

ACTA DEL CICLO DE CONFERENCIAS  
EMBAJADA DE LA REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO EN ARGENTINA  
2019

---

Religión, Derecho y Medicina  
en Egipto Antiguo,  
Tardoantiguo y Medieval

---

*Editado por*  
PAOLA DRUILLE  
DANIEL ASADE

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

Acta del Ciclo de Conferencias  
Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina  
2019

Religión, Derecho y Medicina  
en Egipto Antiguo,  
Tardoantiguo y Medieval

*Editado por*  
PAOLA DRUILLE  
DANIEL ASADE

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

El presente volumen contiene las Conferencias presentadas en el Ciclo de Conferencias *Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval*, celebrado en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina en el mes de septiembre del año 2019. Los autores son responsables por el contenido de sus trabajos. Se comprometen a respetar la propiedad intelectual y el consentimiento informado de las fuentes de información, a cumplir con las pautas éticas de publicación y manifiestan que el contenido es original. Los editores y la institución editora no son responsables por los contenidos de las partes.

*Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval*  
Actas del Ciclo de Conferencias en la Embajada de la  
República Árabe de Egipto / Amin Meleika... [et al.]

2021 editado por Paola Druille, Daniel Asade  
Universidad Nacional de La Pampa, 1<sup>ra</sup> ed. - Santa Rosa, Argentina  
Libro digital, PDF

*I. Historia Antigua. I. Meleika, Amin. II. Druille, Paola, ed. III. Asade, Daniel, ed.*  
CDD 932

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-950-863-420-7

<http://www.unlpam.edu.ar/cultura-y-extension/edunlpam>

**Autoridades de la Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa**

*Rector*

Oscar Daniel Alpa

*Vicerrectora*

Nilda Verónica Moreno

**EdUNLPam**

*Presidente*

Yamila Ethel Magiorano

*Director de Editorial*

Rodolfo Rodríguez

*Consejo Editor de EdUNLPam*

Gustavo Walter Bertotto

María Marcela Domínguez

Victoria Aguirre

Ana María T. Rodríguez / Stella Shmite

Celia Rabotnikof / Santiago Ferro Moreno

Lucía Colombato / Rodrigo Torroba

Paula Laguarda / María Silvia Di Liscia

Graciela Visconti / Alberto Pilati

Mónica Boeris / Ricardo Tosso

Griselda Cistac / Patricia Lázaro

**Autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas**

**Universidad Nacional de La Pampa**

*Decana*

Prof. Beatriz Elena Cossio

*Vice Decana*

Prof. Verónica Zucchini

*Prosecretario Privado del Decano*

Dr. Eric Morales Schmuker

*Secretaria de Investigación y Posgrado*

Dra. María Pía Bruno

*Secretaria Académico*

Prof. Laura Sánchez

*Secretario Administrativo*

Cr. Martín Alejandro Ussei

*Consejo Directivo*

Prof. María Marta Dukart



## TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos .....	VII
<i>Prólogo</i> .....	IX
Introducción	
PAOLA DRUILLE Y DANIEL ASADE .....	1
El antiguo Pritual funerario egipcio y sus vestigios como vía de aproximación a su reconstrucción	
M. VIOLETA PEREYRA .....	7
Ofrendas rituales en el Egipto faraónico: enlaces y contrastes iconográficos	
ANDREA PAULA ZINGARELLI .....	25
Mitos y prácticas rituales de nacimiento en el Egipto faraónico. Una reflexión a partir de los dos últimos relatos del Papiro Westcar	
LEILA SALEM .....	45
Las plantas medicinales en el antiguo Egipto los problemas de su identificación	
MARCELO L. WAGNER, JAVIER M. PAYSÁS, BEATRIZ G. VARELA .....	71
Difusión de la cultura griega en Egipto durante los primeros siglos de la Era Común	
MARTA ALESSO .....	93
BGU 4 1151.1-2 y el <i>archeîon tôn Ioudaíon</i> . Interpretación, texto griego y traducción	
PAOLA DRUILLE .....	113

*Tabla de Contenidos*

Algunas notas preliminares sobre la representación ortográfica de las vocales largas en copto sahídico DIEGO M. SANTOS .....	151
Contactos entre Mesopotamia y Egipto entre la Antigüedad Tardía y el período abásida: el Monasterio de Deyr es-Suryān y el texto bíblico PABLO UBIERNA .....	161
Recepción del “Ungüento de los Apóstoles” en <i>El Formulario de los Hospitales</i> de Ibn Abī l-Bayān DANIEL ASADE .....	181
<i>Epílogo</i> .....	201
Resúmenes .....	203
Colaboradores .....	211

## AGRADECIMIENTOS

Queremos expresar nuestro más profundo agradecimiento al Embajador de la República Árabe de Egipto en Argentina, el Sr. Amin Mourad Meleika, por la generosidad de prestarnos sus cuidadas instalaciones para la realización del *Ciclo de Conferencias “Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval”*, y por haber puesto a nuestro servicio el personal de su Embajada para asistirnos durante toda la jornada del evento. Agradecemos también al Embajador Amin Mourad Meleika por haber cedido las palabras de “Apertura” y “Clausura”, leídas en el comienzo y fin del encuentro.

Queremos agradecer al Primer Secretario de la Embajada, el Sr. Ossama Shokry y, muy especialmente, a la Tercera Secretaria de la Embajada, la Sra. Heba Sabry, por habernos acompañado en cada detalle de la logística de la organización y atender nuestras urgencias de manera meritoria, además de gestionar el envío de las palabras de “Apertura” y “Clausura” del Embajador.

Queremos agradecer al Museo de Farmacobotánica “Juan Aníbal Domínguez” de la Facultad de Farmacia y Bioquímica (FFyB) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), y a su Director, el Dr. Marcelo Wagner, por su respaldo institucional. De la misma manera, queremos agradecer a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de la Pampa y su Decana, la Prof. Beatriz Cossio, por su aval académico para la realización del *Ciclo*.

Queremos agradecer muy afectuosamente a nuestra apreciadísima Dra. Marta Alesso por su apoyo permanente e incondicional, y su noble generosidad para solventar gran parte de los gastos del evento.

Queremos dar las gracias a cada uno de los conferencistas (Dra. Violeta Pereyra, Dra. Andrea Zingarelli, Dr. Pablo Ubierna, Abg. Diego Santos, Dra. Marta Alesso, Dr. Marcelo Wagner, Dra. Leila Salem) por haber aceptado tan amablemente nuestra invitación a exponer sobre sus brillantes avances en investigación durante la jornada del *Ciclo*, y por haber enviado sus conferencias para su publicación en nuestro libro.

Queremos agradecer a todos los asistentes procedentes de la Capital, de la provincia de Buenos Aires y de provincias del interior del país que, de una manera sorprendente, respondieron de inmediato a nuestra convocatoria y

decidieron dejar sus actividades diarias a un lado para acompañarnos en el encuentro.

Estamos convencidos, como ha quedado plasmado en cada capítulo de este libro, que la cultura de Egipto ocupa un lugar primordial en la historia de la humanidad. El encuentro interdisciplinario del *Ciclo* prueba que, el abordaje de distintas temáticas a partir de diferentes campos de estudio y recortes temporo-espaciales, propicia un diálogo no siempre sencillo entre las ciencias de la salud, las ciencias sociales y las ciencias humanas, y un enriquecimiento del saber a través del diálogo entre la religión, el derecho y la medicina desde la interpretación de las producciones culturales de Egipto en sus múltiples dimensiones. En este sentido, consideramos que la realización de este evento académico en el marco de la Embajada de la República Árabe de Egipto, ha sido un espacio privilegiado para forjar canales interculturales, y para conocer los complejos y dinámicos procesos de contactos regionales que construyeron la historia egipcia.

Esperamos que nuestro *Ciclo de Conferencias* haya sido solo el primero de una serie de eventos académicos en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina para que este espacio siga reuniendo académicos para el debate de problemáticas religiosas, jurídicas y médicas tan importantes para explorar la cultura de Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval.

Paola Druille y Daniel Asade

## PRÓLOGO

Amin Meleika

Reproducimos a continuación las palabras de “Apertura” leídas por el Embajador de la República Árabe de Egipto en Argentina (período 2017-2021), Amin Mourad Meleika, durante el inicio del *Ciclo de Conferencias “Religión, derecho y medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval”* celebrado en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina el 20 de septiembre de 2019.

Estimados asistentes,

Bienvenidos a la Embajada de Egipto. Quisiera agradecer su asistencia y expresar un cordial saludo a las instituciones que han participado en la realización de esta actividad científica cultural muy enriquecedora, específicamente el Museo de Farmacobotánica de la Universidad de Buenos Aires y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Quisiera destacar además los valiosos esfuerzos de la Dra. Paola Druille y Dr. Daniel Asade, los cuales hicieron posible la celebración del evento.

Desde que llegué a la Argentina, hace casi dos años, he venido notando semejanzas y características compartidas entre nuestros pueblos, siendo la más notable quizá la pasión por la historia y la cultura.

Las conferencias de hoy representan una muestra más de la cercanía que existe entre nuestros países, a pesar de la gran distancia geográfica que los separa. Hoy, el amor por la egiptología nos reúne a todos – a destacados expertos argentinos y alrededor de 60 asistentes, así como a mis compañeros y yo.

A lo largo de este *Ciclo*, los conferencistas nos llevarán a recorrer distintos periodos históricos de la civilización egipcia, nos introducirán

en varios aspectos de la vida cotidiana de sus habitantes, dilucidando algunas claves de aquella civilización llena de misterios.

Aprovecho esta oportunidad para saludar los importantes aportes a esta disciplina de egiptólogos e investigadores argentinos, desde el pionero Abraham Rossenvaser y su discípula Perla Fuscaldo, hasta la nueva generación de arqueólogas que hoy en día protagonizan los esfuerzos argentinos en este campo, tal como la Dra. Silvia Lupo, Dra. Alicia Deneri, además de la Dra. Violeta Pereyra, Dra. Leila Salem y Dra. Andrea Zingarelli, con cuya presencia tenemos el honor de contar el día de hoy.

Ya no me voy a prolongar más, los invito a disfrutar de esta interesantísima jornada.

# INTRODUCCIÓN

Paola Druille y Daniel Asade

El *Ciclo de Conferencias “Religión, derecho y medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval”*, celebrado el 20 de septiembre de 2019 en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina, fue organizado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, el Museo de Farmacobotánica “Juan Aníbal Domínguez” de la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la Universidad de Buenos Aires y la Embajada de la República Árabe de Egipto. Contó con las palabras de “Apertura” y “Clausura” del Embajador Amin Mourad Meleika, leídas durante el inicio y el cierre del *Ciclo* y cedidas gentilmente para su reproducción en el “Prólogo” y “Epílogo” de nuestro libro, y reunió a destacados investigadores del ámbito de las ciencias de la salud, las ciencias sociales y humanas que presentaron conferencias sobre temáticas relacionadas con los ámbitos religioso, jurídico y médico de Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval, recopiladas a modo de capítulos en esta publicación.

El libro abre con la problemática religiosa estudiada por M. Violeta Pereyra en su capítulo “El antiguo ritual funerario egipcio y sus vestigios como vía de aproximación a su reconstrucción”. Desde un enfoque concentrado en el Reino Nuevo y una indagación histórica del universo funerario de Tebas, fuente de conservación de monumentos dedicados a reyes, dioses y miembros de la elite contruidos a lo largo de milenios, Pereyra postula las pirámides, jeroglíficos y faraones dados a conocer por los restos arqueológicos son los principales símbolos del antiguo Egipto que aportan referencias en torno a la cuestión de la muerte. Apoyada en imágenes de gran calidad, la autora utiliza el estereotipo del imaginario social que evoca las pirámides, los jeroglíficos y los faraones, con el fin de analizar el poder autocrático y el sistema jerárquico que caracterizó a la civilización egipcia, observados en los ritos performativos de los funerales y el duelo, y en el carácter institucional de los servicios de culto.

La indagación religiosa continúa en los capítulos segundo y tercero, que abordan los complejos procesos rituales de la muerte y el nacimiento desde una perspectiva restringida al difunto y la mesa de ofrendas, y a los partos. El segundo capítulo “Ofrendas rituales en el Egipto faraónico: enlaces y contrastes iconográficos” de Andrea Paula Zingarelli, concentra su atención en las diferentes capas de significado de la representación de la comida y otros bienes rituales que simbolizan el ingreso del difunto en un nuevo espacio identificado con el Más Allá. Con gran detalle, la autora comprende que la iconografía del Egipto antiguo construye un repertorio de carácter estereotipado y repetitivo, favoreciendo que las formas de expresión artística y cultural se encadenen a la continuidad ritual en escenas funerarias y mágicas que trascendían cualquier situación particular. Sin embargo, reconoce que no es solo una repetición; mediante ese repertorio se producía una reactualización del acto cuya coherencia ritual se sobrevivía gracias a un proceso de transmisión oral, caracterizado por fórmulas escritas y manifestaciones representadas. Esta recreación de un orden, si bien con variaciones tanto en las fórmulas como en los íconos típicos del rito, permanecía sin modificaciones sustanciales: la imagen del difunto y la mesa de ofrendas, ofrecidos durante el ritual, eran partes indispensables del ingreso del difunto en el Más Allá. El tercer capítulo “Mitos y prácticas rituales de nacimiento en el Egipto faraónico. Una reflexión a partir de los dos últimos relatos del Papiro Westcar” de Leila Salem, indaga el ritual del parto. La autora comienza su estudio con una cita del reconocido escritor argentino Manuel Mujica Lainez, extraída de su novela *El Escarabajo* (1982). Aquí Salem advierte que el escarabajo azul, creado como talismán para la reina Nefertiti, era utilizado por la reina a modo de objeto protector de sus partos. La autora recupera esta reconstrucción literaria para acercarse a los símbolos mágicos, las palabras sagradas y el uso de elementos de protección, usados durante los rituales de nacimiento en el antiguo Egipto. Sobre esta base, su trabajo propone examinar los relatos de otro texto literario bien alejado de nuestro tiempo, y ubicado en el pasado egipcio: el papiro Westcar (papiro Berlín 3033). A partir de estos relatos que introducen símbolos, textos, representaciones y evidencias de gran significado para la construcción y reconstrucción de los mitos y ritos en torno a la concepción, partos y rituales en el Egipto faraónico, el capítulo recorre las problemáticas del mito y la literatura egipcia antigua, especialmente los textos clásicos del Reino Medio. También expone las características formales y el

contenido de los relatos del papiro Westcar, y explica el parto y el nacimiento en *Keops y los Magos*.

El cambio de lo religioso a lo médico se hace evidente en el cuarto capítulo, “Las plantas medicinales en el antiguo Egipto. Los problemas de su identificación” de Marcelo L. Wagner, en colaboración con Javier M. Paysás y Beatriz G. Varela. En primer lugar, los autores afirman que la materia médica del antiguo Egipto está atestiguada por 12 papiros médicos que, escritos en hierático, especifican las enfermedades y sus tratamientos. En segundo lugar, demuestran que las formulaciones se componían de un ingrediente que funcionaba como vehículo para transportar el principio activo, e incluían 134 plantas, de las cuales 25 especies han sido de gran importancia para la farmacia hasta el siglo XX, e incluso hasta la actualidad. Finalmente, focalizan su atención en dos problemáticas: 1) la confiabilidad de la traducción vinculada con la identificación de los ingredientes de los medicamentos y 2) la figura del “farmacéutico”. Con respecto a esta última problemática, asumen que las investigaciones de los estudiosos permiten considerar la existencia de un preparador de medicamentos, identificado con el “farmacéutico”.

El quinto capítulo, “Difusión de la cultura griega en Egipto durante los primeros siglos de la Era Común” de Marta Alesso, se focaliza en los aspectos culturales de Egipto ptolemaico y romano. Su trabajo plantea desde el inicio que la cultura griega en Egipto se expandió en un momento anterior al reinado de Ptolomeo I. En este sentido, hace de la evolución de la cultura griega en Egipto, especialmente en Alejandría, parte de un proyecto político mayor basado en la confluencia de la humanística ateniense y el conocimiento oriental, cuyo ideólogo pudo haber sido Alejandro Magno. Como resultado de este proyecto, habría surgido una mirada intelectual sincrética en las artes y en las ciencias, que dio lugar al crecimiento de diferentes disciplinas – matemáticas, medicina, astronomía, literatura y filosofía. Alesso termina su trabajo con una hipótesis: “la literatura en lengua griega que se desarrolla en Egipto en los primeros siglos [de la Era Común] le debe –en dimensiones aún desconocidas– un caudal importante de influencias místico-religiosas, impregnadas de astrología, numerología y reglas de la armonía, a un sustrato de ciencia y conocimientos autóctonos” (p. 108). Al mismo tiempo, llama la atención sobre la necesidad de estudiar integralmente la filosofía griega antigua y la hermenéutica de las Escrituras junto con la tradición de raigambre egipcia.

La época romana de Egipto es indagada nuevamente en el sexto capítulo “BGU 4 1151.1-2 y el *archeîon tôn Ioudaíon*. Interpretación, texto griego y traducción” de Paola Druille, quien dirige su recorrido hacia la cuestión jurídica. La autora inicia su estudio afirmando que la única referencia sobre la existencia del *archeîon tôn Ioudaíon* se encuentra en BGU 4 1151.1-2. A partir de esta tesis, Druille presenta una investigación minuciosa de este papiro que divide en tres partes: 1) una discusión de la existencia del τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον en Alejandría, en conexión con la misma oficina localizada en Herakleopolis (P.Polit.Iud. 3), 2) una síntesis de la estructura de BGU 4 1151.1-2, y 3) el texto griego y la traducción anotada al español del texto griego.

El séptimo capítulo, “Algunas notas preliminares sobre la representación ortográfica de las vocales largas en copto sahídico” de Diego M. Santos, se posiciona en plena época de Egipto Tardoantiguo para estudiar la lengua copta. Su trabajo expone un análisis preliminar de la cuestión en torno a la representación ortográfica de las vocales largas, especialmente en la ortografía sahídica, que considera de enorme importancia para el conocimiento del egipcio pre-copto en el estudio de la fonología copta. Explica además la posible procedencia de una élite letrada aticista de la escritura copta, e introduce los elementos significativos para comprender las características arcaizantes de la ortografía copta.

Los capítulos octavo y noveno se ubican en los períodos que se extienden desde la Tardoantigüedad hasta la época medieval, y se enfocan preocupaciones vinculadas con la transmisión del conocimiento. El octavo capítulo, “Contactos entre Mesopotamia y Egipto entre la Antigüedad tardía y el período Abásida: el Monasterio de Deyr Es-Suryān y el texto bíblico” de Pablo Ubierna, centra su interés en el contacto cultural. El autor expone la conexión intelectual de la expresión siríaca en Mesopotamia y Egipto y su vínculo con el texto bíblico. En este contexto, propone un examen más específico, que consiste en examinar la importancia de la biblioteca del monasterio de Deyr es-Suryān y del ms. siríaco de la Biblia (Ambrosianus B 21), con el objeto de explicar el tipo de textos incluídos en este, y de releer el contexto siríaco y la transmisión de la tradición apocalíptica. Por su parte, el noveno capítulo, “Recepción del Ungüento de los Apóstoles en *El Formulario de los Hospitales* de Ibn Abī l-Bayān” de Daniel Asade, explora inquietudes del ámbito médico. El autor demuestra que, durante la Antigüedad Tardía, varias obras de Galeno (siglos II-III d. C.) fueron

traducidas al siríaco por primera vez por Sergio de Rēš'aynā (siglo VI d. C.), dando inicio a la medicina hipocrático-galénica en lengua siríaca. Sobre la base de estas traducciones, surgieron versiones novedosas de medicamentos compuestos en siríaco, como el “Ungüento de los Apóstoles” de *El Libro de las Medicinas* de autor anónimo y, más tarde, de *El Formulario (egipcio) de los Hospitales* de Ibn Abī l-Bayān. Sugiere que este último habría tomado de Avicena y de Galeno al menos dos indicaciones terapéuticas: una destinada a la cicatrización, y otra al uso como antídoto contra la rabia. A partir del estudio farmacéutico de estos usos terapéuticos y la composición cualitativa del “Ungüento de los Apóstoles” de *El Formulario (egipcio) de los Hospitales* de Ibn Abī l-Bayān, y su comparación con una especie de yeso (*bárbaros*) que aparece en Galeno y Avicena, Asade revela las micro-transformaciones introducidas por la receta egipcia.

Como se puede apreciar, cada uno de los capítulos contribuye tanto al conocimiento de las nuevas propuestas y métodos de estudio e investigación de la religión, el derecho y la medicina en su vinculación con los ámbitos de la filología, la historia, la literatura, la farmacia, y otras disciplinas, como a la construcción de los saberes científicos y técnicos en los estudios sobre Egipto antiguo, tardoantiguo y medieval. Los temas expuestos y discutidos en el *Ciclo de Conferencias “Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval”*, junto con el intercambio resultante de las intervenciones, favorecieron el desarrollo de los trabajos de esta obra.



# EL ANTIGUO RITUAL FUNERARIO EGIPCIO Y SUS VESTIGIOS COMO VÍA DE APROXIMACIÓN A SU RECONSTRUCCIÓN

M. Violeta Pereyra

## *Producción cultural y polisemia en el universo funerario del antiguo Egipto*

Pirámides, jeroglíficos y faraones son los símbolos por antonomasia del antiguo Egipto. Detrás de las ideas que los tres vocablos evocan, a menudo se erige una imagen estereotipada de la civilización faraónica. Las primeras son tumbas reales, expresiones monumentales de un orden social y cultural reconocible, y constituyen un elocuente testamento político e ideológico de sus gobernantes. Los segundos son los signos empleados en el sistema de escritura para representar la lengua, inmortalizado como producto literario y monumental que perpetúa la memoria cultural de esa sociedad (Assmann 2008). El último es una expresión egipcia que sirvió para designar a sus soberanos por el lugar físico que habitaban, “la casa grande” (*per-aa*). Los tres términos evocan en el imaginario social el poder autocrático y el sistema jerárquico que caracterizó a la civilización egipcia. Su potencia expresiva radica en que establecieron tempranamente una concepción de la realeza que reconocía en su soberano al dios Horus encarnado, quien al mismo tiempo era un verdadero mago.

En términos generales, la producción cultural conservada en las antiguas necrópolis -reales y de la elite- reproduce esa cosmovisión hegemónica, cuya simbolización es reconocible en los monumentos si se los ‘lee’ contextualmente, se los interpreta y se los entiende como auténticos textos culturales.

La conciencia de la propia muerte es una cuestión esencial para el individuo y la observación del fenómeno en el antiguo Egipto llevó a construir un discurso para interpretarlo y hacer aceptable su inevitabilidad. Este hecho se constituyó en uno de los pilares fundacionales de la propia civilización y su comprensión requiere atender a una cuestión básica: reconocer que la principal oposición no

era entre la vida y la muerte, sino entre lo existente y lo inexistente. El universo de lo existente formaba un todo donde la vida y la muerte estaban íntimamente ligadas y ese vínculo debía mantenerse. La presencia de un individuo en el Más Allá perduraba mientras se reconociera su existencia en el mundo de los vivos, a lo que servía el culto funerario.

Los funerales y el duelo, mediante sucesivos ritos performativos a cargo del entorno superviviente del difunto le permitían completar su transición de un mundo a otro, mientras que el carácter institucional de los servicios de culto, enmarcados en la “ofrenda que el rey da” no podía garantizar la continuidad de las prácticas en el tiempo y, por lo tanto, se apelaba a las representaciones de esas prácticas. Es decir que para afrontar la muerte, los egipcios elaboraron un discurso funerario que la convertía en una extensión de la vida, cíclicamente renovada y mágicamente resguardada.

Nuestro enfoque se limita temporalmente al Reino Nuevo e indaga en el universo funerario de Tebas, la orilla occidental de la moderna ciudad de Luxor, que preserva un conjunto de monumentos dedicados a reyes, dioses y miembros de la élite. Construidos a lo largo de milenios, ellos integran uno de los sitios arqueológicos más importantes por sus dimensiones y riqueza patrimonial.

La ideología dominante en cada período quedó plasmada en esas construcciones, cuyo diseño y decoración son hoy los mediadores que permiten acceder a aquella, toda vez que se identifiquen los signos registrados y se los decodifique. La simbología del templo, que evoca al cosmos, es elocuente al respecto y revela correspondencias entre los elementos arquitectónicos elegidos para la construcción y la representación lingüística de conceptos vinculados a la creación y la renovación cósmica (Fig. 1).

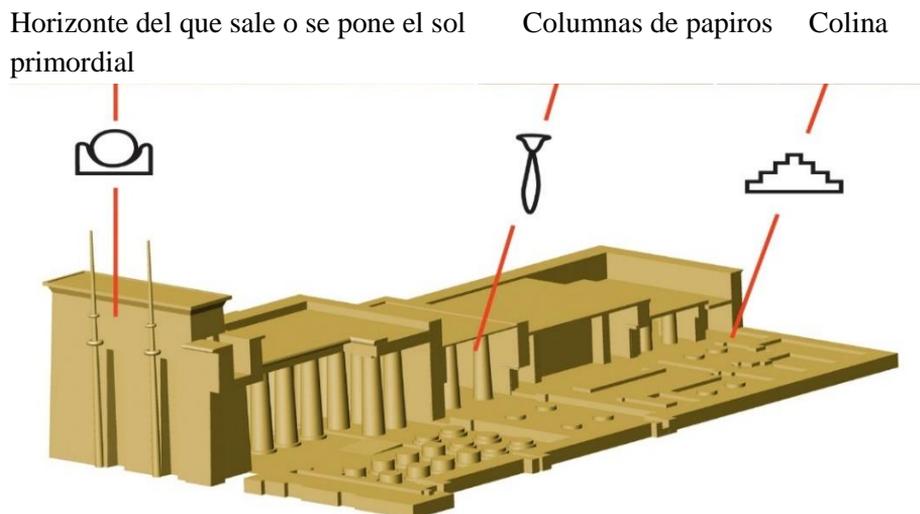


Figura 1. Simbología del templo como cosmos en miniatura

Mientras que los pilonos de la entrada evocan los horizontes oriental u occidental, según se ubique el templo en la margen oriental y occidental del Nilo, la sala hipóstila remite a la renovación de la vida en el pantano y el santuario representa el lugar de la creación primigenia. Ese recinto sagrado era un microcosmos diferenciado del exterior por un muro cuyo diseño ondulante alude al caos acuoso original (Fig. 2).

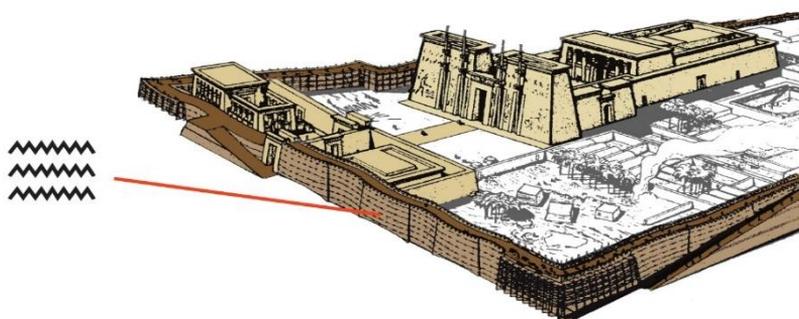


Figura 2. Simbología del ondulante muro exterior del templo

También las tumbas eran espacios sagrados, microcosmos en los que los procesos de renovación cósmica se producían en forma ininterrumpida según la cíclica dinámica solar.

En ese contexto, la identificación de las prácticas rituales está mediada por sus representaciones iconográficas y escritas, los artefactos preservados y la diversidad de huellas y vestigios registrados en el espacio geográfico. En nuestro caso, este último es el de la necrópolis tebana, en donde puede reconocerse un paisaje construido que da cuenta del sistema social y político establecido.

La cosmovisión egipcia antigua constituye el marco interpretativo general requerido para el abordaje de todas las evidencias, en el que el ritual de glorificación era central. La transfiguración del difunto, es decir su transformación en un espíritu ancestral, constituía el fundamento de las creencias funerarias y en tanto proceso ritual involucraba una esfera social, que reconocía como modelos míticos a Horus y Thot, y una esfera física, regenerada por la acción de Isis, Nephtys y Anubis en el sistema osiriano. El difunto transfigurado se identificaba con Osiris, era él mismo ‘un Osiris’ que se integraba en el Más Allá a la sociedad divina, y que a la vez podía salir al día y como los vivos disfrutar de la vida que el sol daba.

Todas esas realidades -duales, polares, superpuestas y solapadas- se registraron en los monumentos de la necrópolis tebana, revelándose en ocasiones aparentemente contradictorias para el observador que no percibe la multiplicidad de puntos de vista con la que se manifiestan. La iconografía en particular tiene significados intrínsecos y valores simbólicos cuyo examen reconoce información codificada, que no pueden explicarse sin apelar a una iconografía simbólica o connotativa (Bolshakov 1994: 9) y, eventualmente, a inscripciones.

Aunque la evidencia disponible es tanto epigráfica como arqueológica y procede principalmente de las tumbas, los templos de millones de años y las vías procesionales preservados hasta nuestros días en la necrópolis de Tebas, nos limitaremos aquí a las primeras.

### *La necrópolis del occidente de Tebas*

La antigua ciudad de Tebas fue un centro ceremonial que era concebido como un ‘cosmograma’ o ‘ciudad-imagen’, cuya configuración se hizo a partir de una

*praxis* urbana dominada por la elite local en articulación con la realeza. Era un *axis mundi*, en el que la continua recreación del cosmos se dinamizaba por las acciones rituales del rey, necesarias para mantener el orden establecido con el acto creador y renovarlo.

La necrópolis ubicada en el oeste de Tebas encuentra su sentido en ese contexto y lo completa. Era el ‘escenario’ de las prácticas rituales funerarias y para ello el paisaje se configuró litúrgicamente, para que la reproducción de las relaciones sociales se proyectara póstumamente. El calendario litúrgico de Tebas permitía organizar temporal y espacialmente la necrópolis, a la vez que articulaba la celebración de los diferentes cultos (reales, divinos, de miembros de la elite y de ancestros reales y de funcionarios). El conjunto de esas celebraciones se llevó a cabo en beneficio de sus ocupantes, los ‘occidentales’, bajo el patrocinio del estado y con la intervención del rey como principal ritualista en los grandes festivales (Pereyra *et al.* 2018).



Figura 3. Vista de la cima de el-Kurn desde el-Khokha.

El medio geográfico es el soporte de la construcción escénica que representa la necrópolis tebana, donde algunos elementos del relieve eran entendidos simbólicamente (Manzi 2016a y 2016b). En el relieve se destaca el pico más elevado del macizo tebano, el-Kurn, que por su forma evocaba a una pirámide, elemento solar por excelencia. Al norte del área el pequeño montículo de el-Khokha, cerraba el valle de acceso al acantilado de Deir el-Bahari y remitía a la

colina primordial (Fig. 4). Mientras que el centro ritual de la necrópolis era el santuario de la diosa Hathor en Deir el-Bahari los otros dos elementos del relieve proveyeron sentido ideológico adicional al espacio en el que se dispusieron las construcciones reales y de la elite y dieron marco a las celebraciones que se llevaban a cabo en la necrópolis de Tebas.



Figura 4. Vista de la necrópolis de Tebas occidental

El diseño y distribución espacial de los monumentos reales y de los funcionarios, sus relaciones entre sí y con las vías procesionales configuraron el ‘paisaje’ de la necrópolis, que fue construido a través del tiempo para dar expresión al poder del estado y de la elite (Pereyra *et al.* 2018).

La evidencia que informa acerca de esta realidad es tanto material (geografía y construcciones) como evocada en las representaciones iconográficas y menciones registradas en los monumentos funerarios. Las tumbas, en las que la momia era protegida y el culto funerario celebrado, también tenían por finalidad preservar la memoria de sus propietarios y ofrecer culto a los dioses (Assmann 2003: 47-49). Ellas proveen materiales arqueológicos, escritos e iconográficos cuya interpretación requiere comprender sus relaciones con el espacio tridimensional del monumento para interpretar las referencias figurativas y

alusiones escritas a las acciones rituales llevadas a cabo en su interior y fuera de él.

A ese entendimiento contribuye la información procedente de los templos de millones de años de la necrópolis y de las vías procesionales, que abastece nuestro conocimiento de los cultos dedicados a la tríada tebana, a los dioses funerarios y a los reyes y sus ancestros, que se completa con el reconocimiento de los circuitos e itinerarios de circulación utilizados en la necrópolis durante las celebraciones, y que permite identificar a sus actores. No obstante, como antes señalamos, enfatizamos aquí en los eventos orientados a la ritualidad funeraria de la élite que atestiguan sus propias tumbas y en ese contexto abordamos la evidencia que provee la tumba de Neferhotep (TT49) en particular, cuya investigación epigráfica lleva a cabo la Misión Argentina en Luxor.

