hay acuerdo alguno¹⁴, como tampoco es posible identificar arqueológicamente el sitio de un acontecimiento que, asimismo, no pudo haber tenido lugar en un espacio y momento únicos¹⁵. Con todo, tenemos el registro egipcio del mapa geológico más antiguo del mundo (*Papiro de Turín 1879 / 1899 / 1969*)¹⁶. Si el hebreo bíblico comparte el mismo orden intelectual inaugurado

¹¹ Cf. Erik Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trad. por Julia García Lenberg (Madrid: Trotta, 1999), p. 220.

¹² Alviero Niccacci, *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994), p. 181.

¹³ Para las referencias de los diversos libros bíblicos sigo la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2010), pp. XIV-XV.

¹⁴ «Cross y Freedman (JNES 1955) observaron que el uso de los verbos se parece mucho más a la poesía ugarítica que al de la poesía hebrea ordinaria. La secuencia de formas verbales con afijos y prefijos es característica del estilo épico cananeo primitivo. Es típico encontrar una forma con prefijo dentro de una serie de verbos con afijos, que parecen todos ellos contruidos en pasado (cf. vv. 4-5) o en presente épico. Sin embargo, en el v. 9 tenemos ciertamente un futuro, que une seis verbos con prefijo. La pregunta crítica surge en la última mitad del poema. Del v. 16 en adelante hay de nuevo una serie de seis verbos con prefijo (sin contar las oraciones de relativo). ¿Se concibe el “entrar en la tierra” como futuro o cómo pasado? En su artículo de 1955, Cross y Freedman optaron por el futuro después del v. 17. Sin embargo, en 1968, cuando Cross, basándose en razones distintas, decidió que el poeta había escrito su obra desde la perspectiva posterior a la conquista, tradujo todos los verbos en pasado, a excepción de los vv. 9 y 18. Según este análisis, es difícil discernir cuáles son los criterios sintácticos objetivos que se utilizan» Brevard S. Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Trad. por Enrique Sanz Giménez-Rico (Estella: Verbo Divino, 2003), p. 254.


¹⁵ El itinerario que se relata en Éxodo y Números es una composición posterior a partir de itinerarios conocidos por los egipcios y pueblos vecinos: el «Camino de los Filisteos», versión egipcia de los «Caminos de Horus»; la ruta del wadi Tumilat que a través de los lagos se dirige hacia las zonas cupríferas del Sinaí; la ruta comercial de Áqaba a Gaza a través del Neguev; y la «Ruta del Rey» al Este del Mar Muerto. De modo que se puede pensar en uno o varios «éxodos» de Egipto deformados en grado sumo hasta transformarse en el relato bíblico. Y uno de los momentos históricos que podría haber servido de base histórica se hallaría en la huida-expulsión de asiáticos, que aún no eran «hebreos», tras la derrota *hyksa* a mediados del s. XVI a.C. Cf. Mario Liverani, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Trad. por Teófilo de Lozoya (Barcelona: Crítica, 2005), pp. 335-336.

¹⁶ Cf. https://collezioni.museoegizio.it/en-GB/material/Cat_1879_1969_1899 Una figura del papiro 1879 donde las letras indican los diferentes wadis y los números las inscripciones hieráticas de período ramésida puede verse en José Lull García, «El

en Egipto, podemos presumir que éste debería reconocerse también en los lenguajes complementarios. De modo que el registro egipcio puede ayudarnos, aplicando la materialidad de la escritura al texto bíblico, a graficar lo que el *Canto del Mar* nos está narrando a partir de los tiempos verbales. Así como también, la imagen material del mar dividido se puede intentar pensar filológicamente gracias a los relatos conocidos como *Keops y los magos* o *Cuentos maravillosos del Papiro Westcar* (Nuevo Museo de Berlín 3033)¹⁷ en los que este mismo hecho del mar dividido aparece unido también a un *continuum* temporal narrativo¹⁸.

Por nuestra parte, entendemos que lo que las Ciencias Sociales presentan hoy como «cambio de paradigma» no es más que una vuelta al fundamento originario del lenguaje, y que podemos rastrear tanto en el origen de la escritura como en las manifestaciones que este acontecimiento dejó impreso en las culturas.

1. El Papiro de Turín y una Arqueología bíblica teóricamente orientada

El llamado «mapa de las minas de oro» es un papiro de 41 x 283 cm, actualmente en el Museo de Turín (catálogo 1879 / 1899 / 1969), que está datado en el Reino Nuevo, bajo el reinado de Ramsés IV (1152/51-1145/44 a.C.) de la Dinastía XX. Únicamente superado por una tablilla de cerámica del 2300 a.C. encontrada en Nuzi, Norte de Mesopotamia¹⁹, en el *Papiro de Turín* nos ha llegado el mapa topográfico más antiguo de Egipto y el mapa geológico más antiguo del mundo. Fue encontrado en Deir el-Medina, donde residía Amennakhte (1184-1070 a.C.), su potencial autor, mencionado en la parte posterior del papiro. Hijo de Ipuw, Amennakhte trabajó durante 32 años bajo cuatro faraones como , *sš-hr*, ‘escriba de la tumba’, y fue enterrado en la tumba tebana número 1338²⁰.

papiro de las minas de oro», *Conec* (2013), <http://www.conec.es/mundo/el-papiro-de-las-minas-de-oro/>, y su traducción e interpretación en Ana Á. Requena Abujeta & José Lull García, «El papiro Turín 1879 / 1899 / 1969 y el mapa geológico-topográfico más antiguo conocido», *Boletín Geológico y Minero*, 116.2 (2005), pp. 129-137.

¹⁷ Cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:PapyrusWestcar_photomerge-AltesMuseum-Berlin.png

¹⁸ Cf. Leila Salem, «Literatura, memoria y política: La construcción del pasado en el Reino Medio egipcio», *Veleia* 31 (2014), pp. 183-198.

¹⁹ Cf. <https://www.penn.museum/sites/expedition/ancient-cartography/>. Si bien en el mismo Egipto de Nagada II (3700-3100 a.C.) tenemos ya un rudimentario diseño topográfico en cerámica de los barcos del Nilo, árboles y pájaros de los pantanos con formaciones de colinas y antílopes más allá representando el desierto. Cf. William Matthew Flinders Petrie, *Prehistoric Egypt, Illustrated by over 1,000 Objects in University College, London* (London: British School of Archaeology in Egypt, 1917), plano XXI 46K.

²⁰ Una estela votiva de *ʿImn-nḥt*, Amennakhte, *sš-s.t-mꜣ.t*, ‘escriba del lugar de la verdad’, se puede ver en el Museo Británico de Londres (EA 374), https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA374. El actual toponímico

Aunque la ordenación de los fragmentos no es clara Alan H. Gardiner²¹ dedujo que el papiro 1879 de las «minas de oro» era parte de los papiros 1899 y 1969 que ya se encontraban en el Museo. Dicho papiro contiene la gran expedición que en el año 3 de su reinado organizó el faraón Ramsés IV al wadi Hammamat, importante vía de comunicación entre el Nilo (antiguo Coptos) y el Mar Rojo (antiguo Quseir) en el desierto oriental, conocido por sus minas de oro y canteras de grauvaca, que los egipcios llamaban 𓂏 , *bhn*, y que fueron explotadas, aunque con discontinuidad, desde el Reino Antiguo²².