### *Lecturas parietales*

De manera general es posible afirmar que los monumentos mortuorios de la élite se decoraron para proveer a su propietario en el Más Allá, según las creencias funerarias y especificidades de cada época. Escenas e inscripciones muestran que, por una parte, se le procuraban alimentos y provisiones en interacción con las divinidades funerarias y, por otra, se propiciaba su doble existencia dentro y fuera de la tumba, acompañando el decurso solar. Sin intención de discutir aquí el alcance del término realismo, cabe señalar que la paradoja de su significado - que designa tanto una representación objetiva de lo que es como una imitación de la experiencia subjetiva de lo que el ojo ve-, no existe para el antiguo Egipto. En ese contexto cultural 'lo real' se conforma de lo visible y lo invisible. Desde esa perspectiva, lo conceptual se impuso a lo perceptual para representar cada realidad y caracterizar espacios y personajes más allá de los estereotipos.

A partir de ese marco, la decoración parietal de las tumbas de los funcionarios se diseñó de acuerdo a un programa a cuyos significados se accede por un doble abordaje, topográfico y simbólico, dado que los temas registrados en escenas y/o inscripciones no tienen sentido evidente, no son literales. Por el contrario, lo adquieren en plenitud en las unidades de significado que los comprenden espacialmente y cuyo simbolismo se expresó a través de múltiples relaciones.

La representación egipcia de la realidad corresponde a una perspectiva aspectiva, puesto que la escritura jeroglífica superpone información ideográfica y fonética al organizar las palabras, y la iconografía asocia elementos ilustrativos para precisar lo representado, yuxtaponiéndolos aun cuando no podrían verse al mismo tiempo desde un mismo lugar (Farout 2013a: 59-60), además de disponerlos espacialmente en el soporte tridimensional del monumento. La orientación de las figuras y de las inscripciones, su ordenamiento jerárquico (Farout 2013b) y su localización se concretaron asimismo en correspondencia con el espacio exterior y el paisaje construido de la necrópolis (Pereyra 2011).

Esta última afirmación es de relevancia para una ‘lectura’ que se proponga interpretar el programa decorativo con el objeto de reconstruir los eventos rituales que se desarrollaban en las tumbas e identificar los circuitos de desplazamiento y sus actores (Pereyra *et al.* 2019: 77-99). Pero dado que esas prácticas del culto funerario implicaban la activación mágica de las representaciones registradas en los monumentos, los ritualistas retratados cumplirían los roles que corresponden a los dioses en el universo mítico que el microcosmos de la tumba expresa. Como Morenz (1984) sostiene, el mito está unido con el rito que lo actualiza y se pone al servicio de un fin externo: la magia. La identificación de esos actos se hace necesaria para comprender la forma en que pudieron representarse y reconocer a sus actores como ritualistas.

Asimismo, para una interpretación integral de las escenas la orientación de las figuras es significativa y se hace compatible con la frontalidad dominante en las representaciones, aun cuando pueda ser contrariada por imposición de la representación aspectiva y la existencia de observadores implícitos (Farout 2017: 65-66). También se requiere la consideración de los textos escritos e iconográficos ensamblados en un todo significativo, dado que amplían su alcance semántico para revelar los contornos de los mitos vinculados al nacimiento, al renacimiento y a la protección de la vida, por ejemplo partiendo del análisis de los objetos cosméticos evocativos de Hathor y Bes, como recientemente señalara Volonkhine (2018: 644).

En el caso de TT49, la distribución de las temáticas no es aleatoria, como tampoco lo es la ubicación relativa de texto escrito y representación. Por el contrario, sus relaciones sintácticas se definen por referencia en primer lugar a su localización respecto de los puntos cardinales y del eje longitudinal (este-oeste)

de la tumba y, segundo, por otras conexiones espaciales secundarias pero igualmente útiles para decodificar sentidos.

Es posible inferir así itinerarios rituales a partir de la identificación del observador implícito en el diseño de las escenas. Por su parte, los contenidos representados lingüística y/o iconográficamente, la organización jerárquica y la orientación de las figuras y las inscripciones permiten establecer diferencias entre circuitos y agentes rituales, atento a la dirección de los desplazamientos. Así, a partir del reconocimiento de lo que es o no visible de la decoración parietal cuando se avanza hacia el interior del monumento o a la inversa, los respectivos actores de las prácticas pueden ser identificados: en el primer caso como miembros de la sociedad terrenal que participan en los ritos de enterramiento o del culto funerario posterior, y en el segundo como los propios difuntos que se constituyen en ritualistas y la sociedad divina a la que se incorporaron en tanto sujetos glorificados (Pereyra *et al.* 2019: 92-96; Lovecky *et al.* en prensa).

Pero respecto de la información que proporcionan otras conexiones espaciales, como podrían ser los epígrafes que identifican a los personajes representados, los propios contenidos lingüísticos y/o iconográficos perfeccionan los mensajes transmitidos. La figura de Merytra retratada acompañando a su esposo en diferentes escenas de TT49, es tratada diversamente en unas y otras. El énfasis en su rol como ritualista es indicado por las inscripciones y su asociación a su figura.

En resumen, podemos considerar el análisis de las variables de estructura, diseño y organización conjunta de las escenas e inscripciones como estrategias de interpretación fundamentales para comprender el sentido del programa decorativo de las tumbas. La subestimación de aquellas asociaciones o disociaciones espaciales que en apariencia son menores implica dejar de lado información registrada en forma intencional como parte de la concepción global del monumento.

Como sostiene Remont, el conjunto de reglas y hábitos iconográficos tiene carácter atemporal, heterogéneo y presenta discontinuidad del espacio representado, además de multiplicidad de puntos de vista y ausencia de elementos fenomenológicos para crear una imagen genérica en general, ‘jeroglífica’ (2015: 11). Sin embargo, junto a la información que provee la perspectiva aspectiva que caracteriza la decoración de las tumbas de la elite egipcia del Reino Nuevo, se encuentran componentes iconográficos y escritos que individualizan a los

propietarios de los monumentos y dan cuenta de su contexto socio-político y cultural, aportando una dimensión histórica solapada bajo la cuidada inclusión de temas específicos en el programa diseñado para decorarlos. La inclusión de las representaciones del templo de Karnak, al que sirvió Neferhotep como funcionario, y del palacio en el que fue recompensado por el faraón Ay reflejan situaciones topográficas e históricas tratadas en forma realista, mientras que los modos en que fueron retratados en su tumba los miembros del entorno familiar de Neferhotep, se ajusta a los títulos que disfrutaron y al aspecto que cada situación conllevaba (Pereyra 2018). Neferhotep aparece como un funcionario que alcanza la vejez y en cuya tumba se visibiliza la retribución del soberano y del dios Amón que recibió por sus servicios.

Tal individuación del ser humano en representaciones que destacan rasgos personales para retratarlos se contrapone a la de los animales, siempre idénticos a ellos mismos, como una transferencia del “prototipo” de la especie a su diseño, que también se corresponde con el jeroglífico que lo representa (Remont 2015: 13). La intención de retratar al individuo como anciano aparece con mayor frecuencia después de Amarna y la dinastía XIX, lo que sugiere cambios en la autopercepción de la elite y sus vínculos institucionales.

El deseo de situar la acción en un tiempo determinado y en un espacio coherente visto desde un punto dado, fue mencionado por Remont como objeción a la adopción egipcia de una perspectiva aspectiva para representar esas situaciones, alejándose de ella en favor de una “visión del mundo más perspectiva” y gracias a una flexibilización de los códigos de representación en el Reino Nuevo (2015: 13-14).

Una última consideración sobre esta cuestión es que en el Egipto faraónico, más allá de las variantes de ejecución que pueden reconocerse en la mayor o menor maestría de quienes decoraron las tumbas de los funcionarios, desde la estética fundacional del sistema hasta su funcionamiento semiótico y mágico, pasando por los métodos de diseño concreto y construcción de monumentos, todo contribuye a neutralizar la individualidad de quien produce la obra, desapareciendo detrás de ella para mezclarse, en el mejor de los casos, con el estilo en boga de su época (Laboury 2013: 35). El planeamiento y ejecución de los monumentos y su decoración trasciende a sus ejecutores para recaer en las instituciones del estado.

*Práctica ritual, práctica social*

Las celebraciones rituales llevadas a cabo en la necrópolis involucraban a un mismo tiempo a la esfera estatal y a la parental. En sus representaciones se reflejó en primer lugar la opulencia real, que enmarca y es condición de recreación de las prácticas del culto funerario real y de los funcionarios. Segundo, su registro en las tumbas dio ocasión de exhibición de la elite, receptora y reproductora de la ideología dominante.

El registro iconográfico de la tumba de Neferhotep (TT49) puede interpretarse en ese sentido. La representación de los polos litúrgicos de la principal celebración anual de la necrópolis, la Bella Fiesta del Valle, se conserva en la decoración parietal de la capilla, del lado norte, y puede entenderse como una alusión a la participación del propietario en ella. Sin embargo, la propia inclusión de esas escenas remite a los vínculos de Neferhotep con el gran templo de Amón que sus títulos documentan y justifican su carácter de póstumo beneficiario de ese privilegio.

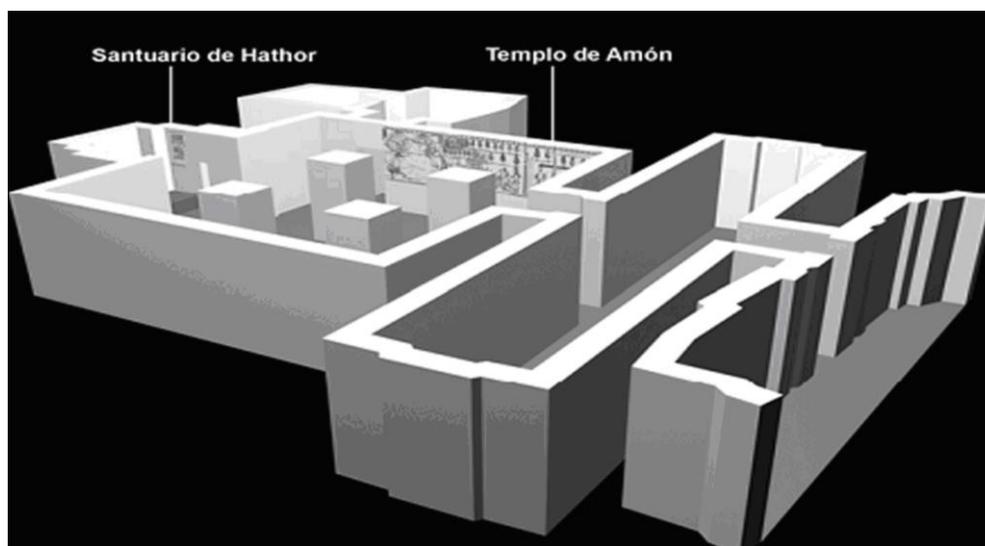


Figura 5. Localización de los polos rituales (Karnak y Deir el Bahari) en TT49

Entre las prácticas rituales registradas con mayor frecuencia en las tumbas de los funcionarios se encuentran los funerales y el banquete funerario. Su análisis

permite inferir la continuidad de vínculos entre vivos y muertos, identificar a los protagonistas y reconocer los rituales.

Las relaciones entre vivos y muertos es destacable durante la celebración de los ritos que culminan el día del enterramiento y que se proyectan en el tiempo a través del mantenimiento del culto funerario. Esto ratifica la permanencia de los beneficios otorgados al difunto, que se corresponde con los servicios requeridos de su entorno superviviente. Pero las representaciones de los funerales y del banquete funerario dan ocasión de exhibir el poder social de la elite y sus relaciones parentales y de clase.

El cruce del Nilo en procesión, el traslado del cortejo y del equipamiento funerario por las calles de la necrópolis, los rituales en el patio y el depósito de la momia y su ajuar en la tumba constituyen los episodios fundamentales que se registran usualmente tanto en las tumbas (Fig. 6) como en el Libro de los Muertos (conjuro 1). Los materiales arqueológicos dan testimonio de la verificación fáctica de esas prácticas, cuya representación parietal tiene carácter simbólico y de *praxis* mágica. La interpretación conjunta de esta evidencia da oportunidad de reconstruir los ritos llevados a cabo con empleo de las herramientas hermenéuticas que proveen diversas disciplinas. La iconología, la semiótica y la antropología de las imágenes, permiten un estudio dinámico de las escenas murales articulado con las inscripciones y su localización espacial.



Figura 6. La procesión funeraria representada en la tumba de Neferhotep

Asimismo, la iconografía, las referencias escritas y el registro arqueológico constituyen componentes insoslayables para identificar los ritos y quienes los llevan a cabo. Al reconocimiento de la naturaleza vincular entre vivos y muertos antes mencionada, se suma la establecida entre seres humanos y divinos.

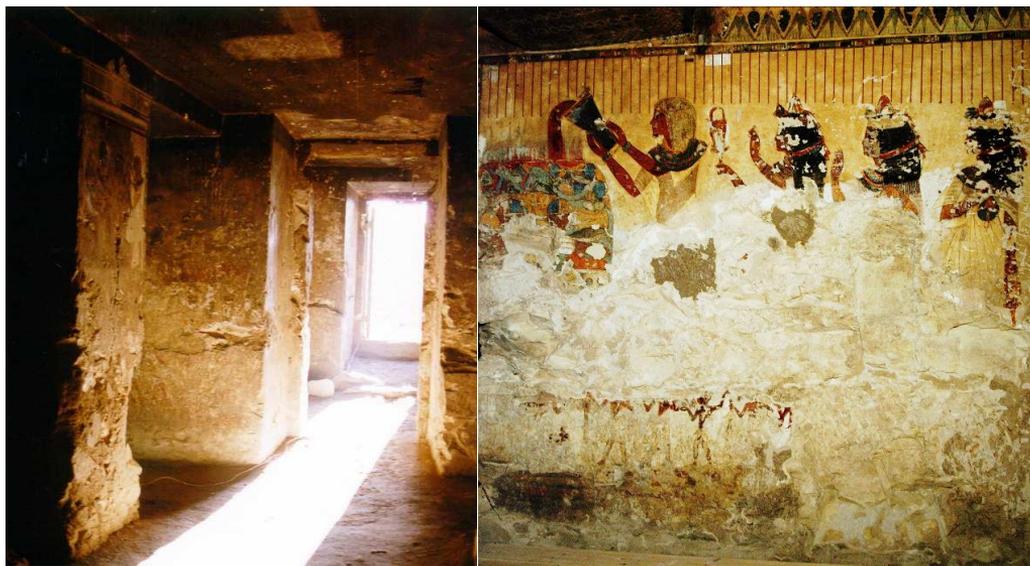


Figura 7. Adoración a Ra por Neferhotep, su esposa y su madre

Las escenas de presentación de ofrendas a los dioses funerarios por Neferhotep, acompañado en algunas por su mujer, están representadas en la capilla y lo muestran como ritualista por excelencia. La tumba se revela así como el espacio sagrado en el que el difunto hace ofrendas a los dioses. Pero su estatua, ubicada en el punto focal de la tumba y frente a la cual culmina la presentación de las ofrendas el día del entierro y en celebraciones periódicas como la Bella Fiesta del Valle, muestra que, como miembro de la corporación divina, Neferhotep participa de ellas. El monumento funerario es así el espacio sagrado de interacción y de adoración del difunto y los vivos con los dioses.

El aprovisionamiento del difunto por el estado está registrado en forma reiterada a través de la fórmula de ofrenda que afirma que es el rey quien provee a los dioses para que estos medien en el mantenimiento póstumo del difunto, quien fue justificado ante la sociedad divina y, por lo tanto, transfigurado en espíritu glorificado que participa de las ofrendas divinas.

El microcontexto de la tumba de un funcionario, además de apelar a su bienestar póstumo, operó así como una vía para sugerir conexiones inmateriales, establecer contactos visuales y evocar mapas mentales. El registro epigráfico se revela entonces como esencial para mantener, reproducir o modificar el sistema ideológico dominante.

La multiplicidad de puntos de vista implica escasa relevancia del vínculo entre espacio y tiempo en los mensajes que transmiten los textos escritos e iconográficos. Definidos por una organización espacial, topográfica y jerárquica que utiliza aspectos informativos de lo representado, sin deformarlo y que no tiene en cuenta la singularidad de tiempo y lugar (Farout 2009: 17), logra no obstante crear una narrativa a través de la cual se crean secuencias temporales por medio de la diferenciación en registros, por ejemplo, o por evocaciones que dan respuesta a las necesidades póstumas del difunto (Pereyra 2012b: 85-86). La procesión funeraria representada en el vestíbulo de TT49 ofrece un desarrollo sintético de los funerales que abarca tiempos y espacios diferentes, los cuales se amplían al incluir los temas representados en los registros medio e inferior (Davies 1933: Pls. XX-XXVII). En ellos se describe, del lado norte, la preparación del equipamiento funerario frente a la pareja de propietarios en un registro y en el otro delante de sus padres. Las escenas de los registros medio e inferior del lado sur conservaron vestigios de las celebraciones correspondientes al día del entierro.

Otras dos escenas, ubicadas a ambos lados del acceso a la capilla -puntos focales del vestíbulo-, expresan la totalidad de la temporalidad en la que se desarrolla la 'vida' de Neferhotep transfigurado: la eternidad de Ra y la de Osiris. Sin embargo, la primera escena remite a un beneficio obtenido en su vida mundana, cuando fue recompensado por el rey en su palacio; la segunda a su presentación ante el soberano del inframundo luego de ser justificado por el tribunal de los dioses.

Por último, cabe señalar que mientras la representación aspectiva aparece como dominante en la decoración de la tumba, las escenas de la recompensa y del templo documentan una individuación de Neferhotep que, entre otras evidencias, aporta una dimensión histórica a su figura.

### *En conclusión*

No obstante la apariencia de lecturas en ocasiones incompatibles entre sí, las evidencias del universo funerario en el antiguo Egipto se corresponde con la realidad mítica que se presenta desde una multiplicidad de puntos de vista. En las tumbas de los funcionarios escenas e inscripciones están distribuidos

estratégicamente en el espacio y su interpretación se perfecciona de acuerdo a la posición del espectador y de la circulación ritual. Nuestro acceso a esos significados requiere atender a estas cuestiones.

Podríamos concluir con Isabelle Régen (2009: 397) que detrás de las estereotipias se oculta una semántica rica y aunque no sea posible encontrar un vocablo único para expresar lo que *qeres* significa, es posible reconocer la multiplicidad de sentidos que encierra la palabra: ser colocado en la tumba y beneficiarse de todas las prácticas que permitirán al difunto transfigurarse y afrontar su destino póstumo en las mejores condiciones. Con ese objetivo, cada monumento fue dotado con un programa decorativo que satisfacía los deseos póstumos del propietario y lo fundaba en su existencia terrenal como miembro de la sociedad mundana. Los contenidos, articulados sintácticamente en base de una concepción de la representación que es posible definir como realista, dieron así respuesta a la necesidad de atender a lo funerario con apoyo en prácticas sociales que movilizaban las mágicas animaciones de sus representaciones y que respondían a una homogeneidad constitutiva oficialmente definida.

La decoración de los monumentos funerarios de la elite que se preservó puede considerarse como vestigio que informa acerca de los rituales, en tanto imitación de lo visible y reproducción de lo invisible, es decir como re-presentaciones del espacio y tiempo destinadas a un espectador implícito que se proponen presentar la diversidad de lo existente en totalidad.

## Bibliografía

- Assmann, J. (2003). “The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Space”. En: Strudwick, N., Taylor, J. H. (eds.), *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, London: British Museum, 46-52.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires: Lilmod.
- Bolshakov, A. O. (1994). “Hinting as a Method of Old Kingdom Tomb Decoration”, *Göttinger Miszellen. Beitrage zur agyptologischen Diskussion* 139, 9-33.
- Bolshakov, A. O. (2006). “Arrangement of Murals as a Principle of Old Kingdom Tomb Decoration”. En: Fitzenreiter, M., Herb, M. (eds.), *Dekorierete Grabanlagen im Alten Reich: Methodik und Interpretation*, IBAES VI. London: Golden House Publications, 37-60.
- Bonanno, M., Pereyra, M. V. (2019). “El registro de Osiris en TT49: continuidades y cambios”. En: Brancaglioni Jr., A. y Chapot, G. (orgs.), *Semna – Estudos de Egiptologia VI*. Rio de Janeiro: Kline, 80-99.
- Davies, N. de G. (1933). *The Tomb of Neferhotep at Thebes*. Egyptian Expedition IX. New York: Metropolitan Museum.
- Farout, D. (2009). “Image, temps et espace dans l’Ancienne Égypte”, *Égypte, Afrique & Orient* 55, 3-22.
- Farout, D. (2013a). “Sens dessus dessous ou comment montrer ce qui est caché”, *Pallas Revues d’Études Antiques* 92, 57-70.
- Farout, D. (2013b). “Images ou hieroglyphes”, *Pallas - Revues d’Études Antiques* 93, 19-52.
- Farout, D. (2017). “La frontalité contrariée dans l’iconographie égyptienne”, *Pallas - Revues d’Études Antiques* 105, 41-66.
- Laboury, D. (2013). “L’artiste égyptien, ce grand méconnu de l’Égyptologie”. En: Andreu-Lanoë, G. (ed.), *L’art du contour. Le dessin dans l’Égypte ancienne*. Paris: Louvre, 28-35.
- Lovecky, G. A., Ojeda, V. C., Neira Cordero, E. S. y Iamarino, M. L. “Creación y recreación de imágenes en la capilla de Neferhotep”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de Sao Paulo* [en prensa].
- Manzi, L. (2012). “La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto”. En: de Araujo, L. M., das

- Candeias Sales, J. (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica 1*. Lisboa: Instituto Oriental e Centro de Historia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 637-655.
- Manzi, L. (2016a). “Monumentalización y evocación en el paisaje de Tebas occidental, Egipto”, *Revista Mundo Antigo* V, N° 9, Dossiê Egiptologia, 191-205.
- Manzi, L. (2016b). “Lo explícito, lo insinuado y lo oculto en el paisaje tebano”. En: Brancaglion Jr., A., Alfieri Gama-Rolland, C. (orgs.), *Semna - Estudos de Egiptologia III*. Rio de Janeiro: Klínē, 122-144.
- Morenz, S. (1984). *La religion égyptienne. Essai d'interprétation* (1<sup>ra</sup> ed. 1962). Paris: Payot.
- Pereyra, M. V. (2011). “El gran templo de Amón en la tumba de Neferhotep (TT49)”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 17, 17-26.
- Pereyra, M. V. (2012a). “El palacio real en el umbral del Más Allá”. En: de Araújo, L. M., das Candeias Sales, J. (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica, II*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 409-422
- Pereyra, M. V. (2012b). “Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación en TT49”, *Revista Mundo Antigo* I, N° 1, 68-87.
- Pereyra, M. V. (2018). “Portrait of Neferhotep in his Tomb of el-Khokha”. En: Németh, B. (ed.), *Now Behold My Spacious Kingdom. Studies Presented to Zoltán Imre Fábiáno on the Occasion of his 63rd Birthday*. Budapest: Eötvös Loránd University, 82-95.
- Pereyra, M. V., Manzi, L. M., Catania, M. S., Bonanno, M. y Iamarino, M. L. (2018). *Espacios de interpretación en la necrópolis tebana*. Buenos Aires: IHAO-FFyL-UBA.
- Pereyra, M. V., Bonanno, M., Catania, M. S., Iamarino, M. L., Ojeda, V. C., Neira Cordero, E., Lovecky, G. A. (2019). *Neferhotep y su espacio funerario, I. Ritual y programa decorativo*. Buenos Aires: IMHICIHU.
- Régen, I. (2009). “À propos du sens de *qrs* ‘enterrer’”. En: Régen, I., Frédéric S. (eds.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks pas ses collègues et amis*. Cahiers de l'ENiM (CENiM) 2, “Égypte Nilotique et Méditerranéenne”. Montpellier: Université Paul Valéry, 387-399.

- Remont, A. (2015). *Les tensions entre reproduction de l'expérience visuelle et caractère sémiotique de l'image dans l'art égyptien Une hypothèse de lecture anthropologique de la mimesis et de la notion égyptologique d'aspective*. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Volokhine, Y. (2018). "À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens", *Revue de l'histoire des religions* 235/4, 619-644.

# OFRENDAS RITUALES EN EL EGIPTO FARAÓNICO: ENLACES Y CONTRASTES ICONOGRÁFICOS<sup>1</sup>

Andrea Paula Zingarelli

El repertorio iconográfico del Egipto antiguo es mayoritariamente estereotipado y repetitivo, de este modo las formas de expresión artística y cultural se encadenan a la continuidad ritual. En cierta forma, no se trata de una mera repetición, sino de una reactualización a través del rito<sup>2</sup>. La coherencia ritual debe sostenerse y ello da por resultado un proceso de transmisión oral, acompañado de ciertas fórmulas escritas y manifestaciones representadas. Esta recreación reproduce un orden dado sin cambios en la medida de lo posible. No obstante, es posible identificar variaciones por un lado, en las fórmulas a través de la historia egipcia, y por otro, en los íconos típicos asociados al ritual<sup>3</sup>. La imagen del difunto frente a una mesa de ofrendas puede ser considerada como un icono cultural<sup>4</sup> o un arquetipo<sup>5</sup> que expresa la repetición / reactualización del ritual de ofrendas<sup>6</sup>, que se convirtió en el elemento focal en las tumbas egipcias o en los cultos del templo. Luego se expandió también a una lista de bienes ofrecidos durante el ritual, donde cada pan, cada jarra de cerveza, de vino, cada corte de carne es inventariado en un orden dado<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Agradezco a la Dra. Paola Druille y al Dr. Daniel Asade, organizadores y editores de la presente publicación, por la invitación a participar del Ciclo de Conferencias. Asimismo, un agradecimiento especial al Sr. Embajador de la República Árabe de Egipto en Argentina, Amin Meleika, quien presidió el evento realizado en la sede de la Embajada.

<sup>2</sup> Assmann (2011: 86). De acuerdo a este autor el imperativo de repetición responde a la circulación de base ritual del sentido cultural.

<sup>3</sup> En términos generales, Assmann (2011: 93) considera que la repetición es una necesidad estructural y que sin repetición se malogra el proceso de la tradición; incluso que la innovación significaría olvido.

<sup>4</sup> Propone Angenot (2015: 104) la noción de icono cultural para diferenciarlo del sentido dado en el campo de la egiptología al icono, sin establecer una diferencia con el signo icónico aislado.

<sup>5</sup> Fitzenreiter (2009: 311).

<sup>6</sup> Köhler (2007: 94); O'Neil (2015:18).

<sup>7</sup> Fitzenreiter (2009: 311).

En términos generales podemos decir que la representación de la comida y otros bienes rituales simbolizaba la potencial incorporación del difunto en el Más Allá como un ancestro bienaventurado, trascendiendo la situación particular para traducirse en una forma de ingreso al nuevo espacio<sup>8</sup>. Por otra parte, las imágenes tenían fuerza mágica y ritual, por lo que hacían manar la realidad más que evocarla. Comprendemos esta escena, entonces, como un motivo iconográfico multifacético y ligada a la eficacia del ritual, que contiene diferentes capas de significado<sup>9</sup>, como expondremos a lo largo del trabajo.

### *Las mesas de ofrendas según las primeras dinastías*

Las primeras representaciones de mesas de ofrendas se encuentran en cilindros sellos de la primera dinastía. En un cilindro sello, que se halla en el Museo de Arte Walters (nro. 42168) en Baltimore, la difunta es presentada como “una prestigiosa, ‘noble’ (*špst*)”<sup>10</sup>. A partir de esta evidencia, es posible argumentar que este icono cultural se encuentra presente desde muy temprano, con certeza a inicios al menos de la era dinástica y quizás antes<sup>11</sup>. Luego, podemos encontrar el icono de la mesa de ofrendas en estelas funerarias de piedra y en estelas de techo en Helwan/ Ezbet el-Walda durante la dinastía 2. Varias de estas estelas o losas/lajas con la difunta o el difunto frente a la mesa de ofrendas se encontraron en la tumba 4/19<sup>12</sup>. Es bien interesante el argumento de Köhler, quien señala que cuanto más elaboradas se vuelven las imágenes más se reduce el contenido de las tumbas. Se empiezan a incluir aceites, incienso, textiles y elementos para purificación<sup>13</sup>. No obstante, la dicotomía entre lo representado, lo evocado y la evidencia material es notable también en otros contextos en cuanto a la cantidad y el tipo de bienes encontrados. Ciertos animales como pescados y cerdos han sido hallados como ofrendas en contextos funerarios, sin embargo su

---

<sup>8</sup> Hartwig (2004: 103).

<sup>9</sup> O’Neil (2015: 22); Robins (2016). Contrariamente se ha interpretado a las mesas de ofrendas desde una perspectiva occidental, considerándolas como eminentemente seculares (Pflüger 1947: 128).

<sup>10</sup> Friedman (1985: 86-89); O’Neil (2015:18).

<sup>11</sup> No obstante, la complejidad presentada en las escenas sugieren un contexto más temprano, un origen Predinástico. Véase O’Neil (2015:17).

<sup>12</sup> Köhler (2003: 23-25).

<sup>13</sup> Köhler (2009: 94).

representación es evitada<sup>14</sup>. Su ausencia evidentemente se debe a su exclusión en las convenciones artísticas, al decoro<sup>15</sup> y no completamente a un tabú alimenticio.

Por otra parte, si bien se ha enfatizado el carácter alimenticio de los ítems que se asocian a las mesas, podemos observar otros elementos asociados a performance rituales. Por ello nos detendremos en algunos ejemplos de mesas de ofrendas y los ítems que son incluidos, para analizar su composición, las implicancias simbólicas y las asociaciones posibles con otras representaciones y rituales conocidos.

En la dinastía 3 ya pueden encontrarse diversas representaciones del difunto frente a la mesa de ofrendas. Seleccionamos como ejemplo un panel de madera<sup>16</sup>, que se halla en el Museo del Cairo catalogado como CG 1426, de Hesyra, primer jefe de médicos y dentistas<sup>17</sup>, quien está frente a una mesa de ofrendas<sup>18</sup>. Actualmente se conservan seis de los once paneles de madera que estaban en su tumba Ref. S2405, al norte de la pirámide escalonada de Djoser 2665-2645 a.C. Cabe destacar que no se representan las ofrendas sino sus nombres con caracteres ideográficos. Las ofrendas en este monumento en particular son texto e imagen.

---

<sup>14</sup> Ikram (1995: 36).

<sup>15</sup> Baines (1991:138). Los aspectos negativos del cerdo se asocian con aspectos míticos. Cuando Horus pelea con Seth, este se transforma en un cerdo negro que daña el ojo de Horus y lo ciega. Sobre esta identificación, véase Newberry (1928: esp. 214 y 217 ss.).

<sup>16</sup> Las medidas del panel original son 114 cm. de alto, 40 cm. de ancho y 8 cm. de espesor.

<sup>17</sup> En el mismo panel se enumeran otros títulos de Hesyra. Véase Zingarelli *et al.* (2017).

<sup>18</sup> Cabe señalar que una copia del mismo se halla en el Museo de La Plata. Agradezco a la Dra. Laura Miotti y al Dr. Mariano Bonomo, autoridades de la División arqueología Museo de La Plata por permitirnos estudiar los calcos egipcios.



Fig 1. Foto del calco del panel de Hesyrta (CG1426) © Museo de La Plata.  
Foto reproducida con el permiso y la cortesía del Museo

Se vuelve evidente que entre las ofrendas de la mesa se hallan los elementos necesarios para ejecutar los rituales preliminares. De hecho, incensar/aromatizar, purificar/limpiar y libar fueron las acciones rituales preliminares de cada ritual y fiesta funeraria, y uno u otro de estos tres rituales se menciona en la mayoría de estas primeras estelas a partir de la dinastía 3. Es probable que su enlace con las provisiones de comida, también presentes en la mesa de ofrendas, derive de la práctica de la ablución, el lavado de las manos y la boca antes participar de los alimentos. En tanto que la libación, rito central del culto funerario<sup>19</sup>, al igual que la fumigación con incienso, se ejecuten con el fin de restaurar las condiciones vitales del cuerpo y la eliminación de impurezas en un espacio que se volvía de

---

<sup>19</sup> Assmann (2003: 514).

ese modo sagrado. De este modo, la ofrenda ritual incluye elementos para las primeras acciones o actos: la purificación con agua y la fumigación con incienso. En los Textos de las pirámides, escritos un poco más de dos siglos después en las tumbas de los reyes, se incluyen las recitaciones que acompañan tales dos primeros actos rituales<sup>20</sup>. En este último contexto, la quema de incienso se asocia al ojo de Horus y a la generación del perfume de este último para que se disemine. No obstante, estas conexiones deben verse en su propia trama y asimismo debe tenerse en cuenta que los rituales pueden tener sus propias funciones y desarrollos performáticos, no sólo como recreación del mito<sup>21</sup>.

Es evidente la conexión entre estas prácticas culturales halladas en las tumbas de la elite metropolitana con algunas de las ceremonias plasmadas en los Textos de las Pirámides<sup>22</sup>. No obstante, el cúmulo de rituales de naturaleza oral hecho corpus, el desarrollo textual y su monumentalización, así como el destino celeste asociado al rey<sup>23</sup>, establecen la divergencia entre los contextos rituales.

Asimismo, es notable que en la mesa de ofrendas de Hesyra se incluyan la fila de panes alargados, la carne en bandeja, el vino y la gacela/antílope como ‘alimentos’. La gacela constituye un ítem frecuente en las mesas de ofrendas, que se incluyó como carne en la comida ritual<sup>24</sup>. La inserción de una cabeza de gacela/antílope<sup>25</sup> joven<sup>26</sup> nos conduce a un tipo particular de ofrendas, representadas posteriormente en las mastabas, muchas veces como en una secuencia narrativa<sup>27</sup>, como por ejemplo en la pared este de la mastaba de Seshemnefer [III] (G 5170) de Guiza o en la de Manofer de Saqqara. Altenmüller llama la atención sobre este tipo de ofrendas que son llevadas/entregadas al propietario de la tumba, consistentes en animales del desierto, ganado y aves<sup>28</sup>. Estos bienes llegarían de las distintas aldeas y del dominio funerario real a la

---

<sup>20</sup> Allen (2005: 19-29).

<sup>21</sup> Sobre esta última cuestión, véase Morales (2015: esp. 143).

<sup>22</sup> Hays (2011: 130); Morales (2015: 179-184); Smith (2009). Estos autores, entre otros, argumentan en torno a la democratización del Más Allá.

<sup>23</sup> Cervelló Autuori (2015-16). Este autor esgrime además otras cuestiones tales como la naturaleza arquitectónica de la tumba y su simbolismo ritual, siendo la mastaba un espacio ctónico, a diferencia de la pirámide asociada al cielo y la ausencia en los espacios funerarios de particulares de alusiones a la cosmogonía solar, entre otras.

<sup>24</sup> Vandier (1964: 81); Strandberg (2009: 125).

<sup>25</sup> Se identifican como *nwdw*, *m3 hq* y *ghs*.

<sup>26</sup> También esta palabra ha sido traducida como “engordada”.

<sup>27</sup> Strandberg (2009: 101).

<sup>28</sup> Altenmüller (2006).

tumba del propietario. Las ofrendas se identifican como *ndt hr*, y se asocian a un tipo de saludo especial acompañando la entrega de ofrendas. Al mismo tiempo, se asocian a las ofrendas invocadas (*prt hrw*), cuyo significado alude a la emergencia de la voz y al pan y cerveza, contemplados en su escritura. La ejecución oral y la comida básica componen la expresión primera de este ritual. En este caso se asocia a uno de los iconos identificados por Martin Fitzenreiter: la mirada/observación, la inspección del propietario<sup>29</sup>, de acuerdo al texto que reza delante de Seshemnefer [III] (G 5170): *m33 sš n ndt hr innt r prt hrw m niwwt pr-dt*, “Mirando el escrito de la donación (literalmente ofrenda invocada: *prt-hrw*) para traer de sus ciudades de la casa de eternidad”<sup>30</sup>.

En las estelas losa de Guiza de la dinastía 4 se observa un mayor número de ítems de ofrendas y de elementos de ejecución de los rituales. Peter Der Manuelian publica quince estelas provenientes del cementerio occidental, incluyendo un catálogo completo con su reproducción digital, fotos, transliteración, y traducción. Actualmente estas estelas se encuentran en distintos museos. No obstante, cuando estaban emplazadas en la capilla exterior de las mastabas servían como principal punto focal del culto funerario, contribuyendo sin duda a establecer una interacción entre vivos y difuntos.

Der Manuelian las divide en cuatro secciones de acuerdo al diseño decorativo, estableciendo un texto identificatorio del difunto o difunta, generalmente colocado en la parte superior de la estela, la comida funeraria, habitualmente en el lado izquierdo, en el centro la lista de ofrendas y la lista de lino en el lado derecho de la estela<sup>31</sup>. Respecto del contenido ritual, a la purificación, la aromatización y la libación que habíamos registrado en la mesa de ofrendas de Hesyra, y cuyos elementos también se hallan en estas estelas, se suman la pintura y la entrega de vestidos. Justamente estos rituales corresponden a la aplicación de ungüentos/aceites y pintura de ojos, antes del ofrecimiento de ropas de lino fino, tercero y cuarto pasos de la ofrenda ritual de los Textos de las Pirámides<sup>32</sup>.

Si bien, como señala Der Manuelian, son temáticamente repetitivas, pueden encontrarse variaciones. Si tomamos, por ejemplo, la estela losa de la hija real

---

<sup>29</sup> Los otros dos son el icono de la fiesta y justamente el de la mesa de ofrendas. Véase (Fitzenreiter 2001: 80-81).

<sup>30</sup> La presentación de documentos de la ofrenda *ndt hr* o de la reversión de ofrendas *wšb rd* es representada en tumbas desde la dinastía 4 hasta la 6. Véase Ogdón (2007).

<sup>31</sup> Der Manuelian (2003: 1).

<sup>32</sup> Allen (2005: 6).

Neferiabet<sup>33</sup>, una de las mejores preservadas, la mesa de panes es similar a la de Hesyra, pero la distribución de los bienes en el espacio varia. Ciertos ítems se colocan debajo de la mesa tales como aves (*3pd*), lino (*mnht*), alabastro (*šs*)<sup>34</sup>, pan (*t*), bueyes, ganado (*k3*, *iḥ*), ganso (*r*). Estos ítems se cuentan por miles (*h3*), lo que reafirma su carácter simbólico y coinciden con los incluidos en la fórmula de ofrenda (“Una ofrenda que da el rey”, *ḥtp di nsw*). Este rito que aparece en numerosos monumentos funerarios, aunque no en esta estela losa, recalca la centralidad del rey como dador de la ofrenda funeraria y la intervención de los dioses, en especial Anubis y Osiris, aunque también Geb, entre otros. Se observa que, pese a las variaciones de la fórmula, los ítems donados se repiten en general<sup>35</sup>, respondiendo a la clasificación taxonómica, a su tipicidad característica<sup>36</sup>. Por ejemplo, pan (*t*) es la forma de denominar genéricamente a todos los panes. Estas ofrendas, en la fórmula del Reino Medio, son destinadas explícitamente a la fuerza vital, al *ka* del difunto<sup>37</sup>.

También, de acuerdo con Gay Robins, en los Textos de las Pirámides y de los Sarcófagos, el difunto quiere comer, beber y vivir de lo que los dioses comen, beben y viven y, según los distintos pasajes, lo que los dioses comen y beben es pan, cerveza, vino, varios cortes de carne, uvas y cebollas e higos, es decir los ítems incluidos en las mesas<sup>38</sup>. Por un lado, cabe destacar que la comida preferente es aquella cotidiana, de consumo diario. Por otro lado, la comida se presenta en un acto ritual pero la acción de comer y beber es excluida de la iconografía funeraria. Cabe agregar que los animales ofrecidos, de acuerdo a la fórmula, son aquellos de la esfera doméstica.

Sin embargo, en el caso de la estela losa de Neferiabet y el panel de Hesyra se incluye entre la ofrenda de los miles (*h3*) la gacela o antílope (*m3 ḥd*)<sup>39</sup>, que no compone la fórmula de ofrenda. Ello podría explicarse por ser un animal salvaje

<sup>33</sup> Las medidas de la estela losa son 37,7 cm. de alto, 52,5 cm. de ancho y 8,3 cm. de grosor.

<sup>34</sup> De acuerdo a Gardiner (1988: 172) sin duda remite a las siete jarras de alabastro con el aceite sagrado, indispensable para el difunto.

<sup>35</sup> Puede encontrarse una profusa bibliografía sobre la fórmula de ofrenda: Allen (2014); Bennett (1941); Franke (2003); Gardiner (1988: 170-173); Ilin-Tomich (2011); Lapp (1986); Satzinger (1997); Willems (1991), entre otros/as.

<sup>36</sup> Angenot (2015: 103).

<sup>37</sup> Robins (2016:117) señala la relación entre las palabras *k3* “fuerza vital” y *k3w* “alimentación”, lo que sugiere que la supervivencia del *k3* está vinculada a la alimentación.

<sup>38</sup> Gay Robins (2016: 118). Sobre la comida de los dioses, véase Meeks y Favard-Meeks (1996: 64-66).

<sup>39</sup> *nwdw* según Der Manuelian (2003: 58).

que entra en la esfera del propietario. De hecho, su inclusión en las listas de ofrendas es junto al ganado y las aves<sup>40</sup>. Martin Fitzenreiter ha analizado distintos aspectos de su inclusión en la decoración de las tumbas, en contraste con su crianza, acceso y consumo, tales como la confusión entre especies, las variedades, entre otras. Respecto de la carne de gacela recalca su presentación como prestigiosa<sup>41</sup>.

Sobre la mesa de Neferiabet se hallan dos filas enmarcadas de bienes, probablemente la mayoría asociadas a los elementos rituales: vino e incienso (*sntr*) (elementos rituales que coinciden con la mesa de Hesyra), unguento (*h3tt*), pintura verde para ojos (*w3d*), pintura negra (*msdmt*), perseas (*išd*), bebida (*šhpt*), jujuba/azufaifo (*nbs*), pan de jujuba/azufaifo (*tnbs*) y algarroba (*w3h*). Alrededor de esas filas se encuentran vasijas de agua fría (*kbh*), agua para lavado de manos (*iš wy*), elementos rituales que se hallaban en la mesa de Hesyra.

Otros ítems representados ideográficamente debajo de la segunda fila son un pato sin cabeza, la pata delantera de un buey (*hps*) y una costilla (*spr*). La pata delantera fue una de las ofrendas más frecuentes<sup>42</sup>, asociada a la reanimación del difunto, así como también el muslo de carne, la carne en bandejas (también presente en Hesyra), la cabeza del bóvido, entre otras<sup>43</sup>.

En la dinastía 5, la *performance* del ritual de ofrenda se exhibía en la decoración de las paredes de la sala de ofrendas, como por ejemplo en la pared oeste de la capilla de la tumba de Pthahotep en Saqqara<sup>44</sup>. La purificación, la libación, la entrega de telas de lino, entre otros ritos se localiza en registros horizontales frente a la imagen del difunto sentado ante una mesa de ofrendas con una pila de bienes. Debajo de la mesa se encuentran las ofrendas de los miles, incluyéndose pan, cerveza, alabastro, lino, buey, pato y gacela. Esta escena central se encuentra entre las falsas puertas.

A partir del Reino Medio, las ofrendas representadas con mayor frecuencia sobre la mesa de ofrendas son pan, cerveza, vino y agua, cortes de carne de res, pájaros, gansos y patos, cebollas, lechugas, melones, uvas, higos, cestas de frutas

---

<sup>40</sup> Barta (1963: 60).

<sup>41</sup> Fitzenreiter (2009: 314 ss.).

<sup>42</sup> Ikram (1995: 129); Robins (2016: 120). Sobre las asociaciones con el ritual de apertura de la boca y el mito de Horus y Seth, véase Robins.

<sup>43</sup> Sobre sus connotaciones míticas y simbólicas, véase Robins (2016: 120-122).

<sup>44</sup> Davies (1900: pl. XXI).

y racimos de nenúfares, como indica Robins<sup>45</sup>. De acuerdo con esta autora, la mesa señaló el espacio ritual y el lugar para dejar las ofrendas, permitiendo la identificación de la zona interfaz entre las esferas de los difuntos renacidos y los vivos. No obstante, también lo identifica como un espacio donde los ejecutantes –*performers*– vivos del culto podrían interactuar con los muertos transformados, siendo posible ello en el caso de Hesyra o Neferiabet, aunque más difícil en la capilla de Ptahotep, donde la acción performática es representada.

### *Las listas de ofrendas: la lista C*

Del mismo modo, una lista en forma de cuadrícula fue incorporada por encima de la mesa de ofrendas, estableciendo en escritura jeroglífica un gran número de ofrendas (distintos tipos de animales, aves de corral, cerveza pan, etc.) y rituales (purificación, libación, fumigación, etc.) para los difuntos<sup>46</sup>. Ya en la dinastía 5 una lista en la capilla de Kaij en Guiza enumera rituales y bienes, pero lo cierto es que se conocen desde la primera dinastía en Helwan. Estas formas tabuladas conteniendo distintos ítems se vuelven canónicas y han sido clasificadas por Winfried Barta como listas A, A/B, C, D y E<sup>47</sup>. La llamada lista A con 90 ítems es identificada por Barta en 1963 y se encuentra por primera vez en las tumbas de la elite de la dinastía 4 en Guiza y en los Textos de las Pirámides y en diversos monumentos hasta la dinastía 26<sup>48</sup>. Las listas D y E pueden ser encontradas desde el Reino Nuevo<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Robins (2016: esp. 119).

<sup>46</sup> Fitzenreiter (2009: 315). Algunos autores, entre ellos Barta (1963: 1), han diferenciado entre los dones que pertenecen al inventario de la tumba (Grabinventar/Inventaropferliste, que incluimos en la primera parte del trabajo) y que se presentan sólo una vez al propietario de la tumba y los regalos u objetos que pertenecen al ritual de la comida (Speisungsritual) y que debe ser presentado en una base regular (que corresponden a las listas, la C por ejemplo, que consideramos en este apartado del trabajo).

<sup>47</sup> Barta (1963).

<sup>48</sup> Véase Schwechler (2020: 253). Esta autora (2020: 284 ss.) realiza una exhaustiva recopilación de los monumentos donde se encuentran las listas.

<sup>49</sup> Barta (1963); Schwechler (2020: 310-311).

En el presente trabajo vamos a dedicarnos a la lista C, que contiene 22 ítems y se asocia al servicio funerario en especial de los particulares<sup>50</sup>. En específico analizaremos su inclusión en la estela inédita de Remenyankh (CG 20571), encontrada en Abidos<sup>51</sup>. La representación e inscripciones se encuentran sobre esta losa rectangular de 110 cm. por 53 cm., aunque la decoración abarca una porción menor. Mariette halla esta estela y según señala formaba parte de la decoración de la tumba en que fue encontrada<sup>52</sup>.

Este estudio se enmarca en un proyecto radicado en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, titulado “Estudios sobre las elites en Abidos a partir de las estelas del Museo de El Cairo”; tiene como uno de sus objetivos traducir algunas estelas no publicadas, encontradas en el área de Kom el-Sultan, el gran montículo en la esquina noroccidental del recinto del templo, y algunas en el terraplén norte, zonas excavadas por Mariette.

Con fines analíticos presentaremos la estela en sectores<sup>53</sup>. En el sector derecho se encuentra el propietario llamado Remenyankh que está sentado frente a una mesa de ofrendas. El texto de identificación arriba, en la parte superior derecha se despliega en 6 líneas verticales. En la sección siguiente, hacia la izquierda, se encuentra la mesa de los panes con una alta pila de ofrendas hasta el extremo superior<sup>54</sup>; debajo de la mesa se incorpora la ofrenda de los miles. En el sector central y superior se encuentra la lista de ofrendas que nos interesa en particular en este trabajo y que Barta identificó como la lista C.

---

<sup>50</sup> Hays (2010: 8-9). Por primera vez se encuentra en el templo de Montuhotep II en Abidos (Barta 1963: 112), aunque en el ámbito de los particulares se encuentra por primera vez en Beni Hasan, con algunas mínimas variaciones. Véase Newberry (1893: pl. 36).

<sup>51</sup> Hemos recibido la autorización del Museo del Cairo para publicar esta estela. Agradezco a la directora del Museo del Cairo, Ms. Sabah Abdel Razek, y a la Jefa del Departamento de Registro, Gestión de Colecciones y Documentación del Museo, Dra. Marwa Abdel Razek Mahmoud, por sus gestiones y ayuda. Asimismo, agradezco al Dr. Pablo Rosell por sus gestiones en 2018 para la obtención de los permisos y fotografías ante las autoridades del Museo del Cairo.

<sup>52</sup> Mariette (1880: 228-230) la cataloga como 764. Simpson (1974: pl. 52), en su estudio sobre los monumentos del área Norte de Abidos, la agrupa con otra estela (CG 20748) perteneciente al mismo Remenyankh.

<sup>53</sup> La transcripción de la estela puede encontrarse en Lange y Schäfer (1908: 209-211).

<sup>54</sup> Entre la pila de bienes y los 16 panes alargados de la mesa se escribe *dbh htpw*, expresión que remite a la comida ritual, “a las ofrendas requeridas”. Una conexión segura existe entre estos rituales y el ritual diario, aunque también diferencias en función de los destinatarios (por ejemplo Amón) y los espacios sagrados donde se realizaban (el templo o capillas sagradas). *dbh htpw* corresponde al episodio 20 del ritual de Amenhotep I (Cooney y McClain 2006: 48, nota 33).

Hacia la izquierda y debajo de la lista C, se encuentran asistentes y oferentes que son familiares y colegas del difunto. Respecto de la estela losa de Neferiabset que analizamos previamente, podemos observar que desapareció la lista de tejidos. Por otra parte, es prolífica la representación de oferentes, rasgo característico de las estelas del Reino Medio.



Figura 2. Estela CG 20571. © Museo egipcio de El Cairo. Foto reproducida con el permiso y la cortesía del Museo

Este Tipo C de la clasificación de Barta es identificable a partir del Reino Medio<sup>55</sup>. Se la ha llamado la pequeña lista en comparación con las listas A y B que contienen muchos más ítems, y se desarrollan ya en el Reino Antiguo. Para Gardiner<sup>56</sup> y otros autores se trataba de una reducción de la lista A; no obstante,

<sup>55</sup> Barta (1963: 111 ss.). Recientemente Schwechler (2020: 305 ss.) identificó dieciséis monumentos (entre ellos, la estela de Remenyankh) datados en el Reino Medio donde se encuentra la lista; hallados en distintos sitios (1 en Saqqara, 2 en Dashur, 5 en Beni Hasan, 1 en Asiut, 6 en Abidos, 1 en Tebas).

<sup>56</sup> Gardiner (1915: 62).

la presencia de ciertos ítems y rasgos nos conduce a pensar que se trataría de una nueva recitación ritual, como sostiene el propio Barta<sup>57</sup>.

Este texto ritual con forma tabular que contiene 22 ítems puede dividirse en dos ciclos de alimentación, rituales de purificación y el ritual de transfiguración. De este modo podríamos diferenciar tres secciones diferentes. La primera en la parte superior consta de ocho ofrendas de comida y bebida, habiendo 2 purificaciones de agua (*mw*) que actúan como rito inicial y final. El número 11 corresponde a la transfiguración. Los ocho ítems de esta tabla superior son: tres tipos de panes (*h̄t3*, *psn*<sup>58</sup>, *dpt*)<sup>59</sup>, carne (*iwr*<sup>60</sup>, *3šrt*), vino (*irp*), cerveza (*hnkt*) y cerveza en jarra (*špnt*).

Sigue en el segundo registro a la derecha, en primer lugar abajo la presentación de una jarra de miel (*sn bit*), que aparece menos asiduamente en el contexto funerario. Una limpieza preparatoria de agua y de natrón<sup>61</sup> y luego la comida y bebida hasta una última purificación. Incluye donaciones de agua (*mw*) en jarra roja (*dšrt*)<sup>62</sup> y un fumador. El natrón (*bd*) podría indicar un segundo ciclo de alimentación como sucede en la lista A<sup>63</sup>. Este segundo ciclo incluye siete ítems: vino (*irp mht*), tres tipos de carne (*3šrt*, *wrn iw̄f*, *hwn*), y dos tipos de panes (*št*<sup>64</sup>, *p3d*).

En síntesis, los pasos del ciclo serían: agua-pan/carne/vino/cerveza-agua Transfiguración miel-agua-natrón-vino/carne/pan-agua. Los ítems alimenticios se hallan de manera invertida, el pan abre el primer ciclo y cierra el segundo; la carne se encuentra en el medio del pan y el vino; y este último cierra el primero y abre el segundo.

Como señala Barta, especialmente el proceso ritual con sus 2 ciclos de alimentación muestra una similitud básica con el ritual de alimentación de los

<sup>57</sup> Barta (1963: 112).

<sup>58</sup> Pan antiguo, para ofrenda, a menudo para los dioses. Wb. I: 549.

<sup>59</sup> Sobre los panes, véase el trabajo de Schwechler (2020).

<sup>60</sup> Ha sido traducido como porción de carne por Barta (1963: 111) y Gardiner (1915: 62); aunque Schwechler (2020: 3, nota 18) considera que se trataría de un tipo de pan.

<sup>61</sup> La boca del sacerdote lector es purificada con natrón antes que salgan las palabras de su boca (Hays 2009: 29).

<sup>62</sup> Hannig (2006: 2801).

<sup>63</sup> Las ofrendas *mw* y *bd* de la lista A (27 y 28), que también, en el medio de la lista, inician un segundo ciclo de alimentación.

<sup>64</sup> Se ha identificado como torta, quizás por su elaboración con miel y grasa. Schwechler (2020: 116) señala esta posible relación con un tipo de torta dulce.

Textos de las Pirámides, que también se divide en dos comidas claramente separadas y, por lo tanto, sin duda puede haber servido como modelo<sup>65</sup>.

Un elemento completamente nuevo, por supuesto, es el ritual de transfiguración, cuya recitación no se ha registrado en ninguna lista de ofrendas del Reino Antiguo. La expresión “Oh, temeroso” (*h3 snḏ*) es claramente una forma de recitación como asegura Hannig<sup>66</sup>. En el conjuro 631 de los Textos de los sarcófagos, se asocia a campo de las cañas. “Para existir por aire, para respirar aire en el reino de los difuntos en el campo de las cañas<sup>67</sup>. El sonido de aflicción está en el horizonte, *h3 snḏ* “Oh, temeroso”. El miedo impera en el Más allá, hay bullicios en el campo de las cañas; los dioses sobre sus tronos están en ellos.

El significado exacto de la expresión *h3 snḏ* es incierto. La recitación se inserta en medio de la lista y se muestra a un hombre haciendo el gesto *hnw*. Este gesto debe comprenderse no únicamente como expresión de júbilo sino de emoción, en presencia de una potencia suprahumana<sup>68</sup>, por ejemplo del difunto. En ese sentido el signo del hombre ejecutando el rito *hnw* (Gardiner A8), se traduce como un gesto para el ritual completo, es decir se comprende como “parte del todo” = sinécdoque<sup>69</sup>.

Entendemos que esta lista no es una mera enumeración sino que se trata de un acto de ejecución oral. La palabra es divina, como lo anuncia la expresión *mdw ntr*, escrita debajo del *hnw*, como lengua de culto. Es allí, en la fuerza de las palabras, donde reside el poder de transformación, de transfiguración ritual. Esto puede conectarse con la representación en el extremo superior izquierdo donde aparece el sacerdote lector<sup>70</sup> recitando las extensas glorificaciones: *s3hw*. Así, el sacerdote está con el rollo de papiro, dirigiendo la parte oral de la celebración. Es decir la recitación que en boca del oficiante y al momento de la acción cultual deviene en palabra divina.

Es probable que los sacerdotes al servicio del difunto, o el propio hijo del difunto realizaran las recitaciones, en contraste con los textos que eran usados por el propio propietario. Es difícil comprender el sentido acabado de *s3hw*.

---

<sup>65</sup> Barta (1963: 112).

<sup>66</sup> Hannig (2006:1546). También Wb. I: 471. Véase en especial el artículo de Hays (2005).

<sup>67</sup> Sobre la relación del campo de las cañas con la purificación, antes del ascenso del rey en los Textos de las Pirámides, y con el aprovisionamiento en los Textos de los sarcófagos, véase Hays (2004).

<sup>68</sup> De saludo al sol, por ejemplo. Véase Brunner Traut (1977).

<sup>69</sup> Angenot (2015: 103).

<sup>70</sup> Sobre el rol del sacerdote Lector, véase Forshaw (2013).

Podría interpretarse como decíamos como una transfiguración ritual, y de ese modo las celebraciones animaban el cuerpo del difunto. Con la recitación de las glorificaciones los miembros del cuerpo se recomponen. Pero estas fórmulas de glorificación mágicas sólo pueden ser pronunciadas por el sacerdote lector. La acción del ritual de glorificación por el que el difunto se transforma en un espíritu ancestral se ejerce en la esfera social y física, representada por Isis, Neftis, y Anubis.

La lista C se encuentra también en el programa decorativo (ritual) de las tumbas tebanas de particulares, mayoritariamente en aquellas construidas en los períodos de Hatshepsut y Tutmosis III<sup>71</sup>. En veintisiete monumentos de particulares de la necrópolis tebana datados en la dinastía 18 y hasta el período pre-amarniano se incorpora la llamada lista C<sup>72</sup>. Su inclusión sin duda se debe al rol central del ritual de ofrendas en el culto funerario y su estrecha vinculación con la transfiguración del difunto. En general, el hijo oficia de sacerdote lector, contribuyendo a través de este vínculo filial a su transformación en *3h*. De esta forma, este ritual y su disposición en relación a las mesas de ofrendas representa una tradición de milenios.

### *Conclusiones*

La mesa de ofrendas puede ser considerada un icono cultural y una imagen arquetípica de la cultura funeraria del Egipto faraónico. Indicadores iconográficos rituales y alimenticios son incluidos desde muy temprano en esta escena, dando cuenta de una imbricación indisoluble entre comida funeraria y rito. Ritos de purificación, libación, fumigación, acicalamiento y vestido se van incluyendo en torno a la mesa como ítems/elementos que acompañan la hipotética ingesta de comida y la bebida pero también como ceremonias particulares.

---

<sup>71</sup> Bács (2013: 66). Es evidente que puede establecerse una relación significativa con el santuario de Amón- Ra en el templo de Hatshepsut, el lugar donde se colocaba la barca del dios, donde cada capilla contiene la lista C. Este vínculo, así como su conexión con la Bella Fiesta del Valle es un tema para profundizar.

<sup>72</sup> Schwechler (2020: 307 ss.). Recientemente identificamos la lista en la tumba de Amenmose (TT318). Zingarelli *et al.* (2020).

Se puede advertir el carácter marcadamente estereotipado de los elementos incluidos en la mesa, no obstante lo cual se admiten variantes. La carne (en sus distintas formas), el pan y el vino son incluidos en casi todas las mesas que hemos seleccionado para este estudio. Asimismo, podemos establecer un vínculo entre las ofrendas de los miles, generalmente colocadas debajo de las mesas y la fórmula de ofrenda que incluye los mismos ítems, a excepción de la gacela /antílope. Esta última podría ser considerada como una ofrenda de carne, otorgándole al propietario de la tumba cierto privilegio y exclusividad. En este último caso, se observa una fuerte conexión con las ofrendas entregadas como *pwt-hrw* al propietario de la tumba en el Reino Antiguo. Es decir la mesa y sus componentes contienen un carácter mágico y perlocutivo, además de ser los puntos de señalización del ritual.

Con la incorporación de la lista C en la decoración funeraria se incluye fases de recitación y de comida. Los bienes son los básicos: carne, pan y cerveza, no obstante adquieren una especificidad y dejan de lado la tipicidad; la purificación con agua y la ablución parecen dividir los ciclos. Estos ritos de transfiguración se explicitan más claramente como acción física y con la participación de un ejecutante (sacerdote o hijo del difunto).

En síntesis, elementos rituales (agua, incienso) y comida ritual (carnes de distintos animales, pan y vino, cerveza también) expresados canónicamente en un marco convencional constituyen los ritos funerarios por excelencia alrededor de las difuntas/difuntos de la elite egipcia desde el comienzo de la historia faraónica.

## Bibliografía

- Allen, J. P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Writings of the Ancient World, 23. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Allen, J. P. (2014). *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs* (3<sup>ra</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Altenmüller, H. (2006). “Presenting the nDt-Hr Offerings to the Tomb Owner”. En: Bárta, M. (ed.), *The Old Kingdom Art and Archaeology*. Praga: House of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 25-35.
- Angenot, V. (2015). “Semiotics and Hermeneutics”. En: Hartwig, M. (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Chichester: Wiley Blackwell, 98-119.
- Assmann, J. (2003). *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*. Mónaco: Éditions du Rocher.
- Assmann, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo* (1<sup>ra</sup> ed. 2005). Madrid: Gredos.
- Bács, T. (2013). “‘It is the Custom of Accept the Eye of Horus...’ Yet again a Pyramid Texts Inspired Ritual Text in an Eighteenth Dynasty Theban Tomb”, *Études et Travaux* 26, 66-74.
- Baines, J. (1991). “Society, morality and religious practice”. En: Shafer, B.E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt*. Nueva York: Cornell, 123-200.
- Barta, W. (1963). *Die altägyptische Opferliste*. Münchner Ägyptologische Studien 3. Berlín: Bruno Hessling.
- Bennett, C. J. (1941). “Growth of the Htp-Di-Nsw Formula in the Middle Kingdom”, *Journal of Egyptian Archaeology* 27, 77-82.
- Bolshakov, A. (2001). “Offering tables”. En: Redford, D. (ed.), *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, II. Oxford: Oxford University Press, 572-576.
- Brovarski E. (1996). “An Inventory List from ‘Covington’s Tomb’ and Nomenclature for Furniture in the Old Kingdom”. En: Der Manuelian, P. (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson I*. Boston: Museum of Fine Arts, 117-155.
- Brunner-Traut, E. (1977). “Gesten”. En: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, 573-585.

- Cervelló Autuori, J. (2015-2016). “A vueltas con la teoría de la “democratización” del más allá tras el Reino Antiguo: Algunas ideas”, *ISIMU* 18-19, 91-102.
- Cooney, K. M., McClain, J. B. (2006). “The Daily Offering Meal in the Ritual of Amenhotep I: An Instance of the Local Adaptation of Cult Liturgy”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5, 41-78.
- Davies N. de G. (1900). *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep*. Londres: Egypt Exploration Fund.
- de Buck, A. (1918). *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Der Manuelian, P. (2003). *Slab Stelae of the Giza Necropolis*. New Haven y Filadelfia: Peabody Museum of Natural History of Yale University.
- Fischer, H. (1985). “Stuhl”. En: Helck, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 92-99.
- Fitzenriter, M. (2001). “Grabdekoration und die Interpretation funerer Rituale im Alten Reich”. En: Willems, H. (ed.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, OLA 103. Lovaina: Peeters, 67-140.
- Fitzenreiter, M. (2009). “On the yonder side of bread and beer: the conceptualization of animal based food in funerary chapels of the Old Kingdom”. En: Riemer, H., Pöllath, N., Herb, M., Förster, F. (eds.), *Desert animals in the eastern Sahara: status, economic significance, and cultural reflection in antiquity*. Colonia: Heinrich -Barth Institut, 309-340.
- Forshaw, R. (2013). *The Role of the Lector (Xry-Hbt) in Ancient Egyptian Society*. Tesis doctoral. Universidad de Manchester.
- Franke, D. (2003). “The Middle Kingdom Offering Formulas: A Challenge”, *Journal of Egyptian Archaeology* 89, 39-57.
- Friedman, F. (1985). “On the Meaning of Some Anthropoid *Busts* from *Deir el-Medina*”, *Journal of Egyptian Archaeology* 71, 82-97.
- Gardiner, A. H. (1915). “The tomb of Amenemhat”. En: de Garis Davies, N., Gardiner, A. H. (eds.), *The tomb of Amenemhet (No. 82)*. The Theban Tomb series, Tomo 1. Londres: Egypt Exploration Fund, 1-9.
- Gardiner, A. H. (1988). *Egyptian Grammar* (1<sup>ra</sup> ed. 1927). Oxford: Griffith Institute.

- Hannig, R. (2006). *Ägyptisches Wörterbuch II, 1 y 2. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Hartwig, M. (2004). *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Monumenta Aegyptiaca X. Brussels: Fondation égyptologique reine Elisabeth; Turnhout, Belgium: Brepols.
- Hays, H. (2004). "Transformation of Context: the Field of Rushes in Old and Middle Kingdom Mortuary Literature". En: Bickel, S., Mathieu, B. (eds.), *D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages*" IFAO, 24–26 septembre 2001. Cairo: IFAO.
- Hays, H. (2005). "hA snD 'Oh, be fearful!'", *Göttinger Miszellen* 204, 51-56.
- Hays, H. (2009). "Between identity and agency in ancient Egyptian ritual". En: Nyord, R., Kyolby, A. (eds.), *Being in Ancient Egypt: Thoughts on Agency, Materiality and Cognition*. Oxford: Archaeopress, 15-30.
- Hays, H. (2010). "Funerary Rituals (Pharaonic Period)". En: Dieleman, J., Wendrich, W. (eds.), *UCLA. Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 1-14.
- Hays, H. (2011). "The Death of the Democratisation of the Afterlife". En: Strudwick, N., Strudwick, H. (eds), *Old Kingdom, New Perspectives: Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*. Oxford: Oxbow Books, 115-130.
- Hays, H. (2012). *The Organization of the Pyramid Texts (2 vols.)*. Leiden: Brill.
- Ikram, S. (1995). *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt*. Lovaina: Peeters.
- Ilin-Tomich, A. (2011). "Changes in the Htp-dj-nsw Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 138, 20-34.
- Junker, H. (1940). *Gîza IV. Die Mastaba des K3jm'nh (Kai-em-anch)*. Viena, Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Köhler, Ch. (2003). "The New Excavations in the Early Dynastic Necropolis at Helwan", *Archéo-Nil* 13, 17-28.
- Köhler, Ch., Jones, J. (2009). *Helwan II, the Early Dynastic and Old Kingdom funerary relief slabs*. Rahden/Westf: Marie Leidorf.