El papiro 1879 representa la sección de las vías de comunicación que por los wadis unían el Nilo con el mar Rojo. Se trata de la región del mapa más interesante donde se representa la zona más humanizada²³ en la que podemos reconocer una estela dedicada a Menmaatra Seti I (1290-1279/8 a.C.), padre de Ramsés II (Dinastía XIX); una cisterna, posiblemente en alusión a los pozos de agua del wadi el-Chagg; cuatro casas que conformarían el pueblo de los trabajadores; un pozo; y un santuario dedicado al dios Amón. Un cuadrilátero en tono oscuro representaría la entrada al wadi Hammamat desde el Oeste, es decir, desde el Nilo, considerando la orientación meridional del papiro, con el Sur arriba y el Norte abajo, si el término 𓂏 o 𓂏 , *ym*, hace referencia al Mar Rojo y no al curso del Nilo. Téngase en cuenta que recién en el Reino Nuevo los egipcios adoptaron el término genérico semita *ym*, ‘agua’, en hebreo יָם , para referirse al mar, sustituyendo al anterior egipcio 𓂏 , *w3d-wr*, ‘verde grande’²⁴.

Lo más innovador e interesante del mapa son la altimetría, una forma de representar el relieve que responde a una tradición que se observa en numerosas representaciones de edificios, lugares y jardines realizados en el Antiguo Egipto donde las construcciones parecen dibujadas en proyección o de perfil con una representación altimétrica; así como también los colores, que no tienen un sentido estético sino funcional, para indicar una diferenciación geológica. En la planimetría del *Papiro de Turín* la red orográfica cumple la función de dividir el territorio, mientras la red hidrográfica integra internamente cada

árabe *Deir el-Medina*, ‘el convento de la ciudad’, hace referencia al Monasterio copto («templo ptolemaico») construido sobre las ruinas del templo de la diosa Hathor. Ubicado en la ribera occidental de Tebas, en el Alto Egipto, los egipcios lo llamaban *s.t-m3^c.t*, ‘el lugar de la verdad’. Allí, entre Tutmosis I (1504-1447 a.C.) y Ramsés XI (1099-1069 a.C.), vivieron durante cuatro siglos, con doce fases de construcción, durante el Reino Nuevo quienes trabajaban en la construcción de las tumbas reales del Valle de los Reyes y de las Reinas, la segunda de las cuales (KV 2) pertenece a Ramsés IV.

²¹ Sir Alan H. Gardiner, «The map of the Gold Mines in a Ramesside Papyrus at Turin», *Cairo Scientific Journal*, 89.8 (1914), pp. 41-46.

²² Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 128, 136.

²³ Actual yacimiento arqueológico de Bir Umm Fawakhir a cargo del Instituto Oriental de la Universidad de Chicago, cf. <https://oi.uchicago.edu/research/projects/bir-umm-fawakhir-project>

²⁴ Cf. Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 132-133, 140-142. Otras hipótesis de fechas recientes sobre la identificación de la zona minera y wadis se pueden ver en Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», p. 133.

una de las unidades definidas por la red orográfica. La altimetría se consigue seleccionando las cadenas de montañas, cuando dos o más wadis se encuentran, favoreciendo la linealidad del plano a lo largo de un eje en perjuicio de la profundidad a lo largo del eje perpendicular. A esto se suma la funcionalidad de los colores, en el papiro 1879 en contraste con el marrón se encuentran montañas en color rosado que corresponden al área de las minas de oro, una zona de litología dominante de naturaleza ígnea; mientras que en los papiros 1899 y 1969, con una sucesión de litologías ígneas y sedimentarias cuyos colores dominantes son el verde y el gris oscuro, el negro marca la mina de grauvaca. En efecto, la grauvaca, o piedra *bhn*, es un tipo de roca fruto de la sedimentación producida en el Carbonífero (299-359 millones de años a.C.) con un color que varía entre el gris y el negro con matices verdosos²⁵.

Los lenguajes complementarios, como los mapas, son un logro de primerísima importancia en el pensamiento abstracto. Allí, en vez de apelar a sonidos, se recurre a gráficos o señales que hacen las veces de signos artificiales y remiten a significados convencionales con una motivación específica. En el Antiguo Egipto las estelas eran referencias artificiales para guiarse en su marcha por los wadis del desierto, como la de Seti I en el *Papiro de Turín* 1879²⁶. De modo que, en la representación, detalles que no son perceptibles con facilidad se identifican mediante un signo convencional cuando se estima necesario; o bien, se simplifican otros que no resultan relevantes, manteniendo las dimensiones del elemento principal.

Ahora bien, el proceso que llevó a desarrollar este tipo de pensamiento fue la constitución migratoria de la humanidad unida a la necesidad de volver al lugar del que se había partido. Si en una primera fase el desplazamiento de los seres humanos era azaroso, con la experiencia los nómadas erráticos descubren la particular habilidad de algunos para reconocer el terreno y encontrar lo que el grupo necesita enviándolos por delante para explorar, y, alcanzada la meta, volver al lugar del que se había partido. Las canteras del wadi Hammamat son un ejemplo claro de este proceso migratorio utilitario²⁷. Y esta misma

²⁵ Cf. Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 134-146. Se puede observar la diversa coloración de la grauvaca del wadi Hammamat en el sitio web del profesor James A. Harrell. Para la grauvaca de color verde, cf. <http://www.eeescience.utoledo.edu/Faculty/Harrell/Egypt/Quarries/wh-ss-4.jpg> y para la grauvaca de color gris, cf. <http://www.eeescience.utoledo.edu/Faculty/Harrell/Egypt/Quarries/wh-ss-5.jpg>

²⁶ Cf. Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», p. 132

²⁷ Cf. Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 138-140. Las canteras del wadi Hammamat eran cómodas por su relativa cercanía al Nilo y la facilidad que su cauce seco ofrecía para transportar las enormes cargas que se llevaban. Un viajero necesitaba tres días de trayecto desde el Nilo y se tiene constancia de expediciones al wadi Hammamat, en donde se han catalogado más de cuatrocientas inscripciones hieráticas y jeroglíficas desde la Dinastía IV, siendo especialmente notorias durante el Reino Medio. Así, la tercera expedición de Sesostri I en el año 38 de su reinado (1918 a.C.) con más de 17.000 personas para proveer al faraón de 60 esfinges y 150 estatuas. O bien, en el Reino Nuevo, la expedición de Ramsés IV, durante cuyo reinado se registra la mayor actividad minera en el wadi, en el año 3 de su reinado

experiencia aparece narrada en la Biblia Hebrea en Números (en adelante, Nm) 13–14, donde hallamos 12 de los 15 empleos que tenemos en la Torah o Pentateuco del verbo תּוֹר, ‘recorrer’, ‘visitar’, ‘observar’, ‘explorar’, sumados a la «selección» que hace Moisés sobre la señalización de Dios a toda «la tierra de Canaán» en Nm 13,2 delimitada por el profeta a «la montaña» en Nm 13,17²⁸. Pero, en la precedente narrativa del *Canto del Mar* (Ex 15,1-18), no es, precisamente, «volver» lo que se quiere, y Nm 13–14 se presenta como clímax de las rebeliones de Israel después de la liberación de Egipto, con la primera aparición en la Biblia Hebrea del verbo לָנַחַם, ‘murmurar’, acompañado de la mención al deseo de volver a Egipto (cf. Nm 14,2)²⁹.

De la ausencia de un posible regreso también tenemos memoria en el Antiguo Egipto en las representaciones cosmológicas y del reino mítico de Osiris que se grafica en un área rectangular cortada por canales cuyo aspecto cartográfico se realza por el uso de colores. Esto, sin duda, es también cartografía³⁰. La unificación del Alto y Bajo Egipto, hacia el 3100 a.C., con la que se inicia el período dinástico o faraónico, coincide con la aparición de la escritura y la disponibilidad del cobre que permite la construcción de los grandes monumentos funerarios hechos en piedra del Reino Antiguo, y en los cuales encontramos los primeros registros cartográficos. Allí las paredes se dividen en bandas horizontales y las imágenes indican características, no individualidad. Este fenómeno permite representar topografías no reales, o, al menos, no visualizadas, sino pensadas³¹.

Junto a la capacidad de selección y síntesis, el avance en el pensamiento abstracto supone la transferencia de elementos de la realidad tridimensional representados con símbolos en un espacio bidimensional reducido. Ferdinand de Saussure (1916) introduce para el estudio del lenguaje tanto la dicotomía *langue-parole* así como también la distinción significado-significante como recorte epistemológico necesario³². Y es esta reflexión teórica de la realidad

(1150 a.C.) con más de 8.000 hombres. Cf. Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 135-136.

²⁸ Cf. Enrique Sanz Giménez-Rico, «El don de una tierra que nunca se vio. ¿Un Dios de misericordia en Nm 13–14?», *Gregorianum* 88.2 (2007), pp. 245-272.

²⁹ Cf. Sanz Giménez-Rico, «El don de una tierra».

³⁰ Véase, por ejemplo, el conjuro 110 del *Libro de la Salida al Día* del papiro de Nebseny (1400 a.C.) de la Dinastía XVIII (cf. Museo Británico de Londres, EA 9900,18, https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9900-18); o, más representativo aún, el *Libro de los dos caminos* en el piso del ataúd de la Dinastía XII, donde la banda superior de color azul representa el agua en paralelo a la inferior en negro figurando la ruta terrestre (cf. Museo Británico de Londres, AE 30839, https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA30839).

³¹ Cf. Arthur F. Shore, «Egyptian Cartography», en John Harley & David Woodward, eds. *The History of Cartography*, Volumen 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 117-118.

³² Para que la investigación empírica de un lenguaje sea posible, Saussure introduce la dicotomía *langue et parole*, dando al objeto de estudio el nombre de *lengua*, cuya

tridimensional que se piensa en un «espacio» bidimensional arbitrario lo que hoy se cuestiona en los estudios sobre el Próximo Oriente y se busca corregir a partir de la de la semiosis de Charles Sanders Peirce (1897)³³. En ella, el «signo» de la escritura, que corresponde a la Historia, se plasma en un soporte-«objeto» vinculado a la Arqueología que apunta hacia atrás (pasado) y posee un escriba, asociado a la Antropología, como «interpretante» que se dirige hacia adelante (futuro)³⁴.

Sin embargo, en lugar de la dicotomía entre el concepto o idea (significado) y la imagen acústica (significante) o la tríada «signo-objeto-interpretante», con Antonio Domínguez Rey creemos necesario pensar en dos enfoques históricos diversos. Uno deductivo, que va de la idea al sonido, empleado por los filósofos y gramáticos griegos; y otro fundante, de los vedas, que va de la palabra a la idea antecediendo la morfología a la sintaxis:

Los gramáticos hindúes atienden sobremanera a la procesión elativa del sonido hacia la idea, de tal modo que en el transcurso no se pierde la generación intermedia entre el nombre y la cosa. La palabra refleja entonces un complejo no obstante simple que cifra en la acción verbal la unidad del nombre divino, el cual contiene a su vez el proceso de realidad inmediata, el mundo vital de la comunidad india y las diferentes denominaciones derivadas de tal sustancia emanativa. [...] Detrás de la consideración filológica está, pues, la revelación divina y la interpretación escritural, reservada a una clase específica de intérpretes³⁵.

materia consiste en los fenómenos del *habla*: 1. La *lengua* se define como un código, entendiéndose por ello la correspondencia que se establece entre imágenes auditivas y conceptos; mientras que el *habla* es la utilización, la actualización de este código por los sujetos hablantes. 2. La *lengua* es pura pasividad. Su posesión pone en juego únicamente las facultades receptoras del espíritu, en primer término, la memoria. Correlativamente, toda actividad ligada al lenguaje pertenece al *habla*. 3. La *lengua* es un fenómeno social, mientras que el *habla* es individual. Cf. De Saussure, *Curso*, pp. 49-53, 63-66, 128-129.

³³ «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». Charles Sanders Peirce, *Collected Papers* (Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935), CP 2.274, p. 376.

³⁴ Rodrigo Cabrera Pertusatti, «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 (2019), pp. 10, 12, 18-19.

³⁵ Antonio Domínguez Rey, *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)* (A Coruña: Espiral – UNED, 2007), pp. 42-43.

2. El Papiro Westcar y una Filología bíblica capaz de pensar arqueológicamente

Del mapa geológico más antiguo del mundo en el *Papiro de Turín* 1879 / 1899 / 1969 pasamos a los relatos de magia más arcaicos que conocemos del *Papiro Westcar*³⁶. Datado en el siglo XVII a.C., en este papiro se narran cinco historias en la corte del Faraón Jufu, Keops (2589-2566 a.C.), de la Dinastía IV. La tercera historia, contada por un hijo llamado Baufra (Baefra o Baka, 2521-2514 a.C.), se desarrolla durante el reinado de su abuelo, Seneferu (2614-2589 a.C.). El rey está aburrido y su sacerdote jefe le aconseja reunir a veinte jóvenes vírgenes para navegar con ellas por el lago del palacio. Seneferu ordena hacer veinte hermosas remeras y les da a las mujeres redes para que se las pongan como si fueran velas. Pero una de las mujeres pierde su amuleto, un pez de turquesa tan querido para ella que ni siquiera acepta un sustituto del tesoro real y hasta que no se lo devuelvan ni ella ni las demás jóvenes seguirán adelante. El rey lamenta esto y el sacerdote jefe separa las aguas para recuperar dicho amuleto; y, una vez recuperado, vuelve a dejar las aguas en su curso³⁷.