- Lange, H. L., Schäfer, H. (1908). *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 20400-20780. Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs, II*. Berlín: Reichsdruckerei.
- Lapp, G. (1986). *Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Mariette, A. (1880). *Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*. París: L'imprimerie nationale.
- Meeks, D., Favard-Meeks, Ch. (1996). *Daily Life of the Egyptian Gods*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Morales, A. (2015). “El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado”, *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 20, 137-164.
- Newberry, P. E. (1893). *Beni Hasan, II*. Londres: Kegan Paul.
- Newberry, P. E. (1928). “The Pig and the Cult-Animal of Set”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 14, 3/4, 211-225.
- Ogdón, J. R. (2007). “La presentación de documentos en las mastabas del Reino Antiguo”, *Amigos de la Egiptología*. <https://egiptologia.com/la-presentacion-documentos-las-mastabas-del-reino-antiguo/>
- O’Neil, B. (2015). *Setting the Scene: The deceased and regenerative cult within offering table imagery of the Egyptian Old to Middle Kingdoms (c.2686 – c.1650 BC)*. Oxford: Archaeopress.
- Pflüger, K. (1947). “The private funerary stelae of the Middle Kingdom and their importance for the study of ancient Egyptian history”, *Journal of the American Oriental Society* 67 (2), 127-135.
- Robins, G. (2016). “Meals for the Dead: the image of the deceased seated before a table of offerings”. En: Draycott, C. M. et al. (ed.), *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the ‘Funerary Banquet’ in Ancient Art, Burial and Belief*, *Colloquia Antiqua*. Lovaina: Peeters Press, 112-127.
- Satzinger, H. (1997). “Beobachtungen zur Opferformel”, *Theorie und Praxis. Lingua Aegyptia* 5, 177-188.
- Schwechler, C. (2020). *Les Noms Des Pains En Egypte Ancienne: Etude Lexicologique*. Hamburgo: Helmut Buske.
- Simpson, W. K. (1974). *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*. New Heaven: Peabody Museum of Natural History of Yale University.

- Smith, M. (2017). *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, M. (2009). "Democratization of the Afterlife". En: Dieleman, J., Wendrich, W. (eds.), Los Angeles: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1-16.
- Strandberg, A. (2009). *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and Meaning*. Studies in Egyptology 6. Uppsala: Uppsala University.
- Vandier, J. (1964). *Manuel d'archéologie égyptienne, IV, Bas-reliefs et peintures, Scènes de la vie quotidienne*. París: Picard.
- Wb. Erman, A., Grapow, H. (1971). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Vols. I-V. Berlín: Akademie-Verlag.
- Willems, H. O. (1991). "Food for the Dead: Remarks on the Structure of the Offering Formula". En: van Soldt, W. H. (ed.), *Pap uit lemen potten. Papers in memoriam of Mia Pollock*. Leiden: Publicationes Universitatis Lugdunensis Pollockianae, 98-108.
- Zingarelli, A.P. et al. (2017). "The first known Egyptian physician/dentist in the Museum of La Plata". *Vesalius. Journal of the International Society for the History of Medicine* 23, 66 -78.
- Zingarelli, A.P. et al. (2020). *Argentine Mission Final Report. Amenmose Project. Theban Tomb 318. Sheikh Abd el-Qurna, Luxor, Egypt. 1st Season, January 20<sup>th</sup>-February 20<sup>th</sup>*. Presentado ante las autoridades del Ministerio de Turismo y Antigüedades (Ministry of Tourism and Antiquities, Luxor Antiquities, Qurna Inspectorate, República árabe de Egipto).

# MITOS Y PRÁCTICAS RITUALES DE NACIMIENTO EN EL EGIPTO FARAÓNICO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE LOS DOS ÚLTIMOS RELATOS DEL PAPIRO WESTCAR

Leila Salem

## *Introducción*

Manuel Mújica Lainez, escritor argentino, publica en 1982 su última novela *El Escarabajo*. En ella, su protagonista, un escarabajo de lapislázuli, narra sus aventuras y desventuras por más de 3000 años de Historia, desde la época de Ramsés II hasta nuestros días. En el antiguo Egipto, el escarabajo había sido creado como talismán para la reina Nefertiti, su primera dueña. En la intimidad de la habitación real, el escarabajo azul cuenta que ella lo utilizaba como objeto protector durante sus partos:

(...) Justificase, como fruto de esas actividades, que la Reina diese a luz varios vástagos. Periódicamente, ante la inminencia del suceso, me mandó a abrochar su muñeca, pues insistía en que yo era su talismán. Y en los natalicios principescos, oí a las parteras susurrar las fórmulas mágicas que auxiliarían al recién nacido venido, si abría los ojos en el mes de Paophi o en el mes de Athyr, y comprobé la entrada, invisible para los demás, de las diosas especiales que vigilan los nacimientos: las siete mimosas de Hathors de cuerpo femenino, orejas de ternera y cuernos pintados, la diosa de la Lactancia, la de la Cuna y Heket, la de la cabeza de rana, símbolo de la vida y del renacer (...) (Lainez 1983: 25).

En la habitación de la reina, el escarabajo escucha las fórmulas secretas y mágicas que acompañaban el nacimiento y conoce, también, a los dioses que protegían a la madre durante el parto y al niño en su crecimiento. Lainez, con una gran capacidad narrativa y una excelente interpretación de la Historia de la Humanidad, realiza una reconstrucción literaria que permite acercarnos a los símbolos mágicos, las palabras sagradas y el uso de elementos de protección que

fueron parte de los rituales de nacimiento en el antiguo Egipto. La alusión a su obra literaria permite poner en correlación a la literatura como herramienta para el análisis histórico. En ese sentido, la propuesta de este trabajo parte del estudio de un texto literario del antiguo Egipto: los dos últimos relatos del papiro Westcar (papiro Berlín 3033)<sup>1</sup>. A partir de ellos, se realiza una introducción a símbolos, textos, representaciones y evidencias que nos permitan construir y reconstruir los mitos y ritos en relación a la concepción, el momento del parto y los rituales en el Egipto faraónico.

En primer lugar, se propone un breve recorrido por algunas problemáticas para pensar el mito y la literatura en el antiguo Egipto, específicamente en relación a los textos clásicos del Reino Medio. En un siguiente apartado, se presentan de modo sucinto las características formales y el contenido de los relatos del papiro Westcar, para dar paso a un tercer apartado en el cual analizamos específicamente los problemas en torno al parto y el nacimiento en las dos últimas historias de *Keops y los Magos*.

### 1. Mito y literatura en el antiguo Egipto

La literatura es un tema ampliamente estudiado por la Egiptología, especialmente a partir de la década de 1990. Investigadores como John Baines, Antonio Loprieno o Richard Parkinson han sido pioneros en conceptualizar a este tipo de escritos como textos literarios<sup>2</sup>. Por ejemplo, Antonio Loprieno (1996: 42 y ss.) plantea que son tres las características que un texto escrito en el antiguo Egipto debe tener para ser literario, al considerar los elementos hermenéuticos que comúnmente son empleados por la teoría literaria moderna (Araújo 2000: 39).

La primera característica, la recepción, implica que en toda obra literaria deben estar presentes los actores que interactúan en ella: la obra, quien escribe la obra y, por otro, el lector-receptor de la misma. La ficcionalización, en segundo lugar, da cuenta de la base imaginativa e inventiva de los relatos. Esto no significa

---

<sup>1</sup> Algunas traducciones y transliteraciones de este relato pueden encontrarse en: Erman (1889; 1890); Lichtheim (1973: 215-222); Simpson (1973: 15-30); Serrano Delgado (1993: 67-70); Parkinson (1998: 102-127); Lefebvre (2003: 91-108); Quirke (2004: 77-89); Lepper (2008); y López (2005: 87-104).

<sup>2</sup> Al respecto algunas obras de consulta: Parkinson (1991; 2002 y 2009); Loprieno (1996); Moers (1999); Araújo (2000); Quirke (2004); Enmarch & Lepper (2013).

que los textos literarios no tengan ningún tipo de anclaje histórico. El contexto de producción es fundamental para comprender los textos literarios (Galán 1998: 12). Este es el caso para los textos clásicos del Reino Medio egipcio, como los relatos del papiro Westcar, que son producto de un contexto peculiar: el Reino Medio. En ellos la función política que George Posener (1956) dejó tempranamente en evidencia, se esclarece en la idea de Jan Assmann (2008: 136-137) de que la dinastía XII pretende sostener en el recuerdo el caos del Primer Periodo Intermedio para legitimarse en el poder. Además, hay que tener en cuenta la mención de lugares o personajes históricos, por ejemplo en los relatos de papiro Westcar la mención de Keops o Nebka. Estas menciones no deben comprenderse como históricas (Goedicke 1993: 24), en tanto lo que se narra no es una crónica y, siguiendo la propuesta de Loprieno, no tienen pretensión de veracidad. Sino, puede ser comprendido como un recurso literario, utilizado por el escriba para hablar de alguien en la apariencia de una figura reconocida y que se relaciona con el contexto de producción del relato.

La última característica planteada por Antonio Loprieno es la intertextualidad. Este concepto –recuperado de Julia Kristeva (1997)– implica que un texto forma parte de un “universo de textos” con los cuales se relaciona e interactúa, lo que significa que éste nunca es verdaderamente una creación del autor. Los textos se relacionan con otros textos y con un contexto. En este sentido, John Baines (1996: 361-377) plantea que en los textos literarios del Egipto faraónico el mito se presenta en dos niveles. El primero, el estatus del símbolo, es decir la mención de una deidad o una metáfora alusiva al mito. En segundo lugar, el estatus narrativo, el mito se inserta como estructura narrativa en el relato literario.

Por lo tanto, los relatos literarios del antiguo Egipto nos permiten pensar una funcionalidad amplia que se relacionan y alimentan mutuamente, ya sea como una literatura política –que busca legitimar el presente histórico en el que los textos se escriben, la dinastía XII–, o como una literatura mítica, pues el mito se inserta intertextualmente en la estructura narrativa de los relatos, y también en la diversidad de metáforas y símbolos que se representan literariamente.

## 2. *Los relatos del papiro Westcar: nacimiento divino de tres futuros reyes*

El papiro Westcar, que se encuentra hoy en el Neues Museum de Berlín (Alemania), fue adquirido por la institución en 1886 como parte de la herencia Karl Lepsius (1880-1884)<sup>3</sup>. El egiptólogo alemán lo obtuvo de la mano de la familia Westcar, su primera propietaria, entre los años 1838-1839, es por ella el nombre con el que lo conocemos en la actualidad<sup>4</sup>. La escritura sobre el manuscrito se data durante el Segundo Periodo Intermedio, durante la dinastía XVII (ca. 1540 a.C.). Sin embargo, sus formas gramaticales y los temas que se tratan permiten datar una producción original de los relatos para algún momento del Reino Medio, seguramente en la dinastía XIII (ca. 1800-1650 a.C.). El texto está escrito en hierático, tipo de escritura cursiva del jeroglífico, característica de relatos ficcionales. En total, en la actualidad, el papiro mide 1,69 metros de largo por 0,335 metros de alto, con doce hojas sin numerar, nueve del recto y tres del verso, con veinticinco a veintisiete líneas cada una<sup>5</sup>.

En el papiro Westcar se encuentran cinco relatos literarios unidos, todas historias maravillosas y relatos de magos y sus actos mágicos, otorgándole un sentido de unidad narrativa a todo el papiro (Salem 2013:17-20; 2017a: 157-164). Los cinco relatos que hoy en día se preservan en el papiro formaron parte de la tradición escrita inaugurada por la dinastía XII<sup>6</sup>, la de los textos ficcionales, que pueden ser entendidos como textos culturales (Parkinson 1991 y Loprieno 1996). Esto último, justamente, es lo que va a ocurrir en los dos últimos relatos que se preservan en el papiro Westcar: el cuarto relato y el relato anexo al cuarto relato (Salem 2017a: 160-162).

En el cuarto relato del papiro Westcar el hijo del rey Keops, Hordedef, le cuenta a su padre de la existencia en su propio tiempo de un hombre con poderes

---

<sup>3</sup> Al respecto véase Bierbrier (2012: 324-326)

<sup>4</sup> Henry Westcar (1798-1868, véase 2012: 573-574), viajero y coleccionista británico, no específica en sus manuscritos dónde obtuvo el papiro que lleva su nombre. A su muerte, Mary Westcar (1781-1884) quizá le entrega a Richard Lepsius el papiro. Al respecto véase Bierbrier (2012: 574).

<sup>5</sup> El papiro fue traducido por primera vez por Erman (1889 y 1890). Solo algunas obras de referencias con traducción de los relatos y comentarios. Véase Lichtheim (1975: 215-216), Simpson (2003: 15), Lefebvre (2003: 94-108) y Salem (2013).

<sup>6</sup> Una propuesta es que cada relato corresponde a una narración contada por uno de los hijos del rey Keops, nueve deberían ser los relatos que el papiro contuvo originariamente, ya que nueve son la cantidad de hijos que tuvo el faraón (Brunner-Traut 2000: 304).

mágicos. Djedi, el mago, es llevado a la corte real donde Keops lo pone a prueba. Djedi vaticina el futuro: “nacerán en Egipto tres niños hijos del dios Ra y una mujer del común llamada Reddjedet y que cada uno de ellos serán reyes en Egipto”. Los niños nacerán en la residencia el día 15 de la estación peret, cuando los bancos de arena impiden la navegación<sup>7</sup>. A Keops le disgusta la noticia, pues ve interrumpida su dinastía. Djedi le asegura que el reinado de los trillizos será luego del reinado de su nieto.

El quinto relato se escenifica en la casa de Reddjedet. Ella estaba atravesando por fuertes dolores en el parto de los tres niños, es por ello que el padre Ra envía a los dioses Isis, Neftis, Hequet, Meshkenet y Khnum a que la ayuden en el parto. Ellas toman aspecto de bailarinas y él de maletero y llegan a la casa de la mujer y quien los recibe es su esposo Rauser, un sacerdote del templo de Ra en Heliópolis. Lo que sigue, es la única narración de un parto que se conoce para el Egipto faraónico. El texto narra cómo son dados a luz por Reddjedet cada uno de los tres niños. Este texto, es la única narración literaria que se conoce de un parto para el Egipto faraónico.

Algunos elementos del relato nos parece importante tener en cuenta. En primer lugar, el anuncio de Djedi del futuro nacimiento de los trillizos reconstruye el origen de una familia divina y real. El Padre, el dios Ra; la Madre, Reddjedet, los hijos: Userkaf, Sahura y Neferikara. Estos tres últimos pueden ser identificados con los tres primeros reyes de la dinastía V (Salem 2010). Esto no quiere decir que históricamente existiese una relación filial entre ellos y que aquello que los relatos narran sea una historia verídica del origen de los soberanos de la dinastía V.

### 3. *El nacimiento divino: mito y literatura*

En el Reino Nuevo, en el templo funerario de Deir el-Baharai de la reina Hatshepsut, encontramos las escenas del nacimiento divino en el registro inferior de las paredes sur, oeste y norte en la sección norte de la segunda terraza de su templo funerario<sup>8</sup>. Para el caso de Amenofis III, el mito se representa en el templo

---

<sup>7</sup> En relación al uso de la metáfora de los bancos de arena, véase Salem (2017b).

<sup>8</sup> La secuencia se desarrolla de sur a norte y se lee de izquierda a derecha contiene un total de quince escenas divididas cada una en registros. Las escenas con traducción de los textos se

de Luxor en una sala sin techo con tres columnas en forma de flor de loto llamada “sala de nacimiento”, ubicada en el lado este del templo hacia el extremo sur<sup>9</sup>. También, para Ramsés II se han encontrado dos bloques de piedra provenientes del Ramesseum, el templo funerario de Ramsés III.

En el ciclo mítico del nacimiento divino del rey representado en los templos del Reino Nuevo, se cuenta cómo el faraón en cuestión es hijo de un dios (Amón-Ra) y de una reina, y que es esta relación filial con el dios lo que legitima su acceso al trono. Es decir, que reafirma la posición del rey como hijo del dios. Si bien existen algunas diferencias en argumentativas, son las similitudes estructurales con el mito del nacimiento de divino del rey del Reino Nuevo, lo que nos permite afirmar que los relatos del papiro Westcar pueden considerarse el primer relato narrado de este mito. Los dos últimos relatos del papiro Westcar narran literariamente el nacimiento divino de tres futuros reyes, es decir, que el cuarto relato y su anexo son el relato mítico literario del origen divino de la dinastía V (Salem 2013).

La singularidad de los relatos de papiro Westcar es que estos recuerdan literariamente los orígenes de la dinastía V. El anuncio de Djedi es un pasado para el autor de la obra, por lo que se expresa, a través del texto literario, la memoria cultural y se recupera la experiencia pasada y presente. La memoria cultural, que es una memoria a futuro, en los relatos del papiro Westcar se legitima la realeza, siguiendo los parámetros simbólicos y cosmogónicos de los mitos de la creación, al reafirmar su origen divino, como hija del dios (Salem 2013; 2017a).

#### 4. *Mito y prácticas rituales en torno al nacimiento*

En el relato anexo al cuarto relato del papiro Westcar encontramos, entonces, la única narración literaria de un parto. Puede leerse:

---

encuentran en Naville (1896: 12-18; plts. XLVI-LV), Weindler (1915, plts. 3-12), Breasted (1906, secc. 187-212), Brunner (1964), Serrano Delgado (1993: 141-145).

<sup>9</sup> Su lectura se inicia en el margen inferior derecho hacia la izquierda, llegando hasta el final de la pared. Continúa en el margen del medio con una lectura de izquierda a derecha y luego pasa a leerse la fila superior también en el mismo sentido. Las escenas y los textos fueron publicados por Gayet (1894, plts. LXII-LXXII; LXVIII-LXVIII y figs. 192-205), Daressy (1898: 68-71), Colin Campbell (1912: 18-48), Brunner (1964, plts. 1-15), Gaballa (1976: 53-60) analiza comparativamente las teogamias del Reino Nuevo.

Uno de aquellos días sucedió que Reddjedet estaba sufriendo y su parto era doloroso. Entonces la majestad de Ra, señor de Sakhebu dijo a Isis, Neftis, Meskhenet, Heket y Khunum: “Por favor vayan y asistan a Reddjedet en el parto de los tres niños que están en su vientre y que cumplirán este cargo poderoso en este país entero (...)”. Entonces Isis se colocó delante de ella, Neftis detrás de ella y Heket apresuró su nacimiento. En ese momento Isis dijo: “No seas poderoso en su útero por este tu nombre Useref: ‘más poderoso que él’”. Este niño se deslizó sobre sus brazos como un niño de un codo, sus huesos eran fuertes, sus miembros de verdadero lapislázuli. Entonces ellos lo lavaron, después de haber cortado su cordón umbilical, y fue colocado sobre una pila de ladrillos (*dbt*). Entonces Meskhenet se le presentó y dijo: “Un rey que ejercerá la realeza en este país entero” mientras Khunum otorgaba salud a su cuerpo.

El relato da cuenta de la participación de divinidades femeninas y masculinas, de palabras mágicas y de objetos que son parte de la performance del parto. Lo que analizamos a continuación son los vínculos y diálogos intertextuales entre el mito y la literatura que permiten repensar y reconstruir prácticas rituales y agentes en torno al nacimiento.

#### 4.1 La concepción

En los relatos del papiro Westcar se omiten los detalles de la concepción de los tres niños. El anuncio del nacimiento por parte de Djedi, se pronuncia ante una concepción ya consumada. La información que se transmite es sobre quién es la madre y quién es el padre de los trillizos, para reforzar la idea de su ascendencia divina, al ser hijos de Ra. Mientras que en el ciclo mítico del Reino Nuevo si se representa. La concepción nunca es omitida en ninguno de los ciclos míticos en los cuales se describe el nacimiento divino. Por ejemplo, y de modo representativo, en la escena IV de la concepción divina del Amenofis III (Gayet 1894, figs. 192) transcurre en los cielos, simbolizado por el disco solar que da marco a la escena en el registro superior. En ella, se observa a la reina Mutemuia recibiendo del dios Amón-Ra un *anj* entre su nariz y boca. Es decir, el dios le está dando la vida, al mismo tiempo que entrelaza sus manos con las de la reina. Ambos están sentados en un taburete alto sostenido por Neith y Selket, con sus

pies descalzos que no tocan el suelo. Las dos diosas se encuentran sentadas, descalzas, en un banco que en sus dos extremos forman un león.

Este tipo de narraciones míticas, en un punto, no dejan de ser relatos rígidos, idealizados y de representación mítica de la concepción y el nacimiento. En la escena número IV, la concepción se materializa en el aliento de vida que la reina recibe del dios y en el entrelazamiento de las manos. Es decir, se aleja a lo que se esperaría de una representación ‘más verídica’ de una relación sexual. Pues, esta es una imagen mítica del encuentro entre el dios y la reina dentro de los cánones míticos. El encuentro se expresa literariamente en la metáfora la “conoció íntimamente” o con “conocimiento de hombre”. Por ejemplo, en el texto de la dinastía XIX conocido como *Verdad y Mentira* (papiro Chester Beatty II)<sup>10</sup> puede leerse: “El durmió con ella aquella noche y la conoció con conocimiento de hombre. Ella concibió un hijo esa noche” (traducción Mayocchi y Zingarelli 2017: 251).

En la concepción del rey se aprecia uno de los principios mítico-religiosos más importantes. Según los egipcios, el rey para nacer tienen que engendrarse en una diosa-madre y era el dios en quien recaía la capacidad divina de lograrlo (Frankfort 1998: 190-191). Es decir, sin concepción no había nacimiento. Esta idea se comprende a partir de los principios de realidad mítica, la concepción era una necesidad de la vida (Manniche 1977: 329) y la concepción sólo podía producirse dentro de la existencia ya realizada por los dioses. Además, este principio también integraba a los individuos sin ascendencia divina, pues todos estaban inmersos en el ciclo de la naturaleza que aseguraba una continua de renovación (Hornung 1999: 149-159).

Ante este entendimiento del origen de la vida, no implicaba que los antiguos egipcios desconocieran los mecanismos biológicos de la concepción y cuáles eran los tiempos del embarazo. De hecho, sabían sobre los procesos que llevaban al embarazo, al señalar que era producido por la introducción del semen en el cuerpo de la mujer, ya sea la vagina, el ano, la boca o la oreja (Grapow 1954: 10; Manniche 1977: 329; Feucht 1995: 93; Spieser 2007). Por ejemplo, en el papiro Jumilhac<sup>11</sup>, hay una referencia en este sentido: “Y Ra le dijo a la Enéada: ‘En

---

<sup>10</sup> El papiro Chester Beatty II se conserva en el British Museum (EA 10682). El papiro fue encontrado en una tumba en Deir el-Medina por los trabajos dirigidos por Bernard Bruyère en el año 1928. Algunas obras de referencia en Gardiner (1935) y Pestman (1982).

<sup>11</sup> El papiro Jumilhac es un texto escrito en hierático que se encuentra en el Museo del Louvre (réf. E. 17110). Una reproducción completa de sus textos e imágenes en Vandier (1961).

cuanto a su carne y piel, su madre los creó con su leche; en cuanto a sus huesos, existieron gracias a la semilla de su padre” (E 17.110:124, traducción tomada de Vandier 1961).

Si bien el papiro Jumilhac se data para el período ptolemaico tardío o, quizá, para el período romano temprano, puede considerarse que su contenido es un continuo con la tradición faraónica. En este sentido, para el Reino Nuevo en la escena X del ciclo mítico del nacimiento divino cuando el niño –Amenofis III– es presentado por Hathor ante su padre Amón-Ra, puede leerse: “Palabras de Amón, señor sobre el trono de las Dos Tierras. ‘Viene, viene en paz, hijo de Ra, de sus (mis) entrañas, Ra-maat-neb, le da vida’”. En el ciclo mítico, es la primera vez que se asocia textualmente a Amón-Ra con el dios Ra como el padre del recién nacido, quien es el padre de los trillizos en el papiro Westcar. Además, que son llamados como “hijo de su cuerpo” (Colin Campbell 1912: 36), que nos recuerda a las palabras pronunciadas por Ra en el relato anexo. La expresión “nacido de su cuerpo” se utilizó especialmente como epíteto de cada una de las jóvenes princesas de la familia real, significa que ellas han heredado de sus padres una naturaleza que las coloca en el rango real y divino (Spieser 2007: 24).

#### *4.2 El embarazo*

En el templo de Deir el-Bahari se aprecia la representación de la reina madre Ahmose embarazada momentos previos al parto, acompañada por los dioses Khnum y Hehuet a la sala de nacimiento. La finura de la representación de la reina embarazada es única (Gaballa 1976: 55). En algunas fuentes literarias y no literarias, se hace mención al embarazo de la mujer, la duración de la gestación y los cuidados a considerar. Un ejemplo lo encontramos en los papiros provenientes de Lahun, encontrados por Flinders Petrie en 1889, y que se datan para finales de la dinastía XII. Entre ellos, del papiro ginecológico más antiguo del cual se tiene conocimiento, pueden leerse algunas prescripciones médicas para las mujeres relacionadas con el control de la natalidad, cómo determinar la fertilidad femenina, métodos para diagnosticar el embarazo e, incluso, conocer el sexo del feto:

Pondrás trigo y cebada en sacos de tela. La mujer le pasará el agua todos los días. Si ambos brotan, ella lo soportará. Si el trigo brota, ella tendrá un niño. Si

la cebada brota, ella tendrá una niña. Si ninguno de los brotes, ella no tendrá hijos. (Traducción tomada de Janssen y Janssen 1990: 2)

Mientras que los textos literarios ponen el acento en el tiempo de duración del embarazo. En el cuarto relato del papiro Westcar puede leerse: “Djedi dijo: “Ella es la esposa de un sacerdote web de Ra, señor de Sakhebu, embarazada de tres hijos de Ra, señor de Sakhebu” (...). Su majestad dijo: “¿Cuándo dará a luz Reddjedet?”. “Ella estará dando a luz el día 15 del primer mes del invierno””. Es decir, que más allá de las nociones simbólicas que hay en la fecha de nacimiento de los trillizos, Djedi es consciente de que un lapso que debe ocurrir de Reddjedet embarazada. La idea que para los antiguos egipcios el embarazo era un tiempo que transcurría entre la concepción y el parto, queda también en evidencia en otros relatos literarios. En dos textos literarios del Reino Nuevo hay referencias en este sentido. En el texto conocido como *Príncipe Predestinado* se lee al comienzo: “Cuando estaba durmiendo con su mujer esa noche [...] se quedó embarazada. Ella completó los meses de gestación y, entonces, nació un hijo varón” (traducción tomada de Galán 1998: 153)<sup>12</sup>. En este mismo sentido, en *Verdad y Mentira*: “Muchos días después de esto, ella dio a luz a un niño (...)” (Chester Beatty II/EA 10682, traducción tomada de Zingarelli y Mayocchi 2017: 251).

#### 4.3 El nacimiento

El nacimiento se encontraba en el centro de las nociones cósmicas de los antiguos egipcios (Wegner 2005:480). Luego de la muerte, la concepción y el nacimiento eran la metáfora más importantes para explicar la resurrección del individuo en el Más Allá (Roth y Roehrig 2002:127). En los relatos del papiro Westcar, el parto de Reddjedet corresponde al relato anexo al cuarto. La narración, como vimos al comienzo de este apartado, se detiene en el nacimiento de cada uno de los niños. La posición de las diosas que asisten a Reddjedet o las palabras que se pronuncian en cada nacimiento, se aproxima al relato del nacimiento divino del

---

<sup>12</sup> El relato *Príncipe Predestinado* se encuentra en una copia única escritora en hierático junto con otros textos que están en el Papiro Harris 500 (BM 10060). El manuscrito está datado en la primera mitad de la dinastía XIX, entre los reinados de Seti I y Ramsés II. Su versión facsimilar y hierática fueron publicadas por Budge (1923) y Möller (1927). Una traducción en español con comentarios en Galán (1998: 129-177).

rey en los templos del Reino Nuevo. En él, el nacimiento es la parte central del mito, de hecho la representación del parto se ubica en el centro de todas las escenas que reconstruyen su narrativa.

El papiro Westcar proporciona una información clave para comprender el contexto en el cual el parto se produciría. En el relato anexo se lee: “Éstas entraron ante Reddjetet y se encerraron en la habitación junto con ella” (pWestcar 10.7-8). En este sentido, se ha propuesto que el parto tenía lugar en una estructura construida especialmente para la ocasión, quizá levantada sobre techo de la casa o en el jardín (Janssen y Janssen 1990: 7; Robins 1996: 89). Es decir, que la mujer daba a luz en una habitación apartada de la casa o encerrada en una sala especial para el parto. Estas habitaciones también fueron comprendidas por los investigadores como espacios o lugares de confinamiento para la mujer durante su pos parto (Janssen y Janssen 1990: 7), periodo en el que las mujeres y los niños vivían hasta que se reintegraban a la comunidad luego de un rito de purificación.

Algunas evidencias arqueológicas que datan entre finales de la dinastía XVIII y principios de la dinastía XIX, han sido interpretadas en este sentido. Una de ellas es la casa numerada como 10 en la aldea de los trabajadores de la ciudad fundada por el rey Akhenaton, El-Amarna<sup>13</sup>. Barry Kemp (1979) reconstruye una escena de la pared oeste con rastros que continúan en el muro norte, en donde se determina la presencia de mujeres y niños aparentemente desnudos y quizá danzando y ejecutando instrumentos musicales. Una segunda evidencia, como lo señala Kemp (1979: 51-53), es el ostracón BM 8506 encontrado en la ciudad de los trabajadores en Deir el-Medina en Tebas occidental<sup>14</sup>. En el ostracón se observa a una mujer, con el cabello recogido con un lazo o vincha, sentada sobre un asiento con un almohadón y sosteniendo a un niño entre sus brazos mientras le da el pecho. La mujer lleva un vestido con transparencias y sandalias, detrás de ella se observa un ambiente natural, quizá de hojas de parra. En lo que pareciera ser un segundo registro, un hombre — quizá un servidor— sostiene un

---

<sup>13</sup> La aldea de trabajadores en El-Amarna fue excavada entre los años 1921-1922 por la Egypt Exploration Society, resultados que fueron publicados por Peet y Woolley (1923). Las escenas que aquí analizamos no se incluyeron en el reporte, Kemp (1979) encuentra las fotografías y las publica más de 50 años después.

<sup>14</sup> Se encuentra hoy en día en el British Museum y no hay acuerdo sobre una datación precisa, se considera una temporalidad amplia entre las dinastías XIX y XX, con claro estilo de producción artística con influencia amarniana. Bruyère (1923) lo publica por primera vez con comentarios y análisis comparativos.

espejo. De estas representaciones, se consideran que están producidas para y en un contexto doméstico. En ellas pareciera no existir ningún tipo de presión canónica al momento de elegir la decoración de las paredes de sus casas (Kemp 1975: 50-51). En este sentido, Robins (1996) sugirió que la elección del mobiliario –como el respaldo de las sillas o los de las camas– se encuentran motivos similares, donde la mujer y los niños son representados<sup>15</sup>.

Brunner-Traut (1955) interpretó que estas escenas dan cuenta de la existencia de una “habitación de maternidad” —*Wochenlaube*—, un espacio para la conmemoración del nacimiento y el cuidado de la mujer en el pos-parto y del niño recién nacido. Otros autores han sostenido la idea a partir de las escenas mencionadas, con un ambiente natural común, lo que quizá da cuenta de estructuras construidas especialmente para la ocasión, levantadas sobre techo de la casa o en el jardín (Janssen y Janssen 1990: 7; Robins 1996: 89). Sin embargo, más allá de las representaciones, no se han encontrado todavía evidencias arquitectónicas.

En el papiro Westcar se encuentra la única alusión conocida a un periodo de purificación que la mujer debía pasar luego del parto para reincorporarse socialmente. El texto dice: “Entonces Redjedet se purificó luego de los 14 días de purificación” (pWestcar 11.19-20). Una idea es que las habitaciones de maternidad tuvieron también este uso. Es decir, un espacio doméstico en el cual la mujer y su hijo se encontraban durante el periodo de puerperio de la madre. Quizá, en este momento, se realizaran ritos de purificación, sin embargo no hay datos que acompañen esta idea.

#### *4.4 Madres divinas y el uso de ladrillos mágicos*

Las escenas en contexto doméstico a las que hacíamos referencia, tienen una misma idea religiosa para pensar las habitaciones como un espacio sagrado. El carácter sacro se explica, por una lado, por los rituales que se realizarían alrededor del parto y el cuidado de la mujer y el recién nacido, pues uno de los momentos más críticos de la vida. Además, porque los dioses cumplían una función fundamental en esta instancia. La parturienta adquiere un rol divino,

---

<sup>15</sup> Tanto Bruyère (1923) como Kemp (1979) que han trabajado con estas evidencias, plantean relaciones con otras estelas o escenas con mujeres danzando o mujeres dando de amamantar, por ejemplo la estela de Penamón (E 3437) en el Museo del Louvre.

como diosa, ya sea como Isis, en tanto madre divida que sostiene al niño Horus en sus brazos<sup>16</sup>, o como Hathor, diosa madre, dadora de vida y protectora.

Las interpretaciones hathóricas en relación al mito y rito del nacimiento son múltiples. Una asociación se propone desde el ostracón BM 8506, pues la mujer lleva el tocado de la diosa Hathor, por ende ella es Hathor. Por otro lado, se encontró en el sur de Abidos, en un edificio residencial de la elite local, el único ladrillo de nacimiento que se conoce hasta el momento que se evidencia por fuera de un contexto mortuario.

En lo que Wegner propone como la cara superior del ladrillo, se enmarca una escena con dos estandartes de la diosa Hathor. Se representa a una mujer (de la cual desconocemos el nombre), sentada sobre un trono real, con un pequeño sostenido entre sus brazos, delante y detrás de ella dos diosas. Todas tienen la cabellera de color azul con largos vestidos blancos. Las representaciones sugieren una vinculación con las prácticas rituales y el imaginario construido alrededor del nacimiento durante el Reino Medio egipcio (Wegner 2005: 474). Se propone la transfiguración/encarnación de la madre como Hathor, derivado del simbolismo de su cabellera azul y el trono en el cual está sentada; además de las relaciones simbólicas de la iconografía de la rama del árbol, en relación a Hathor como “señora del sicomoro”, también asociado al renacimiento de Ra en el Horizonte (Wegner 2005: 456-459).

En este sentido, la identificación de la madre como la diosa Hathor da cuenta de la necesidad de su participación para que el nacimiento se produzca con éxito, idea que podemos pensar para las otras representaciones en contexto doméstico. De hecho, en el mito del nacimiento divino, las reinas ya están investidas de esa magia divina, pues ellas fueron elegidas por el dios para ser madres de sus hijos divinos. Lo mismo se sugiere para el uso de diversos amuletos de protección; algunos de estos objetos son los marfiles mágicos o ladrillos mágicos de los que haremos referencia más adelante.

Más allá de la posibilidad de análisis que nos permiten las representaciones de las madres y sus relaciones con las divinidades, señalamos el interés de comprender el objeto en sí mismo. En el relato del papiro Westcar, puede leerse que cada niño al nacer: “(...) fue colocado sobre una pila de ladrillos (*dbt*)”. El hallazgo de Wegner es la evidencia material de uno de estos ladrillos, de los cuáles sólo se tienen otras referencias textuales. En el Reino Antiguo, en la tumba

---

<sup>16</sup> En la estatuaria esta idea ha sido estudiada por Maruejol (1983).

de Waatetkhetor de la dinastía VI, hay una escena de danza, en donde puede leerse un texto que la acompaña, como si fuera la letra de música de los bailarines<sup>17</sup>. La transliteración del texto ha generado desacuerdos, por un lado *ii(i)fd* con el determinativo de cuatro ladrillos, traducido como “oh, cuatro” (Roth y Roehrig 2002: 131), mientras que otra propuesta ha sido *i fdw sîi stz3.t*. (Kanawati y Abder-Raziq 2008: 26)<sup>18</sup>. El significado, y nuestro punto de interés, está en el uso del determinativo de cuatro rectángulos, sugiriéndose que son cuatro ladrillos *dbt*, los utilizados para el nacimiento por ejemplo en el papiro Westcar. El número cuatro podría ser una referencia a los cuatro puntos cardinales, principalmente si ponemos en consideración la función que luego los ladrillos cumplirán dentro de las tumbas del Reino Nuevo y que la propia Meskhenet es la imagen de cuatro diosas (Roth y Roehrig 2002:137 y ss.), como veremos en el próximo punto.

El término *dbt*, que aparece en el papiro Westcar, sugiere un uso práctico para colocar a los niños recién nacidos, quizá para darle calor. Sin embargo, no hay evidencia que acompañe esta interpretación. El tamaño del ladrillo encontrado en Abidos es demasiado pequeño para pensar esta función. También, se sugiere apilar dos filas de ladrillo permitía a la parturienta arrodillarse sobre ellos y así lograr un distancia con el suelo para tomar al niño con sus manos durante el parto, interpretado a partir de paralelos basados en información etnográfica de algunas culturas actuales (Roth y Roehrig 2002: 129; Wegner 2009: 475). Además, los ladrillos formarían parte de un conjunto de elementos apotropaicos, como marfiles mágicos, cuchillos y colgantes, que eran parte de la práctica ritual (Wegner 2009: 447)

En el relato del papiro Westcar se hace referencia a que “Isis se colocó enfrente de ella y Neftis detrás de ella, (mientras que) Hequet aceleraba el parto”. La misma posición, la encontramos en las escenas del nacimiento mítico del rey. Por lo tanto, se está haciendo alusión al rol mítico de las diosas Isis y Neftis cumplen durante el nacimiento en el Más Acá y el renacimiento del difunto en el Más Allá. El lugar que cada una de las diosas posee, lo encontramos en otras representaciones y referencias recurrentes el mundo funerario. En relación a

---

<sup>17</sup> La escena representa una escena de baile, que está inscrita sobre la pared norte de la habitación III de la capilla de la tumba de Waatetkhetor en Saqqara, quien fue la mujer Mereruka. Una publicación reciente de la tumba en Kanawati y Abder-Raziq (2008, pl. 30)

<sup>18</sup> Al respecto, véase también Roth (1992: 41); y Kinney (2008: 257 y ss.).

nuestro tema, es sugerente lo que sucede en el Capítulo 151a del *Libro de los Muertos*. En él se determinaba cuál era el ideal de enterramiento, haciendo alusión a la posición del ataúd y la dirección según los puntos cardinales de elementos que debían acompañarlo para hacer efectivo un ritual, por ende el pasaje hacia la vida eterna<sup>19</sup>.

Las copias encontradas del capítulo 151a del *Libro de los Muertos* se datan desde el Reino Nuevo (el reinado de Tutmosis III) hasta época ptolemaica (el reinado de Nectanébo I), y se encuentra mayormente representado en las tumbas del Reino Nuevo, como lo es la de Sennefer (TT 96, dinastía XVIII). Una única copia encontrada en papiro estudiada por Isabelle Régen (2010) hace alusión a que en las viñetas se establece que en la cámara funeraria se debían colocar ladrillos mágicos en relación a los puntos cardinales: 1. pared norte, frente sur: un ladrillo con una figura momiforme, Isis por delante; 2. pared sur, frente norte: un ladrillo con una antorcha roja, Neftis por delante; 3. pared oeste, frente este: un ladrillo con un pilar Djed; 4. pared este, frente oeste con un ladrillo con una figura de Anubis. Por lo tanto, los cuatro ladrillos de enterramiento adquieren un significado paralelo al que pudieran tener los ladrillos de nacimiento. Es decir, que ante el sarcófago Isis y Neftis ocupan la misma posición que durante el parto.

Además, la disposición de las figuras y los ladrillos mágicos de enterramiento alrededor de la momia del difunto –como así también el análisis los enterramientos y el capítulo 151a del Libro de los Muertos– da cuenta que la viñeta representa la cámara funerario. Nuevamente, el encierro como espacio de nacimiento y renacimiento, por lo que permite asociarlo con la habitación que se realizaba especialmente a la mujer para parir, pues el sarcófago era el lugar donde el difunto lograba su renacimiento (Györy 2000: 119). Es decir, que en ambos extremos de la vida –el nacimiento y el renacimiento– se hace referencia a un espacio cerrado, ya sea la cámara funeraria o la habitación de nacimiento.

---

<sup>19</sup> Régen (2010) ha estudiado detalladamente cómo y por qué difiere la práctica ritual de enterramiento y lo que estipula para ellas el capítulo 151 del *Libro de los Muertos*. La interpretación de la autora, es que estas discordancias deben ser comprendidas más como innovaciones para mejorar y garantizar una mejor realización del ritual (teniendo en cuenta adaptaciones y relecturas según la época), que como un desconocimiento del mismo. Además, el rito establecido en los enterramientos aparece restringido a una pequeña esfera, la única copia del *Libro de los Muertos* 151 en papiro permite la difusión hacia una categoría social más amplia. Al respecto también véase Roth y Roehrig (2002: 132).

#### 4.5 Diosas, parteras y otros objetos mágicos

El rol asumido en el papiro Westcar por las diosas es el de acompañar y asistir a Reddjedet en el parto. Que sean Isis y Neftis, está haciendo alusión a sus funciones también en otros ámbitos, donde se conectan con la trascendencia de la vida, como veíamos en el capítulo 151a del Libro de los Muertos. Además, que el objeto de la práctica ritual sea un ladrillo, se vincula con un título que se registra únicamente para el Reino Antiguo, en la falsa puerta de una mastaba en Giza, de la dinastía V (Fischer 2000: 27-28). Ella lleva el título de Inat, que se escribe con el determinativo de una figura femenina sentada con los brazos extendidos sosteniendo lo que se interpreta como un ladrillo o varios ladrillos, que lo podemos asociar con los ya mencionados ladrillos de nacimiento. Quizá, para quiénes ayudaban a las mujeres durante el parto los ladrillos formaban parte de su ajuar, por lo que Isis y Neftis (en su rol de parteras) hacen uso de este objeto en el relato del papiro Westcar.

Los ladrillos mágicos no son los únicos elementos asociados a la protección de los nacimientos. El uso de varitas mágicas, bandas apotropaicas o marfiles mágicos para la protección de las mujeres embarazadas y los niños también son considerados un uso con esta función. Estos objetos, realizados con el marfil de diente de hipopótamo dejando su corte ver su forma curva, se encuentran representados una gran variedad de seres sobrenaturales y manifestaciones divinas (Pinch 1994: 40)<sup>20</sup>. Los marfiles daban el poder a las deidades de proteger al apartar del mal a quiénes la poseían. Se han fabricado varitas desde las primeras dinastías hasta el Segundo Periodo Intermedio, desapareciendo cuando los grandes templos del Estado se hicieron más accesibles a la gente común (Pinch 1994: 42). Por el significado de su uso, quizá estos objetos fueran empleados para establecer la autoridad del mago/partera sobre las criaturas representadas sobre ellas y así favorecer al parto y el cuidado de los niños.

---

<sup>20</sup> Por ejemplo, monstruos, grifos, pantera con cuello alargado, doble esfinge. Los textos son breves y suelen ser el nombre de la persona a quien se le da protección. En relación a estos objetos, véase Altenmüller (1965; 1983; 1986) y Roberson (2009).

#### 4.6 Bailarinas

El término *hnr* es el que se utiliza en el papiro Westcar para nombrar a las diosas Isis, Neftis, Meshkent y Hequet que llegan a la casa de Reddjedet, enviadas por el dios Ra, para ayudarla en su parto. La palabra *hnywt* suele traducirse como “bailarinas”, también puede significar tanto a un grupo de realizadoras de música, o comprendido como “restringir” o “confinar”, hasta incluso ser traducido como harén (Ward 1986: 69-72; Fischer 2000: 26; Zingarelli y Fantechi 2002).

De hecho, para el cuarto relato del papiro Westcar se ha comprendido la transformación de las diosas por *hnr*, en tanto que la divinidad no puede mostrarse como tal ante los humanos. Sin embargo, este cambio puede tener otros significados. Las escenas de danzas rituales del Reino Antiguo nuevamente nos permiten un contexto para la interpretación. Las escenas de baile como parte de ritos de presentación de ofrendas y actos relacionados con la procesión funeraria, con una tipografía de pasos de danzas individuales, en pareja y grupos que se realizan, las que han sido estudiadas por Lesley Kinney (2008).

Para las catalogadas como “danzas de parejas”, se estipulan diferentes pasos (*trf*), los cuales forman una secuencia de baile que ha sido asociada al nacimiento, por ejemplo en la tumba de la cual hacíamos referencia, la de Mereruka. Según lo planteado por Roth (1992), el significado que puede darse a este tipo de escenas se vincula con el grupo musical de las *Xnrt*, las mismas que están mencionadas en el papiro Westcar. En este sentido Borrego Gallardo (2017) advierte que en el tercer registro de la tumba, se indica que quien interviene o asiste en el parto lo hace en calidad de “alguien que sabe” o “como experto”. Esto significa, y lo que es más sugestivo en su interpretación, que estas escenas no solo pueden estar aludiendo a danzas rituales dadas en el contexto del nacimiento, e incluso los movimientos imiten los que la mujer realiza durante el parto, sino que estas *hnrt* son un conjunto de personas –mujeres- que tienen un conocimiento específico, secreto, restringido y limitado.

Por lo tanto, a modo de conclusión, el título de *in't* que está atestiguado para el Reino Antiguo, que utiliza los ladrillos como determinativo de sentido para la palabra, puede referir a este grupo de *hnrt* que bailan en las escenas, pues pareciera que poseen un conocimiento específico sobre el parto. Además, que el lugar que ellas ocupan, en analogía con las diosas Isis y Neftis, permiten darle una interpretación cósmica. Son las diosas-parteras que ocupan los mismos

espacios en el evento mítico y mágico que es el nacimiento. Las mujeres que llevaban la práctica este “oficio”, se asimilaban a las diosas para hacer exitosa su labor. Por lo tanto, comprendemos el rol fundamental de las bailarinas como parte de quienes realizaban el ritual y tenían el conocimiento sobre el parto.

En este sentido, en tanto diosas y parteras, las mujeres encargadas de ayudar en los partos tomaban todos los recaudos para que sea un nacimiento exitoso, como realizar un augurio a favor del niño. Esto último se esclarece en el juego de palabras que Isis pronuncia con cada uno de los nacimientos en el relato del papiro Westcar, conjugando para el nombre del futuro rey lo que le provoca en el útero de su madre al nacer: ““No seas poderoso (*wsr*) en su vientre” dice Isis a Reddjedet mientras acelera el nacimiento de Userkaf (*wsr-k*)”. No hay que pasar por algo, los peligros que había que superar en cada nacimiento, los cuales estaban vinculados a divinidades malignas. Los antiguos egipcios creían que el dios Seth podía actuar contra el niño que está en el vientre de su madre, y causar su muerte (Gyröry 2000: 106-107). Cuando el niño era bautizado con un nombre, uno de los recursos mágicos y cómo un buen deseo para su futuro, se expresó con el sonido y los nombres compuestos con ayuda de la palabra *snb* o *ʿnh*. Este juego de palabras que podía producirse en el nacimiento del niño en el Más Acá, espera tomar la misma efectividad en la esfera del Más Allá. Estos conjuros que realizan las bailarinas en el papiro Westcar, se trasladan a los ladrillos de nacimiento en el Reino Nuevo.

### *Reflexiones finales*

El recorrido por diferentes fuentes, tanto textuales, epigráficas como arqueológicas, que se encuentran desde el Reino Antiguo hasta la época del Reino Nuevo nos permite comprender algunos indicios de la realización de un ritual durante el primer nacimiento. Es decir, nos permite plantear una aproximación a diferentes momentos, objetos y personas que pudieron estar involucradas en los partos y prácticas rituales.

En primer lugar se plantea que el ritual de nacimiento – y propiamente el parto de la mujer– se realizaría en un espacio. Esto es una habitación construida o preparada especialmente para la ocasión, que tendría un significado simbólico trascendente. Lo cerrado, y con ello también queremos decir lo que es íntimo,

mantiene una relación con el útero materno, y éste con el sarcófago, espacio donde le difunto adquiere su pasaje a la vida eterna. Es decir, que en este espacio para el ritual, la madre y el niño por nacer se encuentran en una posición en la cual el nacimiento se simboliza míticamente con el renacimiento en el Más Allá. El momento del parto, la mujer se transfigura en una divinidad. Lograr esta transfiguración es la garantía del éxito del nacimiento, la mujer es Isis o es Hathor dando a luz a un niño, que es Horus. Este momento ritual estaría acompañado por cantos y danzas que lo celebran, al mismo tiempo que la palabra divina da protección a la parturienta y al niño, pues el riesgo de muerte siempre está presente.

Durante el nacimiento de su hijo la mujer estaría acompañada por parteras que son las encargadas tanto de officiar un ritual – en tanto que ellas también son bailarinas y cantantes–, al mismo tiempo que ellas conocen el uso del equipamiento necesario para el nacimiento, a juzgar por el determinativo de la palabra Inat. Este elemento estaría vinculado con los ladrillos mágicos de nacimiento que ya son incluidos en las representaciones rituales al menos a partir de la dinastía VI. Por lo que, quizá, estas mujeres Inat serían las encargadas de realizar conjuros mágicos para la protección de la madre y el niño recién nacido. Además que la participación de estas mujeres también adquiere una dimensión mítica y cósmica, al representar ellas mismas a las diosas Isis y Neftis.

## Bibliografía

- Altenmüller, H. (1965). *Die Apotropaia und die Gotter Mittelägyptens: Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*. München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Altenmüller, H. (1983). "Ein Zaubermesser aus Tübingen", *Die Welt des Orients* 14, 30-54.
- Altenmüller, H. (1986). "Ein Zaubermesser des Mittelren Reich", *SAK* 13, 1-27.
- Araújo, E. (2000). *Escrito para a Eternidade*. Brasilia: Imprensa Oficial do Estado.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod- Libros de la Araucaria.
- Baines, J. (1996). "Myth and literature". En: Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian literatura. History and Forms*. Leiden: Brill, 361-377.
- Bierbrier, M. (2012). *Who Was Who in Egyptology*. Londres: Egypt Exploration Society.
- Borrego Gallardo, F. L. (2017). "Danzas natales en las tumbas del Reino Antiguo", *ISIMU* 18, 35-60.
- Breasted, J. H. (1906). *Ancient records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, vol. I. Nueva York: Russell and Russell.
- Brunner, H. (1964). *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur überlieferung eines altägyptischen mythos*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Brunner Traut, E. (1955). "Die Wochenlaube", *MIO* 3, 11-30.
- Bruyère, M.B. (1923). "Un fragment de fresque de Deir el Médineh", *BIFAO* 22, 121- 133.
- Budge, E. A. W. (1923). *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*. Londres: Trustees.
- Colin Campbell, C. (1912). *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III. And Other Egyptian Studies*. Edimburgo: Oliver and Boyd.
- Daressy, M.G. (1898). *Notice explicative des ruines du Temple de Louxor*. El Cairo: Imprimerie Nationale.
- Enmarch, R., Lepper, V. (2013). *Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice*. Oxford: OUP/British Academy.

- Erman, A. (1889). *Die Sprache des Papyrus Westcar. Eine Vorarbeit zur Grammatik der Älteren Aegyptischen Sprache*. Gotinga: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Erman, A. (1890). *Die Märchen des Papyrus Westcar. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen*. Berlin: W. Spemann.
- Feucht, E. (1995). *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*. Campus, Frankfurt.
- Fischer, H. G. (2000). *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*. The Metropolitan Museum of Art.
- Frankfort, H. (1998). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Gaballa, G.A. (1976). *Narrative in Egyptian Art*. Mainz am Rhein: Von Zabern.
- Galán, J.M. (1998). *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Gardiner, A. (1935). *Hieratic papyri in the British Museum, third series. Chester Beatty gift*, vol. I. Londres: British Museum.
- Gayet, A. (1894). *Le temple de Louxor, Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des Offertoires, salle du Lever et sanctuaire de Maut*. París: E. Leroux.
- Goedicke, H. (1993). "Thoughts about Papyrus Westcar", *ZÄS* 120, 23-36.
- Grapow, H. (1954). *Grundriss der Medizin der alter Ägypter: Anatomie und Physiologie*. Westendorf: Akademie.
- Györy, H. (2000). "Providing Protection to a New-born on the day of Birth. Extra- and Intrauterine Complications and Abnormalities in Ancient Egypt", *Orvostörténeti Közlemények* 170-173, 103-119.
- Hornung, E. (1999). *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Cornell University Press.
- Janssen J., Janssen, M.R. (1990). *Growing up in Ancient Egypt*. Londres: Rubricon.
- Kanawati, N., Abder-Raziq, M. (2008). *Mereruka and his family. Part II. The Tomb of Waatetkhethor*. Oxford: Aris and Phillips.

- Kemp, B. (1979). "Wall paintings from the workmen's Village at El-Amarna", *JEA* 65, 53.
- Kinney, L. (2008). *Dance, Dancers and the Performance Cohort in the Old Kingdom*. Oxford: BAR.
- Kristeva, J. (1997). "Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela". En: *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, selección y traducción Desiderio Navarro. La Habana: Casa de las Américas, UNEAC, Embajada de Francia, 3-24
- Lefebvre, G. (2003). *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*. Madrid: Akal.
- Lepper, V. M. (2008). *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-) Analyse*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lichtheim, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. The Old and Middle Kingdoms*, vol. 1. California: University of California Press.
- López, J. (2005). *Cuentos y Fábulas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Editorial Trotta.
- Loprieno, A. (1996a). "Ancient texts and modern theories". En: Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian literature. History and Forms*. Leiden: Brill, 39-58.
- Loprieno, A. (ed.) (1996b). *Ancient Egyptian literature. History and Forms*. Leiden, Nueva York, Colonia: Brill.
- Manniche, L. (1977). "Some aspects of ancient Egyptian sexual life", *Acta Orientalia* 38, 11-23.
- Maruejol, F. (1983). "La nourrice: un thème iconographique", *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* 69, 311-319.
- Moers, G. (ed). (1999). *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*. Gotinga: Lingua Aegyptia Studia.
- Mujica Lainez, M. (1983). *El Escarabajo*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Möller, G. (1927). *Hieratische Lesestücke für den akademischen. Literarische Texte des Neuen Reiches*, vol. II. Berlín: Akademie-Verlag.
- Naville, E. (1896). *The Temple of Deir el Bahari*, vol. II. Londres: Egypt Exploration Fund.
- Parkinson, R. B. (1991). *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

- Parkinson, R. B. (1998). *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Parkinson, R. B. (2002). *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection*. Londres: Continuum.
- Parkinson, R. B. (2009). *Readings Ancient Egyptian Poetry. Among Other Histories*. Sussex Occidental: Wiley- Blackwell.
- Pestman, P. (1982). "Who we the owners, in the "community of men" of the Chester Beatty Papyri?". En: Demarée, R.J., Janssen, J.J. (eds.), *Gleanings from Deir el-Medina*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 155-172.
- Pinch, G. (1994). *Magic in the Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press.
- Posener, G. (1956). *Litterature et politique dans l'Egypte de la XIIe Dynastie*. París: Honoré Champion.
- Quirke, S. (2004). *Egyptian literature 1800 BC, Questions and Readings*. Londres: Golden House Publications.
- Régen, I. (2010). "When the Book of the Dead does not match archaeology: The case of the protective magical bricks (BD 151)", *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 267-278.
- Roberson, J. (2009). "The Early History of 'New Kingdom' Netherworld Iconography: A Late Middle Kingdom Apotropaic Wand Reconsidered". En: Silverman, D.P et. al (eds.), *Archais, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 427-445.
- Robins, G. (1996). *La mujer en el Antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- Roth, A. M. (1992). "The ps-fk and the 'Opening of the Mouth'. Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth", *JEA* 78, 113-147.
- Roth, A. M., Roehrig, C. H. (2002). "Magical Bricks and the Bricks of Birth", *JEA* 88, 12- 139.
- Salem, L. (2010). "La realeza egipcia: Dios padre-hijo Rey: Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra", *Trabajos y comunicaciones* 36, 271-292.
- Salem, L. (2012). "Nacimiento mítico de tres futuros reyes: aspectos simbólicos y consideraciones literarias sobre los dos últimos cuentos del papiro

- Westcar”, *Novos trabalhos de egiptologia ibérica*, de Araújo, L. M., das Candeias Sales, J. (coord.), vol. 2, 1031-1046.
- Salem, L. (2013). *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcio. Acerca de un mito de un origen en el papiro Westcar*. Tesis doctoral. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Salem, L. (2017a). “Los cuentos del papiro Westcar: unidad de sentidos, recuerdo y legitimación del poder”. En: Zingarelli, A., Mayocchi, V. (ed.), *Relatos del antiguo Egipto*. Buenos Aires: Biblos, 153-175.
- Salem, L. (2017b). “Intertextualidad en los textos del antiguo Egipto: un análisis de los “bancos de arena””, *Historia y Sociedad* 33, 135-166.
- Serrano Delgado, J. M. (1993). *Textos para la Historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- Simpson, W. K. (1973). *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, vol. 1. Nueva Haven, Londres: Yale University Press.
- Spieser, C. (2007). “De l’embryon humain à l’embryon divin en Egypte ancienne”. En: Dansen, V. (ed.), *L’Embryon humain à travers l’histoire. Images, savoirs et rites. Actes du colloque international de Fribourg*. París: Infolio, 23-39.
- Vandier, J. (1961). *Le Papyrus Jumilhac*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Ward, W. (1986). *Essays on Femenine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjects*. Beirut: American University of Beirut.
- Wegner, J. (2009). “A Decorates Birth-Bricks from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom”. En: Silverman, D. P. et. al. (eds.), *Archaism, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 447-496.
- Weindler, G. (1915). *Geburts- und Wochenbetts-Darstellungen auf Altägyptischen Tempelreliefs*. München: Beck.
- Zingarelli, A, Fantechi, S. (2002). “Singers and Musicians in New Kingdom Egypt”, *GM* 186, 27-39.

Zingarelli, A., Mayocchi, V. (ed.) (2017). *Relatos del antiguo Egipto*. Buenos Aires: Biblos.



# LAS PLANTAS MEDICINALES EN EL ANTIGUO EGIPTO. LOS PROBLEMAS DE SU IDENTIFICACIÓN

Marcelo L. Wagner, Javier M. Paysás y Beatriz G. Varela

## *Introducción*

Hay un concepto muy difundido de que el origen de la farmacia y la medicina racional empieza con Hipócrates de Cos (*ca.* 460-370 a.C.) y el origen de la especulación científica con Tales de Mileto (624-554 a.C.). Antes de Tales, la historia médica residía en la mitología, que le atribuía al centauro Quirón el origen de las drogas provenientes de los vegetales, y la práctica médica al dios griego Asclepio.

Asclepiades de Bitinia (*ca.* 100 d.C.) lleva la medicina a Roma, mientras Aulo Cornelio Celso (*ca.* 40 d.C.) registró la materia médica. Pedanio Dioscórides (*ca.* 50 d.C.) escribió la primera Farmacopea y Cayo Plinio Segundo (Plinio el Viejo) (23-79 d.C.), produjo un relato enciclopédico de las plantas medicinales. Claudio Galeno (Galeno de Pérgamo) (*ca.* 130-200 d.C.), suscribiendo la doctrina hipocrática, sentó las bases de la farmacia, sin embargo la transmisión de su conocimiento, que ejerció una fuerte influencia en la medicina durante 1.500 años, siguió una ruta tortuosa desde la Antigua Roma hasta el Imperio Bizantino y luego a Persia.

En el siglo VI d.C., en el período bizantino, Sergio de Rēš'aynā tradujo los textos de Galeno al siríaco. Durante 200 años influye en la enseñanza y en la práctica de la medicina y de la farmacia, y este conocimiento pasa al Islam en el Cercano Oriente e influye en la medicina persa hasta la época de Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā (Avicena) (*ca.* 980-1037 d.C.).

Combinando el protocolo galénico con la tradición medicinal persa, el "Canon de la medicina" de Avicena fue llevado a Salerno, desde donde se transmitió a la España musulmana. El éxodo judío del siglo XII lleva el conocimiento a toda Europa influyendo en la medicina hasta el siglo XVI, cuando las plantas

medicinales contemporáneas se convirtieron en los precursores de las farmacopeas modernas.

Sin embargo, después de la decodificación de la piedra Rosetta, los arqueólogos pudieron traducir los papiros médicos e indicaban que los antiguos egipcios poseían un importante conocimiento médico, tenían una vasta materia médica e incluso realizaban formulaciones farmacéuticas muy complejas. Se registran unas 2.000 recetas, muchas de ellas poseen méritos terapéuticos y tienen suficientes detalles para ser reproducidas. Irónicamente, esta gran cantidad de información se desconocía en el siglo XIX y solo a principios del siglo XX apareció el primer indicio de que los antiguos egipcios practicaban una forma de medicina creíble 1.900 años antes que Galeno (David 2004; 2008).

En los últimos años, los estudiosos han verificado la materia médica y la eficacia de las recetas documentadas desde la época de Amenemhet III (1842-1797 a.C.) hasta Ramsés III (1182-1151 a.C.), un período fundamental para la historia de la medicina y la farmacia en el antiguo Egipto (David 2008; Bibé *et al.* 2012).

### *La materia médica, formulaciones y preparaciones*

La materia médica está registrada en 12 papiros médicos escritos en escritura hierática, y detalla las dolencias que afectaban a los habitantes y los tratamientos. Estos papiros, traducidos al latín, alemán e inglés, ilustran la relativa sofisticación de la medicina que practicaban, y además, da idea de la continuidad de la práctica y la longevidad de los remedios. Los más importantes desde el punto de vista de las preparaciones farmacéuticas son (Campbell 2007; 2008):

- Papiro Kahun (*ca.* 1850 a.C.) que data de Amenemhet III, fue encontrado por el arqueólogo Flinders Petrie en la aldea de los trabajadores en Fayoum, y contiene 33 remedios ginecológicos.
- Papiro quirúrgico Edwin Smith (*ca.* 1550 a.C.), detalla 48 casos de traumas físicos.
- Papiro Ebers, que data de Amenhotep I (1546-1526 a.C.), encontrado en el Valle de los Reyes y contiene 877 remedios.

- Papiro Chester Beatty encontrado en Deir el Medina, que data de Ramsés III (1150 a.C.) y está especializado en afecciones y tratamientos colorrectales.

En general, presentan el mismo ordenamiento, donde se describe la patología, se propone un tratamiento y se da la formulación del remedio propuesto.

Las prescripciones farmacéuticas demuestran que la formulación no solo influía en la eficacia, sino que determinaba la vía de administración. Están descritas una gran variedad de formas farmacéuticas, por ejemplo: cremas, enemas, extractos, preparaciones para los ojos, ungüentos, infusiones e inhalaciones. Además se describen: linimentos, lociones, mezclas, enjuagues bucales, ungüentos, pastas, pastillas, cataplasmas, polvos, soluciones y supositorios.

Las formulaciones se caracterizaban porque estaban compuestas por el ingrediente activo, un vehículo en el que se transportaba el principio activo, un aromatizante y un demulcente o, posiblemente, un fármaco secundario. Las formulaciones inusuales incluían estiércol de animales y alimentos nutritivos.

Las instrucciones de las preparaciones eran específicas y permitían la reproducibilidad. Las drogas se podían moler, tamizar, pulverizar o se realizaban infusiones en agua, alcohol o grasa. De las drogas vegetales se usaban las hojas, las semillas, los frutos, las raíces, las cortezas, los jugos o las resinas. Esto nos demuestra que los egipcios poseían un avanzado conocimiento farmacognóstico.

La unidad de medida que utilizaban en los remedios es el *ro*, y la mayoría de los estudiosos consideran que son 15 ml, pero algunos trabajos recientes lo proponen como 60 ml. Sin embargo, esta variación sólo sería significativa en la dispensación de drogas muy activas como, por ejemplo, “coloquintida” (*Citrullus colocynthis* ((L.) Schrad. -Cucurbitaceae-). En el papiro de Ebers propone un tratamiento para “vaciar la barriga” y de esta manera eliminar la enfermedad. El remedio que utiliza son los frutos desecados de “coloquintida” que se muelen, se mezcla con miel y se ingiere junto con cerveza dulce. Estos frutos presentan glicósidos esteroidales, cucurbitacina y elaterina, compuestos que se caracterizan por ser laxantes. Por otro lado, la cucurbitacina es muy amarga y por esa razón en la formulación se utiliza la miel. Sin embargo, los médicos egipcios debieron conocer muy bien el manejo de este remedio porque la diferencia entre la dosis

tóxica y la dosis terapéutica es pequeña (Youngken 1951; Evans 1991; Janick *et al.* 2007).