Este episodio de la tercera historia sobre la división de las aguas es el que históricamente ha sido puesto en paralelo con el relato bíblico presente en el libro del Éxodo. Sin embargo, este hecho que a la imaginación se presenta fantástico no debe hacer perder de vista la peculiaridad de los dos últimos relatos presentes en el mismo papiro, y que marcan el paso de la literatura presente hasta entonces en el Antiguo Egipto de textos realizativos con fines prácticos (literatura autobiográfica, religiosa y de instrucción), a la «ficcionalización» del pasado: relatos a partir de una memoria colectiva, social y cultural, entrecruzando el tiempo narrativo y el tiempo de ficción con el tiempo histórico para recordar el pasado. Mientras en los tres primeros relatos, desde el presente literario de la Dinastía IV, los hijos del rey cuentan a su padre Keops historias protagonizadas por reyes anteriores en el eje del *pasado*, en el cuarto relato el mago Djedi inserta el *futuro* con la predicción del nacimiento de tres niños que corresponde al *presente* de la acción en el quinto relato que, de este modo, hace realidad, literariamente, el vaticino. Por tanto, pasado, presente y futuro son elementos partícipes del relato³⁸.

El análisis que presenta Alviero Niccacci del *Canto del Mar* (2009) siguiendo su lingüística textual (1986/2020) repite, justamente, este tejido con los tiempos verbales que, como ya señalamos, son la piedra de tropiezo para la exégesis bíblica. En el sistema de Niccacci, la perspectiva del *Canto* está dada por el

³⁶ El papiro hoy en día contiene un total de doce hojas, nueve se encuentran en el recto y tres en el verso, y mide 169 centímetros de longitud y 33 centímetros de ancho. Una traducción al español se encuentra en José Miguel Serrano Delgado, *Textos para la Historia antigua de Egipto* (Madrid: Cátedra, 1993), pp. 67-70.

³⁷ Cf. Wilfred G. E. Watson, «Alcuni brani dell'Antico Testamento e testi dal Vicino Oriente antico», en Gregor Geiger, ed. *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (Jerusalem - Milano: Terra Santa, 2011), pp. 371-379.

³⁸ Cf. Salem, «Literatura, memoria y política», p. 191.

pasado de la única forma verbal *wayyiqtol* que se encuentra en el poema en el v. 2: «[El Señor] ha sido (וַיְהִי) mi salvación», cuya forma continuativa es la forma verbal *qatal* (cf. vv. 4.5.8.10.12.13.14.15). Y este *wayyiqtol* está precedido por una proposición no verbal, *presente*: «Mi fuerza y mi canto es el Señor», que conforma una profesión de fe en 3° persona: «Éste es mi Dios [...] *Yhwh* es su nombre» (vv. 1-3), que se repite en 2° persona en el v. 11: «¿Quién como tú entre los dioses...?» y en la aclamación final en 3° persona con una forma verbal *x-yiqtol* volitiva en el v. 18 delimitando la perícopa: «*Yhwh* reine por siempre jamás»³⁹.

Ahora bien, en la lingüística textual de Harald Weinrich el sentido del texto queda construido por las transiciones temporales: «passaggio da un segno all'altro nel corso dello svolgimento lineare del testo»⁴⁰. Cuando Niccacci transfiere esto en la Biblia Hebrea de la prosa narrativa al verso poético, donde los mismos elementos aparecen combinados en el paralelismo, las transiciones temporales pasan a ser merismas temporales y aspectuales⁴¹. El sistema textual de Niccacci se distingue, justamente, por reconocer un valor temporal y aspectual para cada forma verbal en forma ascendente conforme a la posición del verbo en la frase que funciona como eje gracias al reconocimiento de la partícula *waw* como parte integral de las formas verbales⁴². De este modo, de un paradigma verbal binario construido sobre la articulación de las formas *qatal-yiqtol*, que se estudian en paralelo a las lenguas semitas⁴³, se pasa a un sistema

³⁹ Cf. Alviero Niccacci, «Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione», *Liber Annuus* 59 (2009), pp. 18-19.

⁴⁰ Harald Weinrich, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*. Trad. por Maria Provvidenza La Valva (Bologna: Il Mulino, 1978), p. 218.

⁴¹ «Nel merismo temporale si verifica una tensione di assi temporali, il cui scopo è indicare continuità, perennità. Nel merismo aspectuale si verifica una tensione di aspetto, da azione unica ad azione continua, descrittiva, il cui scopo è dare profondità di campo all'informazione» Niccacci, «Esodo 15», 21 n.35; cf. *Sintassi*, §§ 176, 178.

⁴² Cf. Alviero Niccacci, «Consecutive Waw», en Geoffrey Khan (ed.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Volumen 1 (Leiden - Boston: Brill, 2013), pp. 569-572.

⁴³ Para el estudio del *Canto del Mar*, por tomar como ejemplo este mismo texto, el «modelo profético» tradicional reconoce que los acontecimientos por los que se alaba a Dios suceden en un futuro que va más allá del período de Moisés considerando como futuros proféticos las frases en pasado en paralelo con la formación verbal acádica, según la cual la «conjugación» hebrea con afijos *qatal* sería originariamente una flexión de temas nominales, por tanto, atemporales; y solamente la forma prefijada *yiqtol* sería verbal propiamente. Mientras que la crítica moderna, visión que ha dominado gran parte de la historia de la exégesis de este texto con el «modelo del Sinaí» representado por Noel Freedman (1955 y 1974), explica la dificultad como una retroproyección a la época de Moisés de un poema mucho más tardío que se pronunciaría desde el mismo Sinaí, lo que se justifica a partir del supuesto carácter omnitemporal que habría tenido el hipotético *yiqtol* primitivo hebreo con una evolución morfológica reconstruida sobre el antiguo cananeo y que permitiría traducir el canto en pasado. Por su parte, Robert Shreckhise (2008) propone una vía intermedia que asume como lugar de referencia tanto el mar como el Sinaí a la luz del análisis aspectual de los verbos. Cf. Robert Shreckhise, «The Problem of Finite Verb

compuesto por cinco formas verbales autónomas e independientes: *qatal*, *yiqtol*, así como también *weqatal*, *weyiqtol* y *wayyiqtol*, en un intento de pensar el hebreo por sí mismo uniendo semiótica y semántica. El resultado es una morfología que precede a la sintaxis, que tendrá, por tanto, significado⁴⁴.