Casi el 25 por ciento de las recetas detallan las cantidades, otro 25 por ciento de las recetas se puede estimar por formulaciones equivalentes o por el uso. Por ejemplo, el “olíbano” o “francoinciense” (los egipcios lo llamaban el “sudor de los dioses”) se distribuía normalmente en una dosis constante de 0,5 *ro*. En los remedios tópicos no se indican las medidas (Campbell 2007).

La administración de los remedios se prescribía de acuerdo con la forma farmacéutica: las formulaciones orales se tomaban inmediatamente durante un día o, más comúnmente, durante cuatro días (pero rara vez más), calientes, frías o "tibias para los dedos". Los laxantes se administraron en una sola dosis antes de acostarse, y los supositorios se usaban al levantarse. Las preparaciones tópicas que se utilizaban eran rubefacientes, demulcentes, refrescantes o emolientes. Se usaban cataplasmas para aliviar el dolor o tratar tópicamente una herida o un grano infectado.

Se prescribieron preparaciones rectales para estimular la defecación, administrar fármacos o como demulcentes. Por ejemplo, el remedio 134 del papiro Ebers es “un tratamiento para enfriar el ano”. Era una mezcla de aceite de “balanita” (obtenido de las semillas de *Balanites aegyptiaca* (L.) Delile - Zygophyllaceae-), agua de “algarrobo” (se usaban las vainas de *Ceratonia siliqua* (L.) -Leguminosae-), aceite y miel, y se “inyectaba” en el ano (Fahmy 2005; Chothani y Vaghasiya 2011; Öztürk *et al.* 2011; El Deen *et al.* 2014).

Se administraron medicamentos vaginales para que el principio activo entrara en estrecho contacto con las mucosas. Las preparaciones óticas, oftálmicas y nasales, incluidos los polvos, los ungüentos y las gotas, contenían agentes antibacterianos y biocidas mezclados en cualquier vehículo que facilitara la aplicación (Warren 1931; Campbell 2007; 2008).

### *Materia médica y drogas vegetales*

La materia médica del antiguo Egipto incluye 134 plantas, 90 medicamentos derivados de 24 animales, 28 minerales, nueve vehículos y 12 apósitos (Warren 1931; Campbell 2007).

Entre las plantas medicinales utilizadas existen 25 especies que han tenido gran importancia para la farmacia hasta el siglo pasado y varias de ellas aún lo tienen, entre ellas se pueden citar (Warren 1931; Campbell 2007; Bibé *et al.* 2012; Acevedo y Arriagada 2018):

Especie botánica	Nombre vulgar en español	Usos
<i>Acacia nilotica</i> (L.) Delile -Leguminosae-	“goma arábica” “espina egipcia”	Especie de la que originariamente se obtenía la goma arábica.  Utilizado por los egipcios en la momificación, perfumería, cosmética y como espesante.
<i>Aloe vera</i> (L.) Burm.f. -Xanthorrhoeaceae-	“áloe” “sábila” o “acíbar”	Planta utilizada como laxante. La antigua civilización de Kemet en el valle del Nilo la utilizaba para tratamientos médicos, cuidados de la belleza y el embalsamamiento.  Hay muchos relatos románticos al respecto, en uno de ellos se sugiere que Nefertiti (1353 a.C.) se anunciaba como "la mujer más hermosa que jamás haya vivido" debido a que usaba aloe como cosmético, por otro lado, Cleopatra VII (69-30 a.C.), la usaba como parte de sus regímenes de belleza y

		medicinas habituales (Manvitha y Bidya 2014; Mehta 2017).
<i>Allium sativum</i> L. -Amaryllidaceae-	“ajo”	Los egipcios lo emplearon en la ceremonia fúnebre de la Apertura de la Boca. El papiro Ebers incluye 22 formulaciones terapéuticas que mencionan al ajo como un remedio eficaz para una variedad de dolencias que incluyen problemas cardíacos, dolor de cabeza, mordeduras, gusanos, tumores, antibacteriano, antiasmático y afrodisíaco (Thomson y Ali 2003).
<i>Anethum graveolens</i> L. -Apiaceae-	“eneldo” o “abesón”	Planta aromática cultivada en los jardines egipcios, usada para condimentar la comida. Lo utilizaban para aliviar la flatulencia y la dispepsia, propiedades laxantes y diuréticas (Aboelsoud 2010).
<i>Balanites aegyptiaca</i> (L.) Delile -Zygophyllaceae-	“balanos” “balanites” “datilero del desierto”	De esta especie se extraía el “aceite de balanos”, se usaba en perfumería y tenía importantes connotaciones religiosas.  Se ha identificado esta madera en una viga de la barca

		funeraria de Keops (Asensi Amorós 2000).
<i>Boswellia sacra</i> Flueck. - Burseraceae-	“árbol del incienso”	Se obtiene una resina aromática conocida como olíbano, franquinciense o francoinciense utilizado como incienso. El olíbano fue importado durante mucho tiempo del sur de Arabia o del reino de Saba a lomo de camello. Eran necesarias grandes cantidades para las ceremonias de culto, realizadas diariamente en los templos. Se usaba para tratar las infecciones de garganta y laringe, para detener el sangrado, para cortar la flema, para el asma y para detener los vómitos (Aboelsoud 2010; Acevedo y Arriagada 2018).
<i>Ceratonia siliqua</i> L. -Leguminosae-	“algarrobo”	De las algarrobas (vainas) se usaba la pulpa mezclada en papilla, con un poco de miel y cera como tratamiento para la diarrea y, en general, para la elaboración de remedios como demulcente. Además, se usaba en perfumería y en pastelería (Asensi Amorós 2000; Campbell 2008; Vallejo <i>et al.</i> 2009).

<p><i>Citrullus colocynthis</i> (L.) Schrad. -Cucurbitaceae-</p>	<p>“coloquintida”</p>	<p>Es una planta utilizada como purgante. Sin embargo tiene una acción catártica fuerte y puede producir paro cardíaco. Estaba contraindicado para mujeres embarazadas. También era utilizada para el reumatismo y los procesos inflamatorios (Janick <i>et al.</i> 2007; Aboelsoud 2010).</p>
<p><i>Commiphora myrrha</i> (Nees) Engl. - Burseraceae-</p>	<p>“mirra”</p>	<p>Esta especie se importaba de Punt (región desconocida muy al sur de la primera catarata, en donde los egipcios obtenían, entre otros productos, incienso y mirra y de dónde habían venido sus dioses). No se sabe realmente si estos árboles prosperaron en tierras egipcias, se usó para quemarla en los templos y en la elaboración de ungüentos aromáticos. Por sus propiedades medicinales se la utilizó para detener la diarrea, aliviar los dolores de cabeza, encías, muelas y espalda. Por sus propiedades antiespasmódicas y estimulantes, mezclada con vino era un poderoso narcótico (Lucas 1930; Castel Ronda 1999; Aboelsoud</p>

		2010; Acevedo y Arriagada 2018).
<i>Coriandrum sativum</i> L. -Apiaceae-	“cilantro”	El cilantro fue apreciado como afrodisíaco. Existe evidencia de que las semillas de cilantro se plantaron en tumbas ya en la dinastía XXI (alrededor del año 1000 a. C.) como símbolo del amor eterno y la pasión duradera. También se pensaba que asentaban el estómago y ayudaban a la digestión (Dunn 2012).
<i>Cuminum cyminum</i> L. -Apiaceae-	“comino”	El comino se consideraba un signo de fidelidad, ya que los soldados y comerciantes a veces llevaban semillas de comino en los bolsillos como un recuerdo de quienes los esperaban en casa. Se utilizaba como digestivo (Dunn 2012).
<i>Cyperus esculentus</i> L. -Cyperaceae-	“juncia avellanada”	Es una planta herbácea. Fue uno de los primeros alimentos de la humanidad y de los primeros cultivos explotados por el hombre, hace al menos 4.000 años, cuando empezó a plantarse en el Antiguo Egipto. Presenta un rizoma grueso que se conoce como “chufa”. Este rizoma se

		caracteriza por tener proteínas, azúcares y un aceite nutritivo. La fase oleosa se utilizaba en perfumería (Negbi 1992).
<i>Hordeum vulgare</i> L. -Poaceae-	“cebada”	<p>Esta era una de las plantas básicas de la alimentación egipcia, empleándose tanto para la elaboración de pan como de cerveza. Además, se le adjudicaba propiedades laxantes, servía para matar gusanos, para tratar huesos rotos y para pronosticar el sexo de los futuros nacimientos.</p> <p>En el Antiguo Egipto, la cerveza, constituyó una parte importante no solo como alimento sino que era una de las principales ofrendas, junto al pan, que se colocaban en las tumbas para asegurar la vida después de la muerte. Se han encontrado granos de cebada desde el periodo Predinástico (Mohamed Al-Ashkar 2013; Acevedo y Arriagada 2018).</p>
<i>Hyoscyamus muticus</i> L. -Solanaceae-	“beleño egipcio”	Antiguamente la infusión de las hojas se utilizaba como analgésico y para tratar los cólicos. Se empleaba además para el dolor de muelas.

		También formaba parte de remedios para controlar la diarrea (Campbell 2008; Mohamed Al-Ashkar 2013).
<i>Juniperus phoenicea</i> L. -Cupresaceae-	“sabina negral” o “sabina suave”	Se elaboraba un remedio para expulsar purulencia en el vientre, servía para causar defecación, servía para tratar la tenia, el vientre y el ano. También para erradicar el asma, calmar el dolor en la cabeza, y como supositorio para inducir el parto. La resina se utilizaba para la momificación. La madera se usó en la construcción de sarcófagos. Hay evidencia en la III dinastía y luego se encuentran vestigios en la XVIII dinastía (Asensi Amorós 2000; Abdel-Maksoud y El-Amin 2011; El shahhat Saad 2015).
<i>Linum usitatissimum</i> L. -Linaceae-	“lino” “linaza”	Esta especie fue utilizada para la obtención de fibras para los tejidos. La manufactura de telas de lino corresponde a la más antigua realizada por el hombre.  Los antiguos egipcios lo cultivaban en campos a lo largo de la ribera del Nilo.

		<p>La semilla (“linaza”) se utilizaba y se utiliza para fabricar harina y aceite. Además, la usaban para tratar el estreñimiento, el dolor y la inflamación del estómago (El shahhat Saad 2015; Acevedo y Arriagada 2018; Arslanoglu y Aytac 2020).</p>
<p><i>Pistacia terebinthus</i> L.;  <i>P. atlantica</i> Desf.;  <i>P. khinjuk</i> Stocks y  <i>P. lentiscus</i> L.          -Anacardiaceae-</p>	<p>“terebinto”</p>	<p>Se considera que estas cuatro especies eran conocidas y usadas por los egipcios en la antigüedad con fines rituales y para la momificación (de Vartavan 2007). De <i>P. lentiscus</i> se obtiene una oleoresina, producida por una lesión, que al secarse es de consistencia blanda y algo jugosa (similar al chicle), de ahí el nombre “mastic” de esta resina. Esta se utilizaba para preparar pinturas (Youngken 1951; Alonso 2004).</p>
<p><i>Phoenix dactylifera</i> L.          -Arecaceae-</p>	<p>“palmera”          “datilera”</p>	<p>En el Antiguo Egipto eran usadas para fabricar preparados tónicos y afrodisiacos.</p> <p>Sus dátiles se consumían como alimento y con la sabia elaboraban el vino de palma,</p>

		<p>que se usó, además, en los procesos de momificación para lavar el cuerpo de la momia.</p> <p>Los vestigios de esta especie están presentes en todas las épocas de la historia de Egipto (Asensi Amorós 2000; Bahmanpour <i>et al.</i> 2006; Mohamed Al-Ashkar 2013; El shahhat Saad 2015).</p>
<p><i>Punica granatum L.</i> -Lythraceae-</p>	<p>“granada”</p>	<p>En el Antiguo Egipto se consumía el fruto y con las flores se hacían ramos, la corteza se usaba para teñir de amarillo. El fruto de esta especie se usó para la elaboración de licores y sus raíces para el tratamiento de parasitosis (contra las amebas y antihelmíntico) (da Silva Veiga 2009; El shahhat Saad 2015; Acevedo &amp; Arriagada 2018)</p>
<p><i>Ricinus communis L.</i> - Euphorbiaceae-</p>	<p>“ricino”</p>	<p>En el antiguo Egipto se utilizaron las semillas y otras partes de la planta del ricino con fines farmacológicos. El papiro Ebers le dedica un capítulo completo al ricino, y se indica como abortivo, laxante, remedio para</p>

		<p>enfermedades que provocan abscesos, para la calvicie, entre otros. En el papiro Hearst se indica que varias partes de la planta del ricino se incluyen como ingredientes en algunas recetas para uso interno, con el objetivo de expulsar la acumulación de líquidos o promover la diuresis, así como para uso externo como cataplasmas para vendajes. Los antiguos egipcios conocían la toxicidad del ricino y el uso de la pulpa de las semillas era ingrediente de algunas preparaciones para ser ingerido oralmente, sin embargo, se recomendaba solo en pequeñas cantidades. Además, hay una prescripción con semillas de ricino para curar la enfermedad urinaria de un niño posiblemente diabético. Por último, utilizaban el aceite de ricino como combustible para las lámparas (Aboelsoud 2010; El shahhat Saad 2015; Polito et al. 2019).</p>
<p><i>Salix mucronata</i> Thunb. (syn. <i>S. subserrata</i> Willd.) -Salicaceae-</p>	<p>“sauce”</p>	<p>Sus hojas se emplearon en ofrendas (existía una fiesta anual denominada la Erección del Sauce, donde este árbol</p>

		<p>simbolizaba la fecundidad, la vida, pero también el renacimiento).</p> <p>La madera la utilizaban para la elaboración de pequeños objetos. Desde el punto de vista médico se utilizó por sus propiedades antiinflamatorias (Castel Ronda 1999; Acevedo y Arriagada 2018).</p>
--	--	--

### *Identificación de las drogas vegetales*

Un problema predominante es la confiabilidad de la traducción, particularmente con respecto a la identificación de los ingredientes de los medicamentos. Los especialistas, al realizar las traducciones intentan conciliar el nombre de la planta que logran traducir con una planta en particular y rara vez encuentran una certificación convincente de una especie única. El sistema de clasificación de Carlos Linneo (1707-1778), famoso por el método binomial de nomenclatura, donde el nombre científico está formado por la combinación de dos palabras (género, especie) (Loonen 2008) y sobre el que se basa la identificación actual de los seres vivos, se introdujo aproximadamente 3.000 años posteriores a los escritos de los papiros médicos. En consecuencia, las plantas se citan por un nombre común o vulgar. Por ejemplo, para *Ceratonia siliqua* L. -Leguminosae- el nombre común en español es “algarrobo” (los nombres egipcios en que puede aparecer son *djaret*, *noutem* o *nedjem*; en inglés *carob*) y al fruto, que es una vaina, se la conoce como “algarroba”.

Al iniciar una búsqueda de información sobre el “algarrobo” se presenta un problema, porque este nombre común fue llevado por los colonizadores a América y existen varias especies con el mismo nombre común. En la Argentina, hay dos especies conocidas como “algarrobo”, *Prosopis alba* Griseb y *P. nigra* Griseb., en Colombia lo tiene la especie *Hymenaea courbaril* L., en Chile se

conoce a *Prosopis chilensis* Stuntz como “algarrobo” y en Perú a *Prosopis pallida* Kunth.

Todas las especies de “algarrobo” pertenecen a la misma familia, sin embargo solo *H. courbaril* pertenece a la misma subfamilia que *C. siliqua*, Caesalpinioideae, en tanto que las especies del género *Prosopis* pertenecen a la subfamilia Mimosoideae.

Sin embargo, es interesante indicar que su uso es equivalente tanto en las culturas mediterráneas (egipcia, griega y romana) como en las culturas americanas precolombinas. El “algarrobo europeo” y los “algarrobos americanos” están separados botánica y geográficamente, pero eran considerados, a nivel simbólico, como *el árbol de la vida y del conocimiento* (Cairati 2013), fuente de alimento y de salud.

### ¿El farmacéutico?

De acuerdo con las observaciones realizadas por Campbell (2008), se debe considerar la existencia de un preparador de medicamentos. Las recetas comienzan con “*prepararás para él*”, lo que indica la existencia del “farmacéutico”, aunque este papel era sinónimo del médico. El papiro Ebers (Campbell 2007; 2008) describe un ungüento que haría Chui el venerable, el sumo sacerdote de Heliópolis. Este hombre no tenía el título de farmacéutico, pero probablemente fue el primero en ser nombrado preparador de medicamentos. Las bases farmacéuticas establecidas en el Egipto dinástico temprano fueron adoptadas por las civilizaciones griega y persa a partir del 650 a. C. en adelante. A medida que el conocimiento científico fue creciendo, la farmacia pudo florecer y desarrollarse (El-Gammal 1993).

En consecuencia, los griegos fueron reconocidos como los padres de la farmacia, pero el mérito de esto ciertamente pertenece a los antiguos egipcios que practicaron una forma creíble de farmacia y farmacoterapia mil años antes.

### *Conclusión*

Paul Ghalioungui (1908-1987) sugirió en 1963 en su obra *Magic and Medical Science in Ancient Egypt* que los egipcios “fueron los primeros en la historia en atreverse a mirar al otro lado del abismo que separa la magia de la ciencia” (Campbell 2007). No obstante, él y los escritores posteriores generalmente consideraban el sistema médico egipcio como una mezcla de tratamientos racionales e irracionales, que dependía en gran medida de procedimientos mágico-religiosos. Ahora, basado en una revisión de la evidencia proporcionada por estudios multidisciplinarios, y aunque los médicos siguieron varios enfoques de curación, la prevalencia y la influencia de los tratamientos “irracionales” probablemente fueron menos importantes de lo que se suponía anteriormente. Desde una fecha temprana, los médicos ciertamente tenían el conocimiento y las habilidades para brindar un tratamiento racional y efectivo a sus pacientes. Sin embargo, las prácticas mágico-religiosas sin duda continuaron a lo largo de los milenios y, quizás tres siglos de hace 2021 años atrás conocían el legado farmacéutico de los antiguos egipcios y dieron sus medicamentos más preciados: obsequios dignos de un faraón.

### *Agradecimiento*

Nuestro recuerdo a la Prof. Celia E. Bibé, quien abrió el camino para que el Museo de Farmacobotánica “Juan A. Domínguez” comenzara la investigación farmacobotánica del Antiguo Egipto.

## Bibliografía

- Abdel-Maksoud, G., El-Amin, A. R. (2011). "A review on the materials used during the mummification processes in Ancient Egypt", *Mediterranean Archaeology & Archaeometry* 11(2), 129-150.
- Aboelsoud, N.H. (2010). "Herbal medicine in ancient Egypt", *Journal of Medicinal Plants Research* 4(2), 82-86.
- Acevedo, C. N., Arriagada, T.J. (2018). "Plantas del Antiguo Egipto: origen, usos y presencia en Chile", *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural*, Chile 67, 1-69.
- Alonso, J. (2004). *Tratado de Fitofármacos y Nutracéuticos*. Rosario, Argentina: Corpus Libros, 1360.
- Arslanoglu, S.F., Aytac, S. (2020). "The important of flax (*Linum usitatissimum* L) in terms of health", *International Journal of Life Sciences and Biotechnology* 3(1), 95-107.
- Asensi Amorós, M.V. (2000). "La madera en el antiguo Egipto. Identificaciones, usos y comercio. Reflexiones a partir de los objetos de las colecciones egipcias de Marsella, Amiens y Dijon", *Tesis Doctoral Universidad de Alicante*, España.
- Bahmanpour, S., Panjeh S.M., Talaei T., Vojdani Z., Poust P.A., Zareei S., Ghaemian M. (2006). "Effect of *Phoenix dactylifera* pollen on sperm parameters and reproductive system of adult male rats", *International Journal of Clinical and Experimental Medicine* 31(4), 208-212.
- Bibé, C.E., Paysás, J.M., Wagner, M.L. (2012). "Las plantas medicinales del Antiguo Egipto y los problemas de su identificación: el caso del Olíbano", *Aegyptus Antiqua* 13, 1-9.
- Cairati, E. (2013). "Historia cultural del algarrobo, desde la cuenca del Mediterráneo hasta la Costa Norte de Perú", *Altre Modernità* 10, 186-204.
- Campbell, J. (2007). "Pharaohs and the first prescriptions", *The Pharmaceutical Journal* 279, 735-737.
- Campbell, J. (2008). "Pharmacy in Ancient Egypt", *Egyptian mummies and modern science*, 216-233.
- Castel Ronda, E. (1999). *Egipto: Signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid: Alderabán Ediciones, 437.

- Chothani, D.L., Vaghasiya, H.U. (2011). "A review on *Balanites aegyptiaca* Del (desert date): phytochemical constituents, traditional uses, and pharmacological activity", *Pharmacognosy reviews* 5 (9), 55-62.  
<http://www.phcogrev.com/article/2011/5/9/1041030973-784779100>.
- da Silva Veiga, P.A. (2009). *Health and Medicine in Ancient Egypt: Magic and Science*. Oxford, British Archaeological Reports (BAR) International, 80.
- David, R. (2004). "Rationality versus irrationality in Egyptian medicine in the pharaonic and Graeco-Roman periods". En: Horstmanshoff M., Stol, M. (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Studies in Ancient Medicine 27. Leiden, The Netherlands: Brill, 133-151
- David, R. (2008). "The art of healing in ancient Egypt: a scientific reappraisal", *The Lancet* 372 (9652), 1802-1803.
- De Vartavan, C.T. (2007). "Pistacia species in relation to their use as varnish and "incense" (*sntr*) in pharaonic Egypt", *Bulletin of Parthian and Mixed Oriental Studies* 2, 63-92.  
<https://saisbooks.wordpress.com/bulletin-of-parthian-and-mixed-oriental-studies/>.
- Dunn, B. (2012). "Spices of life in Ancient Egypt", *History*.  
<https://www.history.com/news/spices-of-life-in-ancient-egypt>
- El Deen, E.M.Z., El-Sayed, O.M., El-Rahman, A., El-Sayed, I., El-Moneim Hegaz, G.A. (2014). "Studies on Carob (*Ceratonia siliqua* L.) Propagation", *IOSR Journal of Agriculture and Veterinary Science* 7(5), 31-40.
- El-Gammal, S. Y. (1993). "Pharmacy and medicine education in ancient Egypt", *Bulletin of the Indian Institute of History of Medicine (Hyderabad)* 23(1), 37-48.
- El Shahhat Saad, M. (2015). "Plantas medicinales en el Antiguo Egipto". Trabajo Final de Grado. Barcelona: Universidad de Barcelona, Facultad de Farmacia.  
<https://core.ac.uk/download/pdf/43551207.pdf>.
- Evans, W.C. (1991). *Trease y Evans. Farmacognosia*. México: Nueva Editorial Interamericana.

- Fahmy, A.G.E.D. (2005). "Missing plant macro remains as indicators of plant exploitation in Predynastic Egypt", *Vegetation history and archaeobotany* 14, 287-294.  
<https://doi.org/10.1007/s00334-004-0058-3>.
- Janick, J., Paris, H.S., Parrish, D.C. (2007). "The cucurbits of Mediterranean antiquity: identification of taxa from ancient images and descriptions", *Annals of Botany* 100 (7), 1441-1457.
- Loonen, M.J.J.E. (2008). "Linnaeus as biologist. The Importance and limitations of Linnaean systematics in biology", *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, 29(1-2), 145-152.
- Lucas, A. (1930). "Cosmetics, perfumes and incense in ancient Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology* 16(1), 41-53.
- Manvitha, K., Bidya, B. (2014). "Aloe vera: a wonder plant its history, cultivation and medicinal uses", *Journal of Pharmacognosy and Phytochemistry* 2(5), 85-88.  
<http://naturalingredient.org/wp/wp-content/uploads/19.1.pdf>.
- Metha, I. (2017). "History of Aloe vera - (A magical plant)", *Journal Of Humanities And Social Science* 22(8), 21-24.
- Mohamed Al-Ashkar, N. (2013). "Estudio etnobotánico de la provincia de Mtruh (Egipto)". Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Farmacia.
- Negbi, M. (1992). "A sweetmeat plant, a perfume plant and their weedy relatives: A chapter in the history of *Cyperus esculentus* L. and *C. rotundus* L.", *Economic Botany* 46(1), 64-71.
- Öztürk, M., Seçmen, O., Gücel, S., Sakcali, S. (2011). "An overview of economic and medicinal importance of carob plants (*Ceratonia siliqua* L.) in the Mediterranean basin", *Acta Horticulturae* 964, 197-203.
- Polito, L., Bortolotti, M., Battelli, M.G., Calafato, G., Bolognesi, A. (2019). "Ricin: an ancient story for a timeless plant toxin", *Toxins* 11(6), 324-340.
- Thomson, M., Ali, M. (2003). "Garlic [*Allium sativum*]: a review of its potential use as an anti-cancer agent", *Current cancer drug targets* 3(1), 67-81.
- Vallejo Villalobos, J.R., Pardo de Santayana, M., Peral Pacheco, D. (2008). "La historia de la Fitoterapia en Egipto: Un campo abierto a múltiples disciplinas", *Revista Medicina Naturista* 3(2), 101-105.

Warren, L.E. (1931). "Pharmacy and medicine in ancient Egypt", *The Journal of the American Pharmaceutical Association* 20(10), 1065-1076.

Youngken, H.W. (1951). *Tratado de Farmacognosia*. México: Editorial Atlante.



# DIFUSIÓN DE LA CULTURA GRIEGA EN EGIPTO DURANTE LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA ERA COMÚN

Marta Alesso

## *1. Introducción: la influencia de Aristóteles y los antecedentes ptolomaicos*

La expansión de la cultura griega en Egipto debe empezar a explicarse con la mirada puesta en algunos años antes de que el primer Ptolomeo reinara en Alejandría. Debemos remontarnos al proyecto político de Alejandro Magno que consistía en hacer confluír los valores humanísticos de la educación ateniense con la sabiduría secular de las culturas orientales. El proyecto se cumplió, probablemente no del modo exacto en que lo soñara Alejandro, pero sí se produjo un sincretismo de ambas miradas sobre las artes y las ciencias, lo cual gestó un nuevo universo intelectual en el que crecieron las matemáticas, la medicina, la astronomía y, por supuesto, la literatura y la filosofía.

Una nueva cosmovisión había comenzado a gestarse cuando Alejandro fue puesto bajo la tutela de Aristóteles desde los trece años hasta los dieciocho. El ilustre maestro le transmitió no solo una vasta formación intelectual en filosofía, estética, ética y retórica, sino también y sobre todo un pensamiento político que indudablemente el gran conquistador elaboró a su manera a partir del intercambio con el autor de la *Ética a Nicómaco*. En ese retiro de la ciudad macedonia de Mieza, no solo recibía instrucción el futuro Alejandro el Grande, sino también quien sería Ptolomeo Primero, de quien se dice que era también –como Alejandro– hijo de Filipo II de Macedonia, aunque oficialmente su padre fue Lagos, el marido de su madre Arsinoe. Todavía en la época de Plutarco, en el siglo I, se les mostraba a los visitantes los bancos de piedra y las avenidas umbrosas donde Aristóteles había impartido sus lecciones. Ptolomeo y Alejandro no fueron tampoco los únicos alumnos del estagirita, asistía a las lecciones un selecto grupo de contemporáneos del joven príncipe, entre ellos, Hefestión, su amigo de toda la vida; Casandro, hijo del general Antípatro, y Marsias de Pella,

quien luego escribió un opúsculo, ahora perdido, sobre *La educación de Alejandro*<sup>1</sup>.

No es casualidad tampoco que a las puertas de la era helenística existió un período en que hubo un gran interés en el estudio comparativo de los códigos civiles. La escuela de Aristóteles había llevado a cabo la tarea de comparar de 158 constituciones previamente a la *Constitución de los atenienses*<sup>2</sup> y dejó así un completo panorama de la cultura legislativa de su época. Esta habilidad comparativa de la tipología político-administrativa en su contexto socio-cultural la heredó Teofrasto, sucesor de Aristóteles en el Liceo, quien a su vez la legó a Demetrio Falero, erróneamente considerado el primer director de la Biblioteca.

Podemos señalar con certeza que con la muerte de Aristóteles, sucedida un año después que la de su discípulo Alejandro, en el 322 a.C., terminó el período clásico y comenzó el denominado período alejandrino o helenístico. El centro de interés de los estudios culturales y la erudición lingüística se trasladó de Atenas a Alejandría. La percepción del mundo griego como una unidad, con la *πόλις* como centro de una dinámica vida política en la que participaban todos los ciudadanos libres, se desintegró rápidamente en sus últimas décadas del siglo cuarto a.C. El viejo orden de las cosas, tanto en el campo político como en el intelectual, en toda su forma de vida, desapareció para siempre. Los intelectuales percibían una ruptura definitiva entre el poderoso pasado y un futuro aún incierto.

Tampoco es casualidad que ese nuevo universo intelectual, tan rico y con tantas oportunidades de perdurar durante siglos, haya germinado en Egipto. Era esta una tierra con un alto grado de alfabetización. Seguramente podrán proveer de información histórica la plástica, las inscripciones, los monumentos y todo lo que es objeto de estudio de la arqueología. Mi especialidad es leer testimonios de escritores de la Antigüedad aunque no siempre, lamentablemente, contemporáneos de los hechos, sino en muchos casos con una posterioridad de varios siglos. Por ellos sabemos que Egipto era un país de escribas, al menos había muchos funcionarios menores que sabían leer y copiar escribir documentos con lenguaje formular. La compleja administración de los Ptolomeos aumentó la proliferación de registros escritos. El demótico, que había sucedido a la escritura hierática y jeroglífica en Egipto, de todos modos logró sobrevivir, aunque haya

---

<sup>1</sup> Cf. Green (1991: 55); Plutarco, *Moralia* 178e-f; sobre Marsias, véase la entrada en la Suda: Μαρσύας Περιάνδρου Πελλαῖος.

<sup>2</sup> Cf. en la última y muy cuidada edición de Rhodes (2017: 2).

sido reemplazado por la lengua griega en los textos oficiales. Así lo atestiguan por ejemplo los muros grabados en demótico de Isis en la isla Filé, a unos 11 kilómetros al sur de Asuán, que datan del siglo quinto de la era común.



Foto de “Un archétype de relief culturel en Égypte ancienne” de Didier Devauchelle.  
*Bulletin de la société française d'égyptologie* 131 (1994: 16-18)

El impulso de los Ptolomeos en dirección hacia un estado racional y unificado, con el deseo puesto en una mayor eficiencia en las estructuras gubernamentales, había incorporado nuevas instituciones griegas –como la banca privada (a través de la cual se pagaban los impuestos) y el uso de subastas para asignar derechos sobre la tierra, por ejemplo– a las antiguas organizaciones faraónicas. Las instituciones tradicionales de agrimensura e impuestos continuaron, aunque hubo algunos cambios en el orden fiscal, por supuesto. Todas estas instituciones se preocuparon por la centralización de los ingresos. El estado ptolemaico había funcionado haciendo hincapié en los vínculos verticales (con el gobernante en la cúspide), a través de una jerarquía burocrática que conectaba las aldeas con los centros urbanos más grandes y todos con Alejandría. El uso del griego como lenguaje administrativo probablemente aumentó la distancia entre el gobernante, los burócratas (incluidos los egipcios), los empresarios y los militares, que

formaban el núcleo de la nueva élite, por un lado, y los productores agrícolas, por otro. Ser griego dentro de la burocracia era importante, aunque no todos los que funcionaban en la burocracia eran étnicamente griegos. Lo prueba la documentación que muestra que el sistema tributario ptolemaico otorgó una tasa impositiva más baja a los clasificados como “helenos” y a otros que trabajaban dentro de la jerarquía burocrática<sup>3</sup>.

## 2. La lengua griega en Egipto

La expansión del griego como la lengua de cultura y de uso comercial continuó después de la muerte de Alejandro, en las tierras administradas por sus sucesores. Se superpuso a las lenguas locales una unidad lingüística que se denominó κοινή διαλεκτός, una lengua común para comunicarse en los vastos territorios en los que convivían distintas etnias y tradiciones, una *lingua franca* como fue más tarde en el medioevo el latín y en nuestros días es el inglés. En muchos aspectos de la cultura se multiplicaron, paradójicamente, las aportaciones de no griegos a la cultura griega: Zenón de Citio, el fundador del estoicismo provenía de Chipre; Galeno nació en Pérgamo, etc.

En Egipto ya existían enclaves en los que, antes del período alejandrino, había escuelas de filosofía y astronomía en lengua griega. Heliópolis, por ejemplo, de la que se dijo que había sido visitada por Pitágoras, Platón y Solón (lo cual es improbable). Es casi seguro que estudió en ese lugar –hoy un suburbio de El Cairo– el filósofo Eudoxo de Cnido en el siglo IV a.C. Panópolis –nombre helenizado de una ciudad del alto Egipto– tuvo también seguramente raíces helénicas muy antiguas que lograron que se asimilara el dios egipcio Min al dios griego Pan. Náucratis fue la primera colonia comercial establecida en Egipto por los griegos. Heródoto (2.178) dice que el faraón Amasis (siglo VI a.C.) les dio Náucratis a los griegos para que habitaran en ella. A los que no querían habitar allí, les regaló campos para que elevaran altares y recintos sagrados para los dioses. “El mayor de ellos, el más famoso y nombrado, fue el (lugar de culto) llamado Helenio, erigido en común por las siguientes ciudades: de las jonias,

---

<sup>3</sup> Sobre el sistema impositivo en la época de los Ptolomeos y la presencia griega en la estructura burocrática, cf. Samuel (1970); Peremans (1971); Clarysse (1985); Falivene (1991); Thompson (2001); Manning (2003: 131).

Quíos, Teos, Focea y Clazomene; de entre las rodias, Cnido, Rodas, Halicarnaso y Fasélide; de entre las eolias, Mitilene”<sup>4</sup>. En la cerámica griega encontrada en el santuario de Helenio predominan las figuras de terracota, muy antiguas, como las que se encuentran actualmente en el British Museum<sup>5</sup>:



En cuanto a literatura, hasta el período alejandrino no tenemos en verdad pruebas directas de cómo eran los ejemplares de las obras clásicas o sobre qué soporte se hacían. Gracias a las excavaciones de los últimos 150 años tenemos noticia de textos escritos en griego a partir del siglo III a.C. El soporte es el papiro, que puede perdurar durante siglos en buen estado de conservación si estuvieron enterrados en arena, o si permanecieron en bodegas sin humedad o almacenados en jarras precintadas. Los papiros revelan además datos interesantes sobre el nivel intelectual y las preferencias de los lectores. Ahora bien, si nos preguntamos de dónde proceden la mayoría de los rollos en razón de las condiciones climáticas favorables para su preservación, la respuesta es “del norte de Egipto”, lugar en el cual el griego era la lengua oficial del gobierno, de la documentación para las transacciones y de la educación de las clases acomodadas. Sin embargo, los egipcios mismos no dejaron registros sobre la

---

<sup>4</sup> Véase la edición de Heródoto de Carl Hude (1970-1972). Cf. Mogens y Raaflaub (1996: 23-24).

<sup>5</sup> Trabaja estos temas el curador del British Museum, Iain Thomas Ross, quien en colaboración con Aurélia Masson-Berghoff publicó recientemente “Naukratis, ‘Mistress of ships’, in context” (2015), de donde extraemos como ilustración las estatuillas de terracota.

industria del papiro, no se conocen textos o escenas pintadas o esculpidas que describan el proceso de fabricación. Sí hay registros e imágenes de escribas que usaban una caña roma para escribir con tinta negra y roja obtenida de carbón y minerales mezclados con goma y agua. Hay noticias de que los griegos escribían sobre papiro ya en el siglo VI a.C., pero fue en el tiempo de la colonización de Egipto cuando su uso aumentó exponencialmente y se convirtió en un valioso producto de exportación hacia el mundo mediterráneo<sup>6</sup>. Durante todo el período Ptolemaico e incluso el imperial romano, Egipto fue el centro más distinguido por el nivel intelectual y la erudición de sus hombres letrados. Mucho se debió a la difusión de todo tipo de documentación y literatura sobre este soporte natural para los manuscritos.

Fueron los hombres de letras que trabajaban en el Museo y en la Biblioteca de Alejandría quienes rescataron para la posteridad gran parte de la literatura griega clásica. Establecieron las bases de la erudición clásica y proporcionaron a los autores que escribirían en latín un modelo y una matriz para las especulaciones filosóficas en el Imperio. La existencia de nutridas bibliotecas y un sistema educativo uniforme durante los períodos helenístico y romano lograron una homogeneidad cultural, no obstante la inmensa extensión geográfica. Esa cultura, obtenida a partir de una educación en griego (*παιδεία*), era muy estimada, y necesaria para la calificación en posiciones de prestigio y autoridad.

El sistema educativo proveniente de las escuelas de Atenas, tuvo una inusitada duración y se extendió hasta avanzado el período bizantino<sup>7</sup>. La mayoría de los datos sobre detalles de la *παιδεία* en el período helenístico proceden también de Egipto, donde las arenas conservaron, así como los rollos sobre temas importantes, un gran número de ejercicios escolares. Además de las actividades gimnásticas y, en menor escala, de la música y las matemáticas, el principal objetivo era la comprensión y el uso correcto del lenguaje. Había adquirido gran importancia la corrección formal, que se lograba leyendo poesía clásica y en el caso de los escritores, imitando a los autores áticos. El proceso para llegar a este

---

<sup>6</sup> Sobre el papiro y sus diversos usos en la Antigüedad, no solo como soporte para la escritura, cf. Lewis (1974: 84-94) y Ryan (1988: 137).

<sup>7</sup> Son numerosas las reflexiones sobre la *paideía* y su importancia como centro de la vida cultural y social de las clases elevadas, desde el rastreo de los orígenes de una teoría de la educación en el primer volumen de la conocida obra de Werner W. Jaeger (1945), hasta las especulaciones modernas de Martha Nussbaum (2010).

nivel era largo y, para el gusto moderno, tedioso. Cuando los niños entraban a la edad escolar, pasaban cinco años en la escuela elemental. El γραμματιστής les enseñaba el alfabeto y luego las palabras –con énfasis en la escansión y la división silábica correcta– mediante infinitos ejercicios de copia y dictado. Los jóvenes de los doce a los quince años eran instruidos por γραμματικός, quien insistía en la lectura de poesía, especialmente de la épica homérica, pero ahora de manera analítica, para adquirir conocimientos de mitología, geografía e historia, aunque con el mismo método de la recitación en voz alta y la memorización. Comenzaban en este punto los ejercicios prácticos de los προγυμνάσματα, que se iban a complejizar más adelante con los estudios específicos de retórica. Las últimas fases de la παιδεία en Alejandría estaba reservada a la formación de los ρήτορες y σοφίσται, pero a esa altura ya no había una normativa rígida. Los sofistas tuvieron en realidad su apogeo en el siglo segundo, cuando obtenían ingentes ganancias –como Luciano de Samosata– por sus apariciones públicas y por sus enseñanzas privadas.

Los filósofos propiamente dichos tuvieron un efecto menos directo sobre los ámbitos culturales de la ciudadanía alejandrina en general, especialmente porque en la Antigüedad el estudio de la filosofía, exceptuando sus primeros niveles, implicaba un estilo de vida, casi como un llamamiento religioso, que muchas veces apartaba a un hombre de su entorno. No obstante, los personajes eruditos –como Eudoro, Filón y tantos otros– seguramente recibieron su primera educación bajo las modalidades antes descritas.

### 3. Alejandría, la eterna

La fundación de Alejandría<sup>8</sup>, la primera de otras muchas fundaciones realizadas por Alejandro, a principios de 331 a.C., está registrada en términos bastante fiables por Arriano, en la *Anábasis de Alejandro Magno*<sup>9</sup>, escrita unos quinientos años después del suceso. También está mencionada en la *Vida y hazañas de*

---

<sup>8</sup> Sobre la fundación de Alejandría, cf. Martín (1980); Harris y Ruffini (2004); Chialva (2012); Erskine (2013).

<sup>9</sup> Parafraseamos en adelante la edición de Arriano de A. G. Roos y G. Wirth, “Alexandri anabasis” en el volumen I de las obras completas (1967).

*Alejandro de Macedonia* del Pseudo-Calístenes<sup>10</sup>, pero rodeada de circunstancias románticas o míticas, propias de la narrativa del siglo tercero. También podemos obtener algunos datos de la *Vida de Alejandro* de Plutarco, enfrentada y comparada con la vida de Julio César en *Vidas paralelas*<sup>11</sup>.

Arriano (III. 1.1) relata que después de la caída de Tiro en 332/1 a.C., Alejandro marchó hacia el sudoeste para avanzar sobre Egipto, en ese entonces bajo hegemonía persa (rey Darío III), para consultar el oráculo de Zeus-Amón en el desierto de Libia. En su camino desde Menfis, donde fue coronado faraón, se detuvo en un lugar distante unos seis kilómetros de Náucratis, en el extremo occidental del Delta, entre el lago Mareotis y el mar. Arriano (III.1.5) afirma que ese sitio pareció a Alejandro el mejor para fundar una ciudad, y personalmente estableció los puntos principales: dónde se debía construir el ágora y los templos, previendo honrar a los dioses griegos y a la Isis egipcia. En Egipto ya existían numerosas pero pequeñas colonias griegas y posiblemente una de ella era Rakotis<sup>12</sup>, el pequeño poblado que estaba emplazado en el lugar donde luego se fundó Alejandría. Los pobladores iniciales fueron seguramente soldados macedonios, los habitantes de la cercana Canopus y los residentes de una docena de aldeas o ciudades adyacentes no especificadas, es decir, todos los que vivían dentro de un radio de 50 kilómetros alrededor de la nueva ciudad.

La posición geográfica disfrutaba de la ventaja de no estar sometida a las variaciones del Nilo, pero sí comunicaba con el gran río a través de un canal que corría hacia el lago Mareotis, lo cual facilitaba la llegada de mercaderías hasta el puerto<sup>13</sup>.

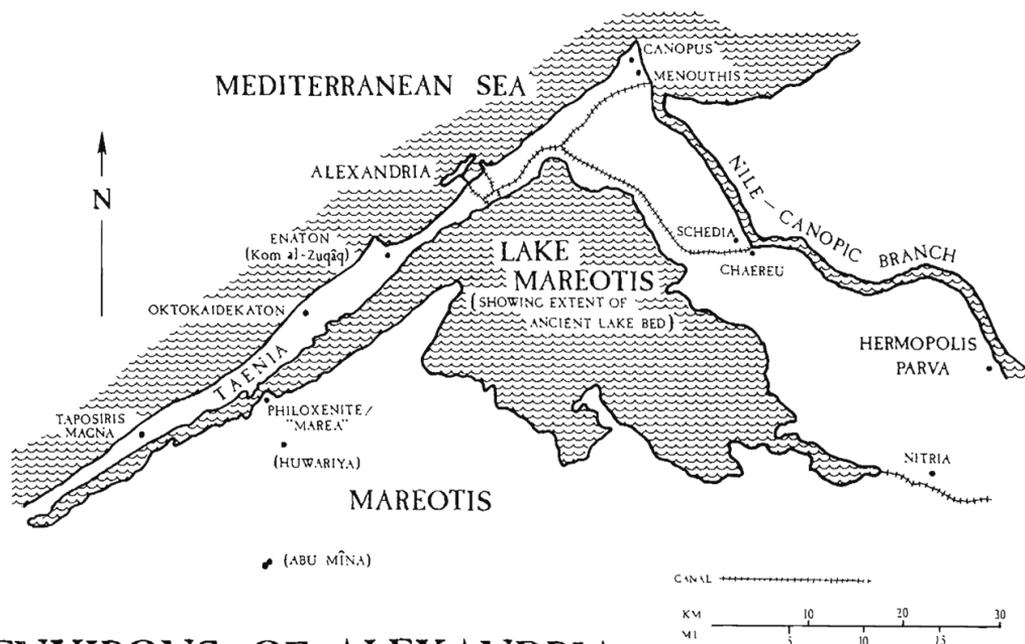
---

<sup>10</sup> Este Calístenes es homónimo (debido a que Juan Tzezes atribuyó su obra a Calístenes) del historiador ‘oficial’ de las campañas de Alejandro, el sobrino de Aristóteles. Mas se trata indudablemente de un ciudadano de Alejandría que vivió en el siglo tercero. Ver la edición en griego de Wilhem Kroll (1958), hay traducción al castellano, con prólogo y notas, de Carlos García Gual (1977).

<sup>11</sup> Véase la edición de Konrat Ziegler (1968).

<sup>12</sup> La población de Ρακῶτις en la costa norte de Egipto, pudo haber sido una instalación militar y se incorporó a la nueva ciudad, al igual que otros pobladores de la isla de Faros. Cf. Fraser (1972: I.6 y 17); para el papel de Rakotis en la tradición egipcia tardía, cf. Chauveau (1999).

<sup>13</sup> Cf. el capítulo “Creating a Metropolis: A Comparative Demographic Perspective” de Walter Scheidel en Harris y Ruffini (eds.) (2004: 1-32), de cuya página XX extraemos este mapa.



## ENVIRONS OF ALEXANDRIA

Otra fuente a la que hemos recurrido para conocer los orígenes de Alejandría es la *Geografía* de Estrabón que describe la ciudad como le apareciera a un visitante que llega por mar. Estrabón (a caballo del comienzo de la era común) nos aclara que ya no existía Faros como isla. Afirma: “el Nilo sigue transformando el mar en tierra firme [...] el poeta decía que Faros estaba en el mar, porque antes no estaba como ahora unido a la tierra egipcia” (XII.2.4). Estrabón hace una defensa de Homero –a quien denomina simplemente “el Poeta” (aquí y en I.2.23)– y afirma que “nada de lo mencionado sobre Egipto era desconocido por el Poeta” (I.23.6-7), aunque hay quienes lo critican (προφέρουσιν) porque ha denominado a la isla de Faros “de alta mar” (πελαγία). Estrabón se está refiriendo a Eratóstenes, de quien era un apasionado admirador, salvo en este aspecto del desprecio de Eratóstenes por Homero como geógrafo. Curiosamente, todos los relatos o menciones de la fundación de Alejandría hacen alusión de manera más o menos detallada a la isla de Faros. No obstante, en ninguno de los textos de la antigüedad aparece la isla como tal. Solamente en *Odisea* 4.354-357:

Hay una isla de agitadas olas (νῆσος πολύκλυστος) en el ponto en frente de Egipto (Αἰγύπτου προπάροιθε) –la llaman Faros–,

tan lejos cuanto una cóncava nave en un día  
si sopla por detrás sonoro viento puede recorrer.

Estos versos son parte de la narración enmarcada de las aventuras de Menelao en Egipto. En el canto cuarto de *Odisea* se relata el naufragio de Menelao en la isla de Faros (vv. 351-362), donde se va a producir un diálogo con Idotea (vv. 363-425), que lo ayuda a capturar de Proteo (vv. 426-459), su padre. Luego de someter al multiforme Proteo (vv. 460-570), Menelao deja la isla (vv. 571-586).

Faros es famosa por varios motivos, uno de los más importantes es que allí se ubica la leyenda –que narra la *Carta de Aristeas*– de la traducción milagrosa del texto sagrado de la Torá, por setenta y dos sabios, del hebreo al griego, para lograr la *Septuaginta*, la obra más importante e influyente en la cultura del mundo occidental. En la época en que se escribió la *Carta* (finales del siglo II a.C.) ya estaba construido el “dique de mar de siete estadios” (§301) que unía la isla al continente. “Dique” dicen las traducciones al castellano<sup>14</sup>, y dan la idea de que es una construcción por mano del hombre. Pero la palabra en griego es ἀνάχωμα, que es un neologismo o *hápax* que aparece por primera vez en Aristeas, es un compuesto con χῶμα, que refiere a un banco natural de tierra a un promontorio. Es decir, ya en aquella época se trataba de una península y no de una isla.

Mi hipótesis es que la isla de Faros nunca fue una isla y que la península de Faros se sigue denominando “isla” hasta el día de hoy por influencia del texto homérico en prácticamente todas las narraciones sobre la fundación de Alejandría. El texto de Plutarco, por ejemplo, va más allá y relata que Alejandro, antes de decidirse a fundar Alejandría en ese sitio tuvo un sueño, en el que se le apareció un anciano de cabellos blancos que le recitaba un pasaje de *Odisea*: “Hay una isla de agitadas olas en el ponto en frente de Egipto –la llaman Faros”. Plutarco agrega que cuando Alejandro se despertó quiso conocer la isla de Faros y comprobó que en efecto tenía una ubicación privilegiada y más aún si, por medio de un dique se la unía a la costa. Plutarco adjudica la construcción del dique a una decisión de Alejandro. Por tanto se atribuye su diseño y construcción al arquitecto Dinócrates, que llamó Heptastadio (Ἑπτασταδίων) a esa escollera, por tener una longitud de siete estadios (1295 metros) que une Faros al continente. El istmo que queda en medio define los dos grandes puertos: el Gran

---

<sup>14</sup> Como la de Jaume Pòrtulas (2007). La misma se encuentra disponible en la página web [www.traduccionliteraria.org/1611/esc/biblia/aristeas.htm](http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/biblia/aristeas.htm).

puerto hacia el este y el Εὔβοστος (Puerto del buen regreso), hacia el oeste que es el puerto actual de la ciudad. El faro de la isla de Faros fue construido unos 50 años después de la fundación por Sóstrato de Cnido, con un fuego continuamente prendido en la cúspide<sup>15</sup>, guiaba a los navegantes que traían mercaderías de lejanos puntos del mundo conocido. El faro fue posiblemente el factor principal para que el pequeño poblado fuera creciendo y enriqueciéndose hasta convertirse en la cosmópolis que recibía en sus muelles mercaderías de toda especie después de haber surcado el Atlántico y el mar Mediterráneo.

El arquitecto Dinócrates trazó el primer plano de la ciudad en damero, es decir con calles paralelas y perpendiculares a la calle mayor que cruzada la plaza. Desde el inicio estuvo dividida en cinco distritos denominados: alfa, beta, gamma, delta, épsilon. Cuando Alejandro se marchó de Egipto para continuar sus campañas dejó como administrador a Clemenés de Náucratis. No obstante, Alejandría no fue un centro rico y cosmopolita hasta que asumió el primer Ptolomeo, que construyó un gran palacio de mármol y, enfrente, el Μουσείον, que en su interior comenzó a albergar la inmensa biblioteca. Ptolomeo declaró patrón de Alejandría a Serapis<sup>16</sup>, una divinidad sincrética. Según Tácito, Serapis ya había sido el dios de Rakotis, pero lo cierto es que la estatua de Serapis, que estaba en el Serapeo era de estilo totalmente griego y con atributos muy similares a los del dios Hades, con una cesta o medidor de grano, que representa el mundo subterráneo y a sus pies un perro que parece Cerbero y una serpiente<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> El faro fue destruido por completo en 1340. Ya había sido severamente dañado por un terremoto en 956 y más aún en 1303. Los datos son aportados por la obra de Al-Maqrizi (1364-1442) que escribió más de 200 pequeños tratados sobre monumentos y datos históricos de Egipto. Cf. El Daly (2005: 180).

<sup>16</sup> Sobre Serapis, cf. Welles (1962) y Stambaugh (1972).

<sup>17</sup> Arriano (*Anábasis* VII. 26, ed. de Roos y Wirth) hace una mención de Serapis que toma de las *Efemérides Reales* cuando se relata la muerte de Alejandro y dice que los generales que lo rodeaban en su agonía se preguntaban si era conveniente llevar a Alejandro al templo de la divinidad para suplicar su curación. Esto quiere decir que un dios Serapis ya existía en Babilonia (donde murió Alejandro) o –con menos probabilidad– un santuario portátil de la divinidad acompañó a Alejandro en su expedición. La foto de Serapis que reproducimos en este trabajo está tomada por Kosobu / Alamy, el 22 abril 2013 en el Foro Romano, Roma, Italia.



### *El Museo y la Biblioteca*

El poeta y erudito Filetas fue elegido por Ptolomeo I Sóter como tutor de su hijo nacido en la primavera de 308 a.C. en la isla de Cos. Ptolomeo II Filadelfo, hijo de Berenice I, fue coronado como corregente con su padre en 285 y lo siguió como rey de Egipto desde 283 a 246 a.C. Se casó cuando tenía alrededor de 17 años con su hermana Arsinoe. La educación literaria del joven Ptolomeo –y probablemente la de Arsinoe también– fue completada por su segundo tutor, Zenódoto de Éfeso, discípulo de Filetas. Para educarlo en ciencias fue convocado Estratón, que en Atenas había sido el director del Liceo después de Teofrasto. Zenódoto, un gran estudioso de Homero, fue el primer bibliotecario de la Biblioteca de Alejandría. Fue el primer editor crítico (διορθώτης) de Homero. Cotejó diferentes manuscritos de la biblioteca, desechó o marcó los versos dudosos, alteró algunos hexámetros y es probable que haya sido él quien dividió

los poemas homéricos en veinticuatro cantos, utilizando mayúsculas para los cantos de *Ilíada* y minúsculas para *Odisea*<sup>18</sup>.

No hay constancia de que los sabios que posteriormente trabajaron en la biblioteca –como Teócrito, Calímaco y otros– educaran allí a los hijos del soberano, la prestación de enseñanza era voluntaria, pero no estaba abierta al público, sino restringida a unos pocos privilegiados. Lo que interesa a nuestros fines son las tareas de investigación que se llevaban a cabo en el Museo, especialmente las intervenciones en los textos de Homero. Había varias versiones de *Ilíada* y *Odisea* que procedían de distintos lugares, con grandes discrepancias en el número de versos y en la división de los episodios. Podríamos decir que Zenódoto fue el primer editor crítico (διορθότης) de Homero. Aplicó la atétesis o condena al material espurio, aunque no es posible determinar bajo qué principios comparó manuscritos. Suponemos que eligió el que consideró el mejor texto. Es decir, lo más probable es que usara un solo texto existente como base de su edición (y no un *stemma* o árbol genealógico de la obra), nos queda la duda si el ejemplar elegido era el que seguía con mayor fidelidad al remoto original o arquetipo.

Como ya dijimos, los trabajos de la Biblioteca tienen una gran deuda con el aristotelismo: nace la filología, que por primera vez enfrenta el estudio de la literatura con métodos analíticos y científicos. Tanta fue la influencia de los métodos aristotélicos que Estrabón, en su *Geografía* (XIII.54) afirma –haciendo caso omiso de las coordenadas de tiempo y lugar– que fue Aristóteles quien ayudó a organizar la biblioteca. Si bien no es verdad (Aristóteles murió en 322 y la Biblioteca empezó a organizarse en 295), las *Pínakes* de Zenódoto y Calímaco le deben mucho a la metodología aristotélica de catalogación del material<sup>19</sup>. Demetrio de Falero, por su parte, aplicó todo lo aprendido en la escuela peripatética a sus tratados *Acerca de la Ilíada*, *Acerca de la Odisea* y *Acerca de Homero*. Francesca Schironi, una de las principales investigadoras en la actualidad sobre los métodos de Aristarco de Samotracia para la edición crítica

---

<sup>18</sup> Cf. Pfeiffer (1968: 105-122) y Reynolds y Wilson (1991: 8-12).

<sup>19</sup> Πίνακες significa “tablas”, cada tabla etiquetaba un cesto en el que estaba guardado un número de rollos, allí se hacía constar de cada papiro o pergamino el título, tema, nombre del autor y datos biográficos de este. Zenódoto empezó con un método de catalogación de orden alfabético basado en la información de las *Pínakes*. El método fue perfeccionado y establecido definitivamente por Calímaco de Cirene, y continuado por sus sucesores, Apolonio de Rodas y Eratóstenes de Cirene. Cf. Witty (1958: 132-136) y Casson (2001: 38-39).

de Homero en Alejandría afirma que si bien el espíritu y la esencia del trabajo de Aristóteles y el de Aristarco fueron fundamentalmente diferentes, también es verdad que el segundo aplica todos los principios aristotélicos en relación con la ἔκδοσις de Homero (2009: 313).

### *Intérpretes de Homero y exégetas de la Biblia*

La gran innovación en términos epistemológicos que surgió y se desarrolló en Alejandría fue el cruce de dos modos de enfrentar el problema de la aprehensión de sentido de los textos sacralizados. Por un lado, la comprensión de los poemas homéricos bajo la luz de una perspectiva monoteísta y, por otro, la lectura del Pentateuco iluminada por la filosofía griega. A ambos itinerarios filosóficos se los ha denominado *alegorismo* o lectura alegórica<sup>20</sup>. Hasta hace poco tiempo las líneas de investigación que estudiaban la recepción de Homero en la época alejandrina y la exégesis bíblica no se encontraban en ningún punto ni existía confluencia de intereses. Se pensaba que había una brecha insalvable entre la literatura que Homero representa y un texto divinamente inspirado, pasible de ser interpretado solo por teólogos. No fue sino hasta hace pocos años que se comenzó a apreciar la construcción activa de los significados de ambos textos cuando se estudia uno iluminando al otro. La tesis *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* de Maren Niehoff (2011) constituyó un hito en las especulaciones sobre esta materia.

Las conexiones entre exégesis bíblica y erudición homérica en Alejandría se sostienen en los múltiples matices de la tenaz relación entre el judaísmo y el helenismo, primero bajo los Ptolomeos y más tarde en el marco del Imperio romano. Mientras que el grado y la naturaleza de la helenización en el resto del Imperio siguen siendo controvertidos, el judaísmo alejandrino es un caso

---

<sup>20</sup> El estudio de las diversas corrientes y autores que utilizaron la alegoría como modalidad poético-hermenéutica comenzaron a despertar interés a partir de la publicación de dos monumentales manuales en lengua francesa a mediados del siglo pasado: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* de Félix Buffière (1956) y *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* de Jean Pépin (1976). Este tipo de investigaciones se ha intensificado en las últimas décadas, con los estudios, por ejemplo, de Robert Lamberton (1989), David Dawson (1992) y Jon Whitman (2000). En la última década, hubo una profusa producción de investigadoras, como Ilaria L.E. Ramelli (2008) y Maren Niehoff (2011).

particular. Más que en otros lugares es un fenómeno de síntesis, de sincretismo. El judaísmo no se ve a sí mismo de modo alguno como antítesis del helenismo sino más bien busca en la literatura griega una forma creativa de expresar la identidad judía.

Los textos homéricos son textos canónicos de la literatura. Pero en honor de verdad en el marco del canon literario griego, *Ilíada* y *Odisea* no son consideradas meramente obras literarias, sino que su estatus se acerca más a la sacralidad de la Biblia que a la admiración que despierta un Sófocles, pongamos por ejemplo. Los textos llamados fundacionales responden a tres características: (1) ocupan un lugar central en la educación; (2) son el objeto de una actividad hermenéutica tendiente a defenderlos de toda crítica; (3) son transmisores de los rasgos identitarios de la comunidad a la que pertenecen. En estos rasgos coinciden tanto la Biblia como la poesía homérica, veamos:

(1) Una de las características sobresalientes de los textos fundacionales es ocupar un lugar esencial en el sistema educativo. Huelga detenerse en el papel de los cinco primeros libros de la Biblia en todos los niveles de la educación judía. El protagonismo de Homero en la educación griega no es diferente. La *paideía* mantuvo las epopeyas homéricas en sus planes de enseñanza de manera invulnerable. Incluso fracasó el intento de Platón de quitar a los poetas de la educación (*República* 398d-400d; 607a) y triunfó por el contrario el ciclo de estudios que propugnaba Isócrates: una educación edificada sobre los cimientos establecidos por la *paideía* tradicional.

(2) Los poemas homéricos fueron el estandarte de una actividad apologética. Fue en esta época cuando se afianzaron –como dijimos– dos formas de abordar el problema de la aprehensión de los significados ocultos bajo la letra: por un lado, interpretar *Ilíada* y *Odisea* a la luz de los fundamentos del monoteísmo y, por otro, leer el Pentateuco con parámetros tomados de la filosofía griega. Esta práctica, como un modo de entender tanto la Biblia como los poemas de Homero, continuó y se afianzó durante siglos, hasta arribar al alegorismo cristiano.

(3) Los textos fundacionales representan la identidad de una comunidad, esta característica escapa incluso a la voluntad de los gobernantes o clases dominantes. En el siglo de Augusto, Roma pretendió ver en la *Eneida* de Virgilio –que imitaba *Ilíada* y *Odisea*– un texto homólogo que reflejara la identidad nacional y política. Pero no obtuvo un éxito secular. La prueba es que en el Imperio bizantino, las clases altas siguieron viendo que los poemas homéricos

eran esenciales para la educación de sus hijos. Perpetuaron por tanto la tradición homérica y legaron sus fundamentos a la modernidad.

En la época alejandrina tanto las inverosimilitudes de los relatos homéricos como las incoherencias de las narraciones bíblicas trataron de ser salvadas apostando a la infinita sabiduría de esos textos, oculta en su lectura literal. Se practicó la búsqueda de significados ocultos o figurados que encontraban su legitimación en el mismo problema que pretendían disipar. Es decir, se procuraba eliminar con una marcada intención apologética las contradicciones del texto poético afirmando que se trataba de una forma superior de expresión, utilizada para comunicar lo que en sustancia es inexpresable. La lectura de las alegorizaciones se basaba en el principio de autoridad de interpretaciones precedentes, a las que se agregaban las propias licencias hermenéuticas, en ocasiones tan inusitadas, que queda una pregunta flotando: hasta qué punto el intérprete estaba seguro de esas verdades estaban realmente contenidas en los textos poéticos y sagrados y en qué medida era consciente de que estaba manipulando la indagación.

Ahora bien, las llamadas lecturas alegóricas de los primeros siglos de la era común son fundamentalmente lecturas del platonismo (dualismo ontológico, retorno al mundo de las ideas, etc.), o al menos eso entendemos los que estudiamos filosofía antigua. Pero este hecho plantea una paradoja un tanto difícil de explicar: no hay cosa que caracterice más la distancia entre Platón y los neoplatónicos que la posición con respecto a Homero. Platón rechaza a Homero como educador en sus diálogos y, por el contrario, hay una insistente apelación a la autoridad de la *Ilíada* –poética, oracular o filosófica– en autores como Plotino o Proclo, por mencionar los neoplatónicos más importantes. Veamos lo que dice Platón de Homero. Platón reconoce que Homero “es el más grande poeta” (ποιητικώτατος) y el primero de los trágicos, pero recomienda que en cuanto a poesía, solo deben admitirse “en nuestro estado” (εἰς πόλιν) los himnos a los dioses y “las alabanzas a los hombres buenos” (ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς)” (*República* 607a). La sección 377b-402c de *República* comprende un extenso examen de los elementos de la poesía que posiblemente atentaban contra la formación religiosa y moral de los atenienses. Quizá deba entenderse la postura platónica como una determinación a liberar a los gobernantes del Estado ideal de la sujeción ideológica a una tradición poética arraigada en la mentalidad de sus contemporáneos. Lo cierto es que también en *Protágoras* (339a-348a), Platón

señala que las interpretaciones de los textos poéticos eluden una de las actividades fundamentales de la indagación socrática, el ἔλεγχος, el escrutinio de la refutación, es decir, no pueden ser corroboradas, no se pueden ser puestas a prueba como verdad.

Sin embargo, la interpretación alegórica de los poemas de Homero sobrevivió durante siglos gracias a la mediación de las interpretaciones platonistas. El extensísimo trayecto de las alegorías parte con toda probabilidad del antiguo pitagorismo en el sur de Italia (muy difícil de reconstruir), atraviesa los escritos del medio y neo-platonismo y arriba a los comentarios medievales pasando por la literatura bizantina. Este largo y ancho sendero que se prolonga por siglos acarrea una transformación de las categorías del platonismo, en primer lugar porque se va integrando a la lectura de las Escrituras, pero además porque se mezcla con la mística del denominado *gnosticismo*. El pensamiento gnóstico de Egipto, conocido más profundamente a través de la biblioteca de manuscritos descubierta en Nah Hammadi en 1945, se nutre de corrientes sincréticas filosófico-religiosas cuyo origen y fuente aún desconocemos en su gran mayoría. Cuando los filósofos de los primeros siglos de la era común empezaron a percibir los mitos como “símbolos” o “enigmas”, los platonistas de la época propugnaron la idea de que Platón estaba inspirado en Pitágoras. Lo cierto es que del pitagorismo, que supuestamente se había desarrollado en el sur de Italia y desde allí había llegado a Egipto, no hay fuentes directas.

Quisiera terminar mi exposición con una hipótesis. La literatura en lengua griega que se desarrolla en Egipto en los primeros siglos le debe –en dimensiones aún desconocidas– un caudal importante de influencias místico-religiosas, impregnadas de astrología, numerología y reglas de la armonía, a un sustrato de ciencia y conocimientos autóctonos. No se han comenzado todavía hoy, en pleno siglo XXI estudios integradores serios que traten en un mismo plano la filosofía griega antigua, la hermenéutica de las Escrituras y la tradición de raigambre egipcia. Es un desafío atractivo pero que exigirá una dedicación ardua y prolongada.