En el *Canto del Mar*, al eje del pasado de los vv. 4-5 que cantan el hundimiento de los egipcios sigue el futuro en los vv. 6-7 celebrando la derrota de los enemigos. Esto está construido con presente (v. 6a) y cuatro formas *yiqtol* (vv. 6b-7) con valor futuro que conforman un «merisma temporal» que anticipa y funda el pedido de destrucción del enemigo (vv. 16-17). Mientras que el hundimiento de los egipcios y paso del mar se expresan con un «merisma aspectual» que figura un momento único⁴⁵. De este modo la profesión de fe se basa en las maravillas que Dios cumplió en el *pasado*, y éstas representan la base de la fe *presente* en que Dios las repetirá también en el *futuro*:

La fede acquisita grazie all'esperienza della liberazione dall'Egitto diventa la base solida su cui si fonda la fede nell'assistenza futura da parte di Dio. Questa dinamica tra gesta passate, fede presente e fiducia per il futuro che emerge da un'attenta analisi delle forme verbali utilizzate, si manifesta in modo programmatico nei vv. 4-7: «I carri del Faraone e la sua armata egli ha gettato nel mare / ...sono stati sommersi... sono scesi nelle profondità... [= passato] / La tua destra, o Yhwh, è glorificata per la forza [= presente], / la tua destra, o Yhwh, farà a pezzi il nemico, / e con la pienezza della tua magnificenza distruggerai i tuoi oppositori, / riverserai la tua ira, li divorerà come paglia [= futuro]»⁴⁶.

Se trata del mismo fenómeno que observamos en el *Papiro Westcar*, la profesión de fe que se narra en el presente de las proposiciones nominales (vv. 2-3) y que coincide con la omnitemporalidad de los merismas temporales entre los vv. 6-8 (paso del *x-yiqtol*, futuro indicativo 3x, al *x-qatal* y *qatal* 2x, pasado), se realiza en el texto. Y esto es posible gracias a una extensión semántica virtual cualificada por la que el doble plano del signo lingüístico, de presencia y ausencia según la teoría de Saussure, sugestionan un campo de sentido que comprende una actualidad más compleja que el simple presente referenciado de una

Translation in Exodus 15.1-18», *Journal for the study of the Old Testament* 32.3 (2008), pp. 287-310.

⁴⁴ Una presentación completa de la obra de Alviero Niccacci, que incluye también el egipcio y la literatura sapiencial bíblica, puede consultarse en Adriana N. Salvador, «La sintaxis poética de Alviero Niccacci en los textos bíblicos hebreos», *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 19 (2020), pp. 146-178. En esta instancia señalo solamente los elementos necesarios para la argumentación que aquí estamos desarrollando.

⁴⁵ El constructo *x-yiqtol* entre formas (*x-*)*qatal*, que enuncian una información única (vv. 4-5), genera un merisma aspectual que se repite en el v.10 en *qatal*. Se trata de una información única, con el mismo verbo (כסה) y objeto (ים); 'cubrir el mar'. Cf. Niccacci, «Esodo 15», pp. 21-22.

⁴⁶ Niccacci, «Esodo 15», p. 24.

situación. Es decir, lo evocado, aunque ausente, guarda alguna función *ser* en la conciencia del hablante.

A partir de la formación narrativa de los dos últimos relatos del *Papiro Westcar*, Leila Salem desarrolla el concepto de «memoria futura», «memoria expresada narrativamente», extendiendo el concepto sociológico de «memoria colectiva» de Maurice Halbwachs con la «memoria cultural» del matrimonio Aleida y Jan Assmann. Se trata de una memoria que puede acceder a un pasado más remoto que el generacional. De este modo, «el recuerdo del pasado en la narración literaria es una anticipación a futuro, que ya es pasado para los creadores de la obra literaria»⁴⁷.

El narrador del *Papiro Westcar* se sitúa en la Dinastía XII, en un tiempo posterior al de los hechos relatados de la Dinastía IV, pero cuyo recuerdo es una anticipación a futuro. Se trata de un pasado para los creadores de la obra literaria que intentan sostener en el recuerdo ese pasado idealizado. Durante el Reino Medio, tras la experiencia traumática que genera en Egipto el Primer Período Intermedio, se alcanza un nuevo lenguaje con la ficción. Se trata de un recurso para narrar los hechos que, por otro lado, no significa que no hayan acaecido. Entonces se produce un uso extensivo del mito con una visión del futuro transformada en una narrativa acerca del pasado: «narración mítica del recuerdo»⁴⁸ que forma una estructura del «relato dentro del relato» provocando un distanciamiento espacio-temporal entre la estructura y el contenido con el fin de crear un sentido del pasado, una memoria del paso de la teocracia identitaria durante el Reino Antiguo, y del futuro, que termina de afianzarse en el Reino Nuevo con la teocracia representativa del monarca⁴⁹.

En el *Canto del Mar*, por un lado, lo que plantea el paso de una serie de verbos con afijos (vv. 4-5) a una serie de verbos con prefijos (v. 16ss.) es el momento de «entrar en la tierra». La pregunta, justamente, es: «¿Se concibe el ‘entrar en la tierra’ como futuro o como pasado?»⁵⁰. Niccacci establece el paso del mar por parte de los hebreos, *Sitz im Leben*, en los últimos años de Ramsés II (1290-1224 a.C.), a diferencia de la composición literaria, *Sitz in der Literatur*, en torno al siglo XI a.C. bajo Ramsés III (1192-1224 a.C.), cuando los filisteos llegan a la costa en la que luego se establecen (cf. Ex 15,14) durante la segunda invasión de los «pueblos del mar» a Canaán. Allí se instaura una dinámica de la liberación pasada y protección futura: el momento de la fe presente, entrando en la Tierra Prometida, cuando la hegemonía de Egipto sobre Canaán se debilita y se forman los reinos nacionales de Filistea, Edom, Moab e «Israel», testimoniado por

⁴⁷ Salem, «Literatura, memoria y política», p. 191.

⁴⁸ Salem, «Literatura, memoria y política», p. 187.

⁴⁹ Fenómeno literario que vemos también representado con las edificaciones. Los reyes del Reino Medio no tomarán como modelo las pirámides de la Dinastía IV en Giza, sino las más pequeñas de la Dinastía V, como la de Unas (2375-2345 a.C.) en Saqqara Norte, o de la Dinastía VI, como la de Pepi II (2278-2218 a.C.) en Saqqara Sur, que finalmente alcanzarán la forma canónica en la Dinastía V con el Templo adosado a su cara Este. Cf. Salem, «Literatura, memoria y política», pp. 186, 188, 192.

⁵⁰ Childs, *El libro del Éxodo*, p. 254.

primera vez en la *Estela de Merneptah* (1224-1214 a.C.)⁵¹, sucesor de Ramsés II de la Dinastía XIX⁵²:

Direi perciò che la prospettiva del canto è insieme proclamazione di fede in Dio e acclamazione/glorificazione di lui per le gesta compiute al momento del passaggio del mare e del transito per la Transgiordania, sul punto di entrare nella Terra Promessa. La fede acquisita grazie all'esperienza della liberazione dall'Egitto diventa la base solida su cui si fonda la fede nell'assistenza futura da parte di Dio⁵³.