## Bibliografía

- Buffière, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet, J. (ed.) (1967-1968). *Platonis Opera*, vols. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- Casson, L. (2001). *Libraries in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press.
- Chauveau, M. (1999). "Alexandrie et Rhakôtis: le point de vue des Égyptiens" en Alexandrie: une mégapole cosmopolite". En: *Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 et 3 octobre 1998*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1-10.
- Chialva, I. "Acerca de la historia y la ficción en tres versiones imperiales de la fundación de Alejandría": *Circe de clásicos y modernos* 16; 43-56.
- Clarysse, W. (1985). "Greeks and Egyptians in the Ptolemaic army and administration", *Aegyptus* 65, 57-66.
- Dawson, D. (1992). *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- De Hoz García Bellido, M. P. (1991-2015). *Estrabón. Geografía*, 6 vols. Madrid: Gredos.
- El Daly, O. (2005). *Egyptology: the missing millennium: ancient Egypt in medieval Arabic writings*. London: University College London.
- Erskine, A. (2013). "Founding Alexandria in the Alexandrian Imagination". En: Ager, Sh. L., Faber, R. A. (eds.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*. Toronto: University of Toronto Press.
- Falivene, M. R. (1991). "Government, management, literacy. Aspects of Ptolemaic administration in the early Hellenistic period", *Ancient Society* 22, 203-227.
- Fraser, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Green, P. (1991). *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Harris, W.V., y Ruffini, G. (eds.) (2004). *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Columbia Studies in the Classical Tradition 26. Leiden: Brill.
- Hude, C. (1970-1972). *Herodoti Historiae*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1945). *Paideia: The ideals of Greek culture: Volume I. Archaic Greece: The mind of Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Jones, H. I. (1924-1932). *The Geography of Strabo*. London, New York: Heinemann and Putman.
- Kroll, W. ([<sup>1</sup>1926] 1958). *Pseudo Callisthenes. Historia Alexandri Magni*. Berlin: Weidmann.
- Lamberton, R. (1989). *Homer, the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Lewis, N. (1974). *Papyrus in Classical Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Manning, J. G. (2003). *Land and Power in Ptolemaic Egypt. The Structure of Land Tenure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martín, J. P. (1980). “Alejandría de Egipto, encrucijada de culturas”, *Oriente-Occidente* 1/1, 41-62.
- Mogens, H. H. y Raaflaub, K. A. (1996). *More Studies in the Ancient Greek polis*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Munro D. B., Allen, T. W. (1978). *Homeri Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Niehoff, M. R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pelletier, A. (ed.) (1962). *Lettre d’Aristée a Philocrate*. Paris: Cerf.
- Pépin, J. (1976). *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes.
- Peremans, W. (1971). “Egyptiens et étrangers dans l’administration civile et financière de l’Egypte ptolémaïque”, *Ancient Society* 2, 33-45.
- Pfeiffer, R. (1968). *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- Pórtulas, J. (trad.) (2007). “Carta de Aristeas a Filócrates”, *Revista de la historia de la traducción* 1.
- Ramelli, I. L. E. (2008). “Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and its Legacy in Gregory of Nyssa”, *The Studia Philonica Annual* 20, 55-100.
- Reynolds, L. D., Wilson, N.G (1991). *Scribes and Scholars* (3<sup>ra</sup> ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Rhodes, P. J. (2017). *Aristotle. The Athenian Constitution Written in the School of Aristotle*. Liverpool: Liverpool University Press.

- Roos, A. G. y Wirth, G. (1967). "Alexandri anabasis". En: *Flavii Arriani quae exstant omnia*, vol. I. Leipzig: Teubner, 1-390.
- Ross, I. Th., Masson-Berghoff, A. (2015). "Naukratis, 'Mistress of ships', in context". En: Robinson, D., Goddio, F. (eds.), *Thonis-Heracleion in Context*. Oxford: Oxford Centre for Maritime Archaeology 8.
- Ryan, D. P. (1988). "Papyrus", *The Biblical Archaeologist* 51/ 3, 132-140.
- Samuel, A. (1970). "The Greek element in the Ptolemaic bureaucracy". En: Samuel, D. H. (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*. American Studies in Papyrology 7. Toronto: A. M. Hakkert, 443-453.
- Schironi, F. (2009). "Theory into Practice: Aristotelian Principles in Aristarchean Philology", *Classical Philology* 104, 279-316.
- Stambaugh, J. E. (1972). "Serapis under the Early Ptolemies", *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 25, 61-64.
- Thompson, D. (2001). "Ethnê, taxes and administrative geography in early Ptolemaic Egypt". En: Andorlini, I. et al. (eds.), *Atti del XXII Congresso internazionale di Papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998*, vol. 2. Florence: Istituto papirologico "G. Vitelli", 1255-1263.
- Welles, C. B. (1962). "The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 11(3), 271-298.
- Whitman, Jon (2000). "General Introduction"; "Part One. Antiquity to the Late Middle Ages". En: *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*. Leiden: Brill, 3-258.
- Witty, F. J. (1958). "The Pínakes of Callimachus", *The Library Quarterly* 28(2), 132-136.
- Ziegler, K. (1968). "Alexander". En: *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.2. Leipzig: Teubner, 152-253.

# BGU 4 1151.1-2 Y EL *ARCHEÏON TÔN IOUDAÏON*. INTERPRETACIÓN, TEXTO GRIEGO Y TRADUCCIÓN

Paola Druille

## *Introducción*

En los años 1902-1905, el arqueólogo Otto Rubensohn (1867-1964) dirigió las excavaciones de la necrópolis de Abu Sir al-Malaq, localizada geográficamente en un asentamiento egipcio del nomo de Herakleópolis, cuyo antiguo nombre fue posiblemente Bousiris (Tcherikover y Fuks 1960: 1). Durante estas excavaciones, la expedición de Rubensohn investigó el cartonaje de las momias de la necrópolis de Abu Sir al-Malaq y descubrió un papiro (37 cm. x 12 cm) formado por tres documentos escritos en letra cursiva con *συνχωρήσεις*<sup>1</sup> conservadas en el archivo

---

<sup>1</sup> Según Schubart (1913: 47), entre los documentos alejandrinos, predominan aquellos redactados en forma de *συνχώρησις* (*synchóresis*). Este documento era un contrato privado; “jedes zwischen zwei Privatpersonen oder Privatparteien geschlossene Rechtsgeschäft kann in dieser Form aufgesetzt werden; der Inhalt ist für sie gleichgültig. Wir finden hier am zahlreichsten die Urkunden über Entleihung und über Rückzahlung eines Darlehens vertreten, weil der gleichen Geschäfte überhaupt einen besonders breiten Raum einnahmen; aber daneben sehen wir Kauf und Verkauf von Sachen und Rechten, Miete und Pacht, Eheschließung und Ehescheidung, Verträge über Kinderpflege und deren Lösung, Bürgschaft und Sicherstellung des Bürgen, Erledigung der Vormundschaft, Erbteilung, Schenkung, Lieferungsvertrag, Verpfändung, Lösung eines Lehrlings vertrags, sowie einige verwickelte Rechtsgeschäfte, die mehrere Verträge einschließen” (p. 47). Regularmente, las *συνχωρήσεις* estaban dirigidas a una autoridad judicial (véase p. 48; Mitteis 1912: 65), eran presentadas por ambas partes del contrato y, de acuerdo con la naturaleza del envío, concluían con la solicitud *ἄξιοῦμεν*. Véase *infra* l. 17 en traducción de BGU 4 1151; también Mitteis (1912: 66), quien considera posible que la autoridad pusiera su firma en el documento para perfeccionar el acto; “aber die materielle Beurkundung konnte nur in der Tätigkeit seiner Bureaubeamteu liegen” (p. 67). Sobre la *συνχώρησις*, sus características y su historia, véase Wolff (1978: 91-95); también Lewald (1953: 429-438); Wegener (1955-1956: 97-111); Allam (1984: 175-181); Mitthof y Papatthomas (2015: 94-95). Entre los contratos en los que participaron judíos, Tcherikover y Fuks (1957: 34) encuentran una escritura de divorcio (= CPJ 2 144), dos compromisos de nodrizas (= CPJ 2 146-7) y algunos contratos de préstamos (= CPJ 2 148-9). Todos estos contratos están escritos en griego por funcionarios griegos. “So it follows that the family life of Alexandrian Jews, their marriages and divorces, were regulated by Greek contracts in accordance with the principles of the Hellenistic law” (p. 34).

notarial<sup>2</sup> de Alejandría<sup>3</sup>. El papiro fue editado por W. Schubart y publicado por primera vez en el volumen IV de *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin* (1912). Los documentos presentes en el frente del documento fueron catalogados con los números 1125.2 (= BGU 4 1125.2, ll. 16-34, pp. 223-224)<sup>4</sup> y 1151.1 y 2 (= BGU 4 1151.1, ll. 1-18, y BGU 4 1151.2, ll. 19-25, pp. 276-277)<sup>5</sup>, y los ubicados en el reverso con el número 1151.3 y 4 (= BGU 4 1151.3, ll. 26-49, y BGU 4 1151.4, ll. 50-55, pp. 278-279)<sup>6</sup>. Aunque de estos documentos, solo BGU 4 1151.1 y 2 consiguió mayor atención por parte de los investigadores posteriores.

Estos textos contienen una *συγχώρησις* redactada en conformidad con un testamento presentado previamente en una oficina notarial judía llamada τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον, cuya existencia era desconocida antes de la publicación de este papiro. El editor también consigue reconocer la fecha de redacción de la *συγχώρησις*. De acuerdo con las referencias de los documentos, estima que BGU 4 1151.1-2 fue escrito el 12 de abril del año 13 a.C. (ιζ Καίσαρος Φαρμο(ῦθι).ιζ, l.18); mediante esta indicación, Schubart reconstruye el mes Μεσορῆ en la frase Μεσορῆ ζ τοῦ ἐισιόντος η (ἔτους) Καίσαρος de la línea 24 (1912: 277).

<sup>2</sup> Los documentos habrían sido guardados en la oficina del asesor legal (véase Seidl 1973: 67), o en la oficina del escriba del procurador (véase Schubart 1913: 45) de la ciudad portuaria. Para Jördens (2004: 338), se trata predominantemente de contratos que fueron recogidos en el llamado καταλογεῖον, una oficina de registro estatal encargada de funciones notariales con sede en Alejandría. Véase P.Oxy.73.34 (siglo I d.C.), 2134.2 (siglo II d.C.); Burkhalter (1990: 191-216, esp. 203-206).

<sup>3</sup> El papiro formaba parte de un grupo de ocho *συγχωρήσεις* que habrían sido redactadas entre los años 6 y 26 del *princeps* y conservados en el archivo notarial de Alejandría. Esta conclusión está basada en las alusiones geográficas y topográficas dadas a conocer por los papiros (cf. Tcherikover y Fuks 1960: 1; Schubart 1913: 37ss.), que se unen a la aparición de soldados que sirven en la 22a legión asentada en la capital (cf. Lesquier 1918: 388), la evidencia del papiro BGU 4 1140 (= CPJ 2 151, l. 4, año 5/4 a.C.), donde la palabra griega ἐνταῦθα ha sido asociada directamente con la ciudad portuaria y a la mención de instituciones específicamente alejandrinas, como el κριτήριον registrado en BGU 4 1102, 1106, 1129 y 1132. Véase Mitteis (1912); Tcherikover y Fuks (1960: 1).

<sup>4</sup> BGU 4 1125.2 (Trismegistos (=TM) 18568), ll. 16-34 es un contrato de aprendizaje que refiere el entrenamiento del esclavo Narkissos para que se convierta en flautista. Se supone que el entrenamiento habría durado un año y habría costado 100 dracmas al dueño de esclavos Cayo Julio Filio, a cuyo costo también se paga la ropa y el mantenimiento del esclavo. Cf. Bélis y Delattre (1993: 114-115).

<sup>5</sup> TM 18568.

<sup>6</sup> BGU 4 1151.1 (TM 18568), ll. 1-18 y BGU 4 1151.2 (TM 18568), ll. 19-25, registran un contrato de pago de una herencia en dos partes, como analizaremos más adelante; BGU 4 1151.3 y 4 contienen un contrato de préstamo con prenda.

Finalmente, si bien no proporciona ninguna interpretación del contenido del papiro, su edición permite la identificación de los siguientes datos: 1) nombre de autoridad, (Προτάρχος, l. 2); 2) nombres de las partes del contrato (Dionisia, hija de Aristón, ll. 3, 5, 8, 15, 20; Alejandro, hijo de Nicodemo, ll. 4, 5, 7, 8, 13, 16, 19); 3) asunto en disputa vinculado con un legado de 200 (¿?)<sup>7</sup> de plata dejado por Teodoro, hermano de Alejandro, a Dionisia (ll. 5-8 y 22); 4) reconocimiento de la recepción de 100 (¿?) del legado (ll. 5-7 y 23); 5) referencia a un testamento presentado por Teodoro en la oficina notarial de los judíos (ll. 7-8); 6) fecha límite para la entrega de la parte restante (ll. 10-12 y 24); 7) sanciones jurídicas e intereses por incumplimiento del pago (ll. 12-17); 8) fecha de redacción del contrato (l. 18). La edición de Schubart no reconoce otros datos más que los enmendados en los textos reconstruidos. Aunque detecta que los textos registran información del archivo notarial judío y su actuación legal, no consigue profundizar en las características de su funcionamiento ni en el contenido específico del documento. Sin embargo, advirtió que los nombres de Alejandro, hijo de Nicodemo, y de su hermano Teodoro, también aparecen en las cuatro συγχωρήσεις del papiro BGU 4 1132, donde se los llama macedonios (1912: 276) y revela datos de considerable valor para comprender la situación económica de Alejandro. BGU 4 1132 refiere que el fallecido Teodoro había tomado prestado de Ammonio una suma de 500 dracmas. Cuando no pudo pagar su deuda, algunas parcelas de su tierra en la chóra de Alejandría fueron subastadas y derribadas por una prosbolé a favor del acreedor. En consecuencia, la deuda se redujo en 200 dracmas. Las siguientes tres συγχωρήσεις tratan sobre préstamos adicionales de 500, 200 y 200 dracmas respectivamente. Los editores concluyen que la συγχώρησις final, de la cual solo han sobrevivido las ll. 1-5 del documento, podría haber referido al pago de la deuda por parte de Alejandro, o al compromiso de saldar la deuda de su hermano Teodoro. Estas cuatro συγχωρήσεις<sup>8</sup> fueron datadas en una fecha inmediatamente anterior a la συχώρησις de BGU 4 1151.1-2, y por esta razón V. A. Tcherikover y A. Fuks trataron de publicar ambos papiros de manera consecutiva.

<sup>7</sup> Los signos de pregunta (¿?) señalan la ausencia de una referencia de moneda específica en el papiro.

<sup>8</sup> Schubart (1913: 240-242) estima que la primera συχώρησις data de agosto / septiembre del año 16 a.C. (l. 6), la segunda de septiembre / octubre del año 16 a.C. (l. 25), la tercera de octubre / noviembre del año 15 a.C. (l. 31), y la cuarta de mayo / junio del año 14/13 a.C. (l. 38). Esta última referencia es utilizada por Schubart para la datación definitiva del papiro.

Tcherikover y Fuks revisaron la edición elaborada por Schubart. Pese a que no encontraron errores en las enmiendas de la primera publicación, sugirieron lecturas de gran valor. En su publicación incluida en la sección VII titulada “Jews in Alexandria in the Early Roman Period” (pp. 1-24) del volumen II del *Corpus Papyrorum Judaicarum* (=CPJ 2, 1960), Tcherikover y Fuks unificaron BGU 4 1151.1-2, lo catalogaron con el número 143 (=CPJ 2 143, pp. 8-10) y elaboraron una traducción al inglés. Al mismo tiempo, insertaron palabras para completar la definición de un espacio temporal (“año”, ἔτους, ll. 11, 18, 24) o de una unidad monetaria particular (δραχμάς, ll. 6, 14, 15, 23, 24; δραχμῶν, ll. 6, 10, 22), y conectaron el contenido de BGU 4 1151.1-2 con BGU 4 1132, también publicado en CPJ 2 y catalogado con el número 142 (=CPJ 2 142, pp. 5-8). Finalmente, analizaron el documento elaborando una síntesis de las referencias localizadas en el mismo (pp. 8-9), que podemos dividir en estas partes: 1) mediante un testamento de Teodoro hecho en διὰ τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἀρχείου (ll. 7-8), lega a Dionisia una suma de 200 dracmas. La suma se la debe Alejandro, hermano de Teodoro; 2) Dionisia acusa recibo de la mitad de la suma; los restantes 100 dracmas se pagarán a plazos en 17 meses; 3) las fórmulas habituales relativas a las multas, en caso de que el deudor no pague. Según Tcherikover y Fuks, dado que el testamento de Teodoro se redactó διὰ τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἀρχείου, asumen que los dos hermanos eran judíos, y sugieren que Dionisia probablemente era judía, pero ninguna información permite confirmar esta tesis. Estas conjeturas todavía son difíciles de comprobar en el estado actual del papiros; sin embargo, coincidimos con los editores cuando reconocen que BGU 4 1151.1-2 es el único papiro de todos los reconstruidos hasta el momento que menciona el τῶν Ἰουδαίων. Según los editores, “the πολιτικὸν ἀρχεῖον, i.e. the notary's office of the πόλις of Alexandria, occurs in BGU iv (...), and the Ἰουδαίων ἀρχεῖον seems to have been its counterpart, i.e. the records-office of the Jewish *politeuma* in Alexandria (...)” (p. 9). Ningún nuevo documento ha permitido invalidar esta tesis.

Los autores posteriores aceptaron las enmiendas de Schubart y Tcherikover y Fuks y solo propusieron escasas restauraciones aisladas. Este es el caso de Koenen (1968: 253). Luego de revisar la edición de Tcherikover y Fuks, localizó algunas inconsistencias temporales. Koenen interpreta que BGU 4 1151 es un contrato para el pago de una herencia de 200 dracmas. Observa que se han pagado 100 dracmas en efectivo; para los 100 dracmas restantes, se elige un aplazamiento

de 17 meses hasta el séptimo (?) Mesore (línea 24, Μεσορή ζ) del año siguiente. Sobre esta base, completa los espacios perdidos de las líneas 10-11. Restaura χρό(νον) μῆνας ἰς ἀπό [...] τοῦ ἐνε(στῶτος) μη(νὸς) Φαρμ(οῦθι) de las líneas 10-11 por χρό(νον) μῆνας ἰς ἀπό [ζ] τοῦ ἐνε(στῶτος) μη <νὸς> Φαρμ(οῦθι), que traduce por “Aufschub von 17 Monaten, gerechnet vom 7. des gegenwärtigen Monats Pharmuthi”. Para Koenen, los dos meses incompletos cuentan a modo de meses completos; el contrato probablemente no se firmó el 17 de Farmuti (“[Z. 18 Φαμο(ῦθι) ἰς]”), sino el 7 (“[Φαρμο(ῦθι) ζ]”), de lo contrario, el día ἰς se reproduciría uniformemente en las líneas 10, 18 y 24. Esta reconstrucción es aceptada por Boswinkel, Pestman y Rupprecht, quienes reproducen sin objeciones las palabras de Koenen cuando dicen que “der Vertrag ist daher wahrscheinlich nicht am 17. Pharmuthi geschlossen worden, sondern an diesem 7. zu l. in Z. 18 Φαρμο(ῦθι) ζ; oder man muss in Z. 10, 18 und 24 einheitlich ἰς herstellen” (1976: 32).

BGU 4 1151.1-2 no tuvo otras restauraciones significativas del texto griego; solo consiguió traducciones en diferentes lenguas modernas. Fuera de la traducción inglesa de V. A. Tcherikover y A. Fuks, la traducción más reciente del papiro fue realizada por A. Jördens y publicada en el capítulo “Griechische Texte aus Ägypten” (1, 2004: 342–343) de *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben* con el número 35. Su traducción alemana es bilingüe y se apoya en la enmienda de Schubart, Tcherikover y Fuks y Koenen, sin agregar otra novedad más que la actualización de la traducción inglesa de Tcherikover y Fuks. Nuestro trabajo, por lo tanto, presenta 1) una discusión de la existencia del τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον en Alejandría, en conexión con la misma oficina localizada en Herakleopolis (P.Polit.Iud. 3), 2) una síntesis de la estructura de BGU 4 51151.1-2, junto con 3) la traducción anotada al español del texto griego.

### *El τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον*

El τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον<sup>9</sup> fue una oficina helenística de Egipto (Wolff 1978: 29), con deberes notariales para otorgar carácter público a las peticiones privadas y

<sup>9</sup> Según Wolff (1978: 27), “nur kurz zu erwähnen sind die Termini ἀρχεῖον und (nur ein paarmal auftretend) ἀρχή, die man im ptolemäischen und römischen Ägypten ebenfalls zur Bezeichnung von Urkundsbehörden verwendete”. Véase P. Gen. (2) 1 20, l. 10 (ὁς καὶ παρὼν ἐπὶ τοῦ ἀρχείου

para redactar documentos legalmente relevantes de particulares. Según Wolf (1978: 27), la creación de estos archivos notariales permitió preservar las pruebas e informar a la comunidad sobre acuerdos o transferencia de legados, involucrando a los testigos encargados de hacer declaraciones legalmente significativas y elaborando documentación de ciertos procesos que podían afectar los intereses de los habitantes. Las formas en las que se tenía que hacer el anuncio variaban de un lugar a otro y en función del objetivo legal y político de la regulación. Las mismas iban desde la exigencia legal del mero anuncio de intenciones o proclamación de las transacciones realizadas, hasta su realización en presencia de vecinos u otros testigos, o la celebración ante una autoridad designada para tal efecto, que dejaba constancia del evento o contenido de la declaración en un registro para ser incorporado a su archivo. Sin embargo, pese a su competencia para otorgar carácter público a las peticiones privadas, el τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον no fue incluido entre las instituciones estatales. Su funcionamiento solo habría tenido reconocimiento oficial y habría estado restringido a los asuntos legales de los miembros de la comunidad judía, como lo demuestran al menos dos papiros helenísticos, P.Polit.Iud. 3 12 y BGU 4 1151.

El P.Polit.Iud. 3 (= P Köln Inv. 20986, 10,5 x 31,5 cm)<sup>10</sup> fue editado por primera vez por K. Maresch y J. M. S. Cowey, quienes publicaron el documento en *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis* (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.), de la serie *Papyrologica Coloniensia* XXIX, donde le asignaron el número 3 (2001: 50-51) y añadieron una traducción al alemán (p. 55). Mediante su trabajo palaeográfico y de edición, observan que el material se encuentra muy dañado (p. 46); la entrada se conserva solo parcialmente y está compuesta por una cierta cantidad de fragmentos. También notan que el documento ha sido doblado varias veces sufriendo roturas en los pliegues. Pese a estos daños, Maresch y Cowey localizan letras, palabras y frases enteras con información sobre la fecha de redacción del documento, que datan entre los años

---

ἀνωμολογήσατο, 18 de febrero del año 109 a.C.); P. Ryl. 4 588, ll. 14-15 (κατὰ [συγγρα]φήν τὴν ἀνεγρ[αμμένην] [ ἐ]πι τὸ αὐτὸ ἀρχε[ῖον, 19 de septiembre del año 78 a.C.). Al mismo tiempo, sostiene que ἀρχεῖον puede significar “Amt”. Con este sentido, la palabra puede referir a un edificio oficial (véase Preisigke, *Fachw. s. v. ἀρχεῖον*, I; DGE *s. v. ἀρχεῖον*), pero también a otras autoridades. Véase BGU 1 50, l. 15-17 (= MChr. 205) (μοι προ<ο>θεσμίαν ἕως τῆς τριακά[δ]ος τοῦ Φαμενώθ τοῦ ἐνεστῶτος ὁ[κτ]ωκαιδεκάτου ἔτους Τραιανοῦ Καίσαρος τοῦ κ[υ]ρίου ἐν ᾧ μηνὶ ἐπάνακκον παρέξαι με τὴν βιβλιοθήκην καθαρὰν καὶ τὰ ἄλλα ἀρχία. αὐτόθεν ὁμολογῶ κατὰ τότε [τ]ὸ χιρόγραφον ἐνμένιν τῇ δηλουμέν[η] προθεσμίαν, 25 de enero del año 115 d.C.).

<sup>10</sup> TM 44619.

140-139 a.C. (l. 4, 25 de abril - 24 de mayo, 140 a.C.), y sobre la naturaleza del documento, que reconocen como un reclamo elevado a los arcontes por incumplimiento de un juramento (ll. 5-7; 26-29). Finalmente, consiguen restaurar la mayor parte del texto conservado que fue revisado más tarde por R. Kugler, I. Fikhman y Zs. Szántó. Estos editores mantuvieron la mayoría de las enmiendas de Maresch y Cowey, que solo modificaron en escasas oportunidades. Su edición fue publicada en el volumen 4 de *Corpus Papyrorum Judaicarum* de N. Hacham y T. Ilan, donde fue enumerada con el número 559 (= CPJ 4 559, pp. 95-98) y traducida al inglés por R. Kugler (2020: 96-97). De la misma manera que los primeros editores, Kugler, Fikhman y Szántó advirtieron está mal conservado especialmente su sector del medio, por lo que algunos detalles del texto tampoco pudieron ser reparados durante su trabajo de edición (p. 95); no obstante, propusieron restauraciones que difieren en algunos aspectos de la *ed. princ.*, logrando una mejor lectura del documento preservado, cuyo texto griego reproducimos a continuación, con una traducción al español.

## P.Polit.Iud. 3

- 1 το[ι]ς τὸ [ -ca.?- ]λ (ἔτος)<sup>11</sup> ἄρχουσι<sup>12</sup>  
 2 π[α]ρὰ Πρω[το]μάχ[ου] τοῦ Δημητρίου<sup>13</sup>.  
 3 ἐπέδωκ[α] ὑμῖν ὑπόμνημα<sup>14</sup>

<sup>11</sup> P. Polit. Iud. 3 permite evaluar el lapso de tiempo necesario para que se lleve a cabo el proceso de decisión entre la presentación de la denuncia y la decisión final. Véase Honigman (2002: 253). Maresch y Cowey (2001: 51) revisaron las fechas registradas en el papiro y propusieron la siguiente enmienda: l. 1, τὸ [λ] α (ἔτος) o τὸ [ ] λ (ἔτος). Según estos editores, el trigésimo año se menciona en la línea 4. Con el único número parcialmente conservado en la l. 1, Maresch y Cowey (2001: 51) advierten la posibilidad de reconocer los restos del bucle de una α. Pero no descartan que haya aquí una λ con una línea curva. También sugieren que los arcontes podrían haber sido funcionarios anuales reelegidos cada año. En este sentido, no estiman erróneo considerar que la primera petición se dirigió a los arcontes del año 30, y la actual a los arcontes del año 31. Esto los conduce a pensar que ambas peticiones no fueron enviadas a la misma persona. Con tal condición, asumen que el pronombre ὑμῖν en la l. 3 es difícil de interpretar, porque sugiere la igualdad de los destinatarios e, incluso, no permite excluir por completo la posibilidad de datar la presente petición en el año 31. Bajo este supuesto, los editores opinan que ὑμῖν en la l. 3 aún tendría cierta justificación si fuera incorrecto. Esta interpretación es seguida por Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97). Para estos autores, los trazos de tinta se leen mejor como τὸ λα, pero son demasiado débiles. En cualquier caso, sugieren que el año podría ser el 31 de Ptolomeo VIII Euergetes II (140 a.C.). De la misma manera que Maresch y Cowey (2001: 51), Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) sostienen que si la primera petición se hubiera emitido en el mismo año, no se habría indicado el año nuevamente, o simplemente se habría escrito alguna referencia sobre el año en curso. Sin embargo, también notan la dificultad que entraña interpretar el pronombre ὑμῖν de la l. 3. Proponen que los peticionarios podrían haber considerado a los arcontes del πολίτευμα como un cuerpo institucional.

<sup>12</sup> Como sostiene Kruse (2015: 271-272), en las demás peticiones de P. Polit. Iud. aparecen variantes más cortas de la fórmula de dirección. Algunas están dirigidas “a los arcontes” (τοῖς ἄρχουσι; P. Polit. Iud. 4, l. 2; 7, l. 1; 11, l. 1) o “a los arcontes del año (...)” (τοῖς τὸ [número de año] (ἔτος) ἄρχουσι, P. Polit. Iud. 3, l. 1; 5, l. 1; 6, l. 1; 9, l. 1; 10, l. 1; 12, l. 1; 13, l. 1; 14, l. 1). Véase Ritter (2011: 10 y nota 8; 12-13 y nota 15). En otras peticiones los destinatarios son los πολιτάρχης y el πολίτευμα (Ἀλεξάνδρῳ πολιτάρχῃ καὶ τῷ πολιτεύματι, P. Polit. Iud. 1, ll. 1-2 y 2, ll. 1-2 del 135 a.C.). Según Kruse, estos destinatarios eran el consejo de arcontes, presidido por un funcionario con el título de πολιτάρχης, cuyo cargo también podría haber durado un año y habría desempeñado un papel de *primus inter pares* dentro del cuerpo colectivo de líderes funcionarios del πολίτευμα. Véase P. Polit. Iud. 17 y 18. Las peticiones de P. Polit. Iud. revelan entonces competencias legales y ejecutivas de gran alcance del πολίτευμα judío en Heracleópolis (véase Kruse 2015: 271-272). Cf. Bowman y Rathbone (1992: 109).

<sup>13</sup> Según Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97), Πρω[το]μάχ[ου] τοῦ Δημητρίου es la única certificación del nombre Protomáchos en un contexto judío. Véase LJNLA III 362-3. Los editores sostienen que los judíos de Egipto usaban el patronímico Demetrios en caracteres griegos y hebreos. Véase CPJ 4 565; LJNLA III 240-241 (número 5).

<sup>14</sup> En el siglo II a.C., el ὑπόμνημα (*memorandum*) y la ἔντευξις (“petición”) tomaron la misma forma. Véase Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97). Ambas equivalían a una solicitud por escrito a las autoridades pertinentes sobre asuntos que el autor pensaba que el destinatario podía resolver.

4 ἐν τῷ Φαρμοῦθι τοῦ λ (ἔτους)  
 5 κατ' [Εὐ]φράνορος [ -ca.-? ] περὶ τοῦ  
 6 [ὄμω]μοκένοι μοι αὐτὸν εἰς ἦν  
 7 πρ[ο]σηνέγκατό<sup>15</sup> μοι φερνήν  
 8 μέρος ἀμπελῶνος<sup>16</sup> ἐν ἀργ(υρίου) (δραχμαῖς) Γ  
 9 [ . . . . , ἦν]ικ' ἂν τιθῶμαι αὐτῆι  
 10 [τὴν σ]υνοικισίου συγγραφῆν<sup>17</sup>,  
 11 [καὶ προ]σενέγκασθαι<sup>18</sup> αὐτὸ

---

La única otra aparición del término en el archivo se encuentra en P.Polit.Iud. 7 (BL XII, 161) = CPJ 4 563, l. 40.

<sup>15</sup> Maresch y Cowey (2001: 52) sostienen que el marido judío podía disponer de la dote de la novia judía. Si bien la institución de la dote era originalmente ajena a la ley judía, se convirtió en el centro de los contratos matrimoniales de estas comunidades. Según Maresch y Cowey (2001: 52), este cambio producto de la influencia griega podría haberse completado en la época ptolemaica, como muestra el uso de φερνή en la Septuaginta. Sobre este desarrollo, véase Bickerman (1976: 201-215); Satlow (1993: 133-151); Cotton (1998: 167-179). La evidencia de φερνή como la designación de la dote en los contratos matrimoniales judíos del período ptolemaico está en P.Enteux. 23 Verso (= CPJ 1 128). Véase Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97), quienes también explican que la práctica del matrimonio en el Egipto ptolemaico había adoptado la institución de la dote. Sobre la dote en el contexto judío, véase P. Polit.Iud., 58; Cotton (1994: 64-86); Birnzwieg (2014). Para la dote en papiros griegos de Egipto, cf. Yiftach-Firanko (2003: 105-184).

<sup>16</sup> Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) se preguntan: “¿was this vineyard part of the dowry in question?” Para responder a esta pregunta recurren a las interpretaciones de Yiftach-Firanko (2003: 113) y Cowey y Maresch (2001: 52). Yiftach-Firanko (2003: 113) sugiere de manera afirmativa; lee la referencia al viñedo junto con φερνή (dote) de la l. 7. Cowey y Maresch (2001: 52), en cambio, lo tratan como un nuevo elemento, como un προσφορά (*donatio propter nuptias*; cf. Mitteis Chr. 288, l. 8 (siglo II d.C.); P.Teb. 351, l. 1 (siglo II d.C.); P.Ryl. 155, l. 20 (siglo II d.C.) de los padres o tutores de la novia, dando a la pareja el uso de una propiedad. Señalan que se trata de una innovación jurídica de la era romana, al menos de nombre, pero que en la práctica parece datar del período ptolemaico. Citan como prueba SB VI 8974 (Busiris, 100-76 a.C.). De cualquier manera, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) consideran que el problema