De la cuestión de los orígenes depende la cuestión del ser y de la identidad, y para la señalización del inicio del pueblo de Israel, con una identidad propia, los investigadores se dividen entre el tiempo de los Patriarcas (hacia los siglos XX-XI a.C.); la liberación de la esclavitud de Egipto y el asentamiento de las tribus en Canaán (fines del siglo XIII a.C.); la formación de las tribus durante el primer período del Hierro (1200 al 900 a.C.); o la Monarquía en el siglo X a.C.⁵⁴. Sin embargo, es el recuerdo, actividad colectiva que solamente puede exteriorizarse en el lenguaje, el que construye la memoria, acto de permanencia del pasado en el presente; y esta memoria es la encargada de transmitir la identidad, que en concomitancia con las nociones de tiempo y espacio es colectiva, con el único condicionante de la incapacidad de poder recordar más allá de dos generaciones⁵⁵. De modo que, por otro lado, podemos decir que el texto que narra el acontecimiento más grandioso del Antiguo Testamento concede identidad al pueblo, no por el acontecimiento que narra ni una datación o localización concreta, sino por cómo lo narra: dinámica de la liberación *pasada* y protección *futura* en el momento de la fe *presente* con las cláusulas nominales (vv. 2-3) y los merismas temporales (vv. 6-8).

3. La escritura en Israel y el Antiguo Egipto

Los lenguajes complementarios, como el utilizado por el *Papiro de Turín* 1879 / 1899 / 1969 del cual partimos, vimos que en lugar de apelar a los sonidos recurren a gráficos o señales. Ahora bien, para significar el reino mítico de Osiris del cual nadie ha regresado para contarle, o la vuelta a Egipto, que no es para Israel algo deseado, los elementos de la realidad tridimensional se figuran en un espacio bidimensional. Esta representación binaria coincide con la

⁵¹ Hoy en el Museo Egipcio de El Cairo (CG 34025, JE 31408), se puede ver en https://es.wikipedia.org/wiki/Merenptah#/media/Archivo:Merenptah_Israel_Stele_Cairo.jpg

⁵² Cf. Niccacci, «Esodo 15», pp. 25-26.

⁵³ Niccacci, «Esodo 15», p. 24.

⁵⁴ Cf. Julio C. Trebolle Barrera, «¿Cuándo surgieron Israel y el Yahvismo?», *Reseña Bíblica* 15 (1997), p. 6.

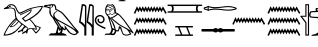
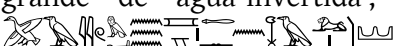

⁵⁵ Cf. Salem, «Literatura, memoria y política», pp. 185, 189.

dicotomía saussureana a la hora de pensar el lenguaje a partir de características, no individualidad, que no han sido visualizadas sino pensadas. En efecto, «la memoria recuerda sobre lo que ha sido, lo reinterpreta, lo reconstruye sobre una base que es real, aunque luego se exprese como imaginación»⁵⁶.

En el *Canto del Mar*, mientras se grafica un espacio bidimensional con las aguas abiertas, paralela al *Papiro Westcar* se presenta una realidad tridimensional que desde el *presente* selecciona el *pasado* en favor del *futuro* que desea construirse.

Y para pensar la Filología arqueológicamente podemos intentar graficar los sonidos que tenemos representados apoyados en un enfoque fundante que va de la palabra a la idea en el que la morfología antecede a la sintaxis. El mismo enfoque desde el cual estudiamos la temporalidad de las formas verbales en el *Canto del Mar* siguiendo la propuesta de Alviero Niccacci.


Fonéticamente en el acontecimiento que narra el *Canto del Mar* se presenta un dato curioso en torno al epíteto que se da a lo que a partir de la traducción ἐρυθρὰν θάλασσαν de la Septuaginta y *mare Rubrum* de la Vulgata la tradición ha asumido como el ‘mar Rojo’⁵⁷. En cuanto a posición geográfica el sintagma hebreo יַם־סוּף podría aludir a los Lagos Amargos si el lexema סוּף se vocaliza *u*, y traduce ‘junco’ (cf. Ex 2,3.5; Isaías 19,6; Jonás 2,6); o bien a la región del Canal de Suez o Aqaba, si se vocaliza *o*, traducido como ‘fin’, ‘final’, ‘término’ (cf. Qohélet 3,11; 7,2; 11,27; 12,13; 2 Crónicas 10,16; Joel 2,20)⁵⁸.

Ahora bien, si intentamos pensar una Arqueología filológicamente, en primer lugar, podemos notar que el término egipcio para referirse al Mar Rojo parece haber sido , *p3-ym 3 n mw-ḳd*, ‘el-agua grande de agua-invertida’, ‘el agua invertida’⁵⁹; mientras que con , *p3-ym 3 n ḥ3r.w*, ‘el-agua grande de juncos’, se estaría remitiendo al curso del Nilo entre Abu Hamed, Napata y Korti, en la zona de la cuarta catarata, en Sudán⁶⁰. Y, dato curioso, es que este término ‘junco’, en egipcio, es con el que se identifica el reino mítico de Osiris, , *šḥt-j3r.w*, ‘campos de Jarú’, propiamente, ‘cañas’ o ‘juncos’, del cual, como dijimos, tenemos representaciones, aunque nadie haya vuelto para contar la

⁵⁶ Salem, «Literatura, memoria y política», p. 186.

⁵⁷ Cf. Marc Vervenne, «The lexeme יַם־סוּף (*sûph*) and the Phrase יַם־סוּף (*yam sûph*): a brief reflection on the etymology and semantics of a key word in the Hebrew Exodus tradition», en Karel van Lerberghe & Antoon Schoors, eds. *Immigration and emigration within the Ancient Near East: Festschrift E. Lipiński* (Leuven: Peeters, 1995), pp. 403-429.

⁵⁸ Cf. Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español* (Madrid: Trotta, 1994), p. 528.




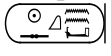
⁵⁹ Para la discusión en torno a la expresión egipcia , *p3-ḥwḥ*, cf. Vervenne, «The lexeme יַם־סוּף».

⁶⁰ Cf. Lull García, «El papiro de las minas de oro»; Requena Abujeta & Lull García, «El papiro Turín», pp. 130-132.

experiencia y geografía de este sitio. Así como también, fonéticamente, encontramos otra semejanza dentro de la misma Biblia Hebrea con una palabra un tanto extraña: יְנִשׁוּרִי.

Si ponemos en paralelo los dos términos hebreos יְנִשׁוּרִי y יַם־סוּף la semejanza fonética es clara: dos fonemas nasales sonoros, bilabial /m/ y dental /n/, seguidos de dos sibilantes sordas, /s/ y /š/⁶¹, vocalizado יְנִשׁוּרִי con u, traduciríamos entonces יַם־סוּף como ‘junco’.

En la Biblia Hebrea יְנִשׁוּרִי aparece como un ave prohibida e impura: «De entre las aves, consideraréis abominables (y no las comeréis, por ser abominación) las siguientes [...] יְנִשׁוּרִי...» (Levítico 11,13.17); «Podéis comer cualquier ave pura. Pero no podéis comer las siguientes: [...] יְנִשׁוּרִי...» (Deuteronomio 14,11.16); contra Edom: «Le heredarán el mochuelo y el erizo, la habitarán la lechuza y יְנִשׁוּרִי. Tenderá Yhwh sobre ella plomada de caos, nivel del vacío» (Is 34,11). Etimológicamente se la relaciona con el ‘búho’, en cuanto derivado de נִשָּׂא, ‘soplar’, literalmente ‘el pájaro de canto estridente’; o bien de נִשָּׂא, ‘ocaso’, literalmente ‘ave nocturna’⁶² o ‘lechuza’⁶³. Sin embargo, una vez más, como con el ‘mar Rojo’, la Septuaginta y Vulgata identifican יְנִשׁוּרִי con el ibis, ἰβίς e *ibin*, que no es un ave nocturna sino acuática, caracterizada por el cuello largo y pico hacia abajo, que vive de moluscos fluviales⁶⁴.

Los antiguos egipcios creían que el ibis se alimentaba de los reptiles que infectaban el país después de las inundaciones periódicas del río Nilo⁶⁵, y por ello lo veneraban y utilizaron para identificar a Thot,  o  *dhw.ty*, el dios de la escritura encargado de registrar el veredicto sobre el difunto en la sala de la pesada del alma, donde, ante Osiris, se juzga el corazón del finado contrapuesto en la balanza a la pluma de , *mꜣ.t*⁶⁶. Nótese que el nombre de Thot aparece en la titulación del Faraón coronado como , *škn.n-rꜥ*, ‘Aquel a quien Ra ha hecho bravo’, penúltimo rey de la Dinastía XVII (1558-1554 a.C.) del Segundo Período Intermedio, cuyo nombre de nacimiento era

⁶¹ Cf. Paul Joüin & Takamitsu Muraoka, *Gramática del Hebreo Bíblico*. Trad. por Miguel Pérez Fernández (Estella: Verbo Divino, 2007), §5c.

⁶² Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Jerusalem - Tel Aviv: Carta Jerusalem - The University of Haifa, 1987), p. 260.

⁶³ Cf. Alonso Schökel, *Diccionario*, p. 320.

⁶⁴ Una de las 30 aves de la familia tresquiornitinos, *threskiornithidae*.

⁶⁵ Así como también la tradición judía ha asociado el ibis con Moisés para ayudarlo a destruir serpientes. Cf. Jacobs, Joseph *et alii*, «Moses», en *Jewish Encyclopedia*, Volumen 9 (New York: The Kopenman Foundation, 2002-2021), pp. 44-57.

⁶⁶ Cf. Elisa Castel, *Gran Diccionario de Mitología Egipcia* (Madrid: Aldebarán, 2001), pp. 227-229.



t3-ꜥ3(.w), ‘Thoth es grande’. Muerto en combate contra los *hyksos*, su momia en el Museo Nacional de la Civilización Egipcia de Fustat (CG 61051) es la única que tenemos con heridas abiertas visibles⁶⁷. Dato que estaría confirmando la memoria de la derrota *kyksa* como momento histórico que sirvió de base para el relato bíblico⁶⁸.

«Señor del Oriente», Thot es el protector de la región minera, en la que, como mencionamos, tiene origen el protosinaítico. Allí, por un lado, el principio que siguieron los escribas semitas fue la acrofonía⁶⁹. Los creadores del sistema ignoraron por completo, probablemente porque nunca lo conocieron, el valor fonético o semántico de los signos jeroglíficos que veían en torno dibujados, y aplicaron a esos signos una «lectura cananea». Aislaron cada uno de los sonidos de su propia lengua semita eligiendo una palabra de su lengua que empezara por cada uno de ellos, tomando como carácter para representarlo el jeroglífico egipcio que figuraba en la realidad ese objeto⁷⁰. 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 lingüístico⁷¹. Y, por otro lado, esto evidenciaría la posible intencionalidad religiosa que llevó a los semitas, lo mismo que los egipcios mil años antes, a crear sus propios agentes del lenguaje para poder comunicarse libremente, sin intermediarios, con sus propias divinidades⁷². En efecto, mientras en Mesopotamia, en época contemporánea al nacimiento de la escritura en Abidos, el cuneiforme aparece ligado a la economía de los templos sumerios con una finalidad registral y contable, tanto en Abidos como en el Sinaí, para Orly Goldwasser seguida por Josep

⁶⁷ Cf. Darrel D. Baker, *The Encyclopedia of the Pharaohs. Volume I: Predynastic to the Twentieth Dynasty 3300-1069 BC* (London: Bannerstone Press 2008), pp. 402-405. La imagen de acceso abierto en línea se puede ver en https://es.wikipedia.org/wiki/Sequenre_nra_Taa#/media/Archivo:Sequenre_tao.JPG

⁶⁸ Cf. Liverani, *Más allá de la Biblia*, pp. 335-336.

⁶⁹ A diferencia del *rebus*, del latín ‘una cosa por otra’, principio de homofonía donde la representación es gráfica, la acrofonía, ἄκρος ‘extremo’ y φωνή ‘sonido’, da a las letras de un sistema de escritura alfabético un nombre de forma tal que el nombre de la letra misma comienza con ella. Por ejemplo, alfa, amarillo y amor son nombres acrofónicos de la letra española A.

⁷⁰ 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 unilítero (G17), y (N35) corresponde al fonema /n/, en hebreo נ, para el cual los semitas tomaron la serpiente de mar, en hebreo נחש, del unilítero (I10), en egipcio /d/. Cf. Josep Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, 2 ed. (Barcelona: Universitat Autònoma 2020), §222; Sir Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3 ed. (Oxford: Griffith Institute - Ashmolean Museum, 2001), pp. 544-548.

⁷¹ Cf. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura*, §221.

⁷² Cf. Goldwasser, «From the iconic to the linear», pp. 145-146.

Cervelló Autuori, las primeras secuencias escritas se encuentran dentro del ámbito ritual con una finalidad mágica⁷³.

De modo que, a partir del paralelismo sonoro, una vez asociados los signos יִגְשׁוּךְ y יִמְסוּךְ a su valor fonético, se pueden vaciar de su codificación y transmisión lingüística e identificar, a partir de la caracterización sonora, con el dios Thot egipcio, reproduciendo el mismo mecanismo que los propios semitas emplearon en Serabit el-Khadim cuando crearon la escritura. Thot no se nombra, individualiza, sino que se presentan caracterizaciones fonéticas del mismo.

Efectivamente, el *Canto del Mar* es parte de la unidad narrativa de Ex 1,1-15,21, cuyo contexto inmediato es el relato de las plagas contra Egipto (Ex 7-12). Estos primeros 15 capítulos 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 una única vez, por el mismo *Yhwh*, con ocasión de la última plaga, donde la confrontación de los israelitas con el Faraón se presenta 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 (כָּל־אֱלֹהֵי) (מִצְרַיִם). Yo soy *Yhwh* (אֲנִי יְהוָה)» (Ex 12,12).

La finalidad de las plagas contra Egipto viene expresada con una fórmula: «Así sabrás (לְמַעַן תֵּדַע) que no hay nadie como el Señor, nuestro Dios» (Ex 8,6); «... para que sepas (בְּעֵבוּר תֵּדַע) que no hay nadie como yo en toda la tierra» (Ex 9,14); «... para que ustedes sepan (לְמַעַן תֵּדְעוּן) 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.C.), que las aplica de modo exclusivo, no como «dios único en su género»⁷⁴. 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

⁷³ Cf. Cervelló Autuori, *Escrituras, lengua y cultura*, §§193-197.

⁷⁴ Cf. Hornung, *El Uno y los Múltiples*, pp. 43, 224-229. 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. Erik Hornung, *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas*. Trad. por Francesc Ballesteros (Madrid: Trotta, 2000), pp. 52, 218, 233.

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 así la regularidad del orden cósmico del cual el monarca es el garante.

De modo que, a partir de la señalización del agua y la mañana, la fórmula de autopresentación de Ex 12,12, אֲנִי יְהוָה, se pone en relación 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 en el cual éste renueva su realeza divina⁷⁵. Así como también, 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 le revela su nombre con un juego de palabras con el verbo הָיָה, 'ser': אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה (Ex 3,14a), otra *crux interpretum* para la exégesis. 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) revela, 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).

Niccacci analiza Ex 3,14a como proposición verbal correlativa directa de identificación, traduciendo «Io sarò [yusivo (cohortativo)] quello che ero [acción continuada]», subrayando la identidad en el ser y el obrar del Dios de los Padres con el Dios del éxodo: como estuve con ellos, estoy ahora con ustedes y estaré en el futuro (cf. Josué 1,5; cf. también Josué 3,7; 2S 16,19; 1 Reyes 1,37), lo que coincide con la perspectiva dada al *Canto del Mar* de Ex 15,1-18. La inmutabilidad del Dios de Ex 3,14a —el mismo que era y estuvo en el pasado, y será y estará presente en el futuro mutante de las circunstancias humanas— coincide con la profesión de fe que se canta en el presente de las proposiciones nominales (vv. 2-3) y la omnitemporalidad de los merismas 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) al momento de la fe contemporánea de Ex 15,1-18⁷⁶.

Conclusiones

⁷⁵ Cf. Alviero Niccacci, «Yahveh e il Faraone. Teologia biblica ed egiziana a confronto», *Biblische Notizen* 38/39 (1987), pp. 85-102.

⁷⁶ Cf. Alviero Niccacci, «Esodo 3,14a: 'Io sarò quello che ero' e un parallelo egiziano», *Liber Annuus* 35 (1985), pp. 7-26; Niccacci, «Esodo 15».

Ya en 1814 John Davis había puesto en relación las plagas contra Egipto con diversos dioses egipcios⁷⁷ en el marco de una interpretación literaria del relato⁷⁸. Por nuestra parte, partimos de que, si la escritura tiene su origen en el protosinaítico con la consecuencia de que semitas y egipcios compartan la misma ontología de base, cuando se pasa a los lenguajes complementarios los patrones de pensamiento y, como corolario, el mecanismo de construcción de la memoria, deberían ser los mismos.

A la luz de los elementos que el mapa geológico más antiguo del mundo (*Papiro de Turín*) y el primer relato de ficción que tenemos (*Papiro Westcar*) nos otorgan, el enigmático «mar» que encontramos en el *Canto* de la Biblia Hebrea puede estar representando al dios egipcio de la escritura, responsable, por otra parte, de que egipcios y semitas posean la misma ontología de base⁷⁹. Así como también es posible incluir en dicho acontecimiento un sinfín de actores a través de la historia humana a partir de la revalorización temporal del relato.

Sin lugar a duda, no es posible probar la intencionalidad del redactor bíblico; sin embargo, el diálogo con estos nuevos enfoques que se plantean desde las Ciencias Sociales no deja de ser atractivo y fascinante.

La Arqueología integrando el estudio de la tierra, geografía y geología, se ha pensado como instrumento que busca demostrar la veracidad histórica de la *Biblia Hebrea* a partir de los hallazgos materiales, donde el equilibrio entre corrientes maximalistas y minimalistas no siempre es fácil. La Filología, por su

⁷⁷ La primera plaga del agua convertida en sangre con Hapi, dios del Nilo y la fertilidad; la segunda plaga de las ranas con Heket, diosa del parto; la tercera y cuarta plaga de los mosquitos y tábanos con Kheper; la quinta plaga de la muerte del ganado con Hathor o Apis de Menfis, toro que se asocia a Atom-Ra; la sexta plaga de las úlceras con Sekhmet, diosa de las plagas por excelencia en Egipto; la séptima plaga del granizo con Nut, Shu o Tefnut, dioses de carácter atmosféricos; la octava plaga de las langostas con Senehem; la novena plaga de las tinieblas con Ra, dios solar; y la décima de la muerte de los primogénitos con el mismo Faraón, dado que queda sesgada su continuidad con la muerte de su propio hijo. Cf. John J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt. Studies in Exodus* (Michigan: Baker Pub Group, 1814).

⁷⁸ Las plagas se han explicado como reflejo de los fenómenos naturales estacionales que acontecen cada año en Egipto por William Matthew Flinders Petrie & Matthew William, *Egypt and Israel* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1912); desastres naturales que acontecen con regularidad en Egipto por Greta Hort, «The Plagues of Egypt», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1958), pp. 48-59; creación literaria por John Van Seters, «The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 98 (1986), pp. 31-39 y Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle: Verlag Von Max Niemeyer, 1906); de-creación que busca la derrota de los éxitos del faraón como garante del equilibrio para una nueva conquista del caos por John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Michigan: Baker Books - Grand Rapids, 1997).

⁷⁹ Para la identificación de Thot con Yhwh, cf. James H. Cumming, *Torah and Nondualism. Diversity, Conflict and Synthesis* (Lake Worth: Ibis Press, 2019), y su presencia en el Sinaí, cf. Dominique Valbelle & Charles Bonnet, *Le Sanctuaire d'Hathor maîtresse de la turquoise* (Paris: Picard, 1996), p. 38.

parte, ha aplicado la estratigrafía arqueológica a los textos para «reconstruirlos» en su formalidad al mismo tiempo que, para muchos, quedan mutilados y, finalmente, sin palabras. Lo mismo que vemos en la Arqueología, la integración entre análisis diacrónico y sincrónico sigue estando siempre en debate. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el judaísmo, que a partir del *TaNaK* se piensa como «religión del libro», es un pueblo que con esos escritos construye una memoria cuyo contenido —promesa— es la tierra (cf. Génesis 12,1-3). De modo que la integración entre Filología y Arqueología creo que sigue siendo una deuda. Para la exégesis bíblica, una deuda en relación con la reflexión sobre la tierra y la palabra, y las subsiguientes teologías de la creación y de la alianza muchas veces disociadas; para las Ciencias Sociales, en la comprensión histórica de la identidad judeocristiana. En uno u otro caso, estas no pueden separarse de sus orígenes africanos que es donde el protosinaítico es situado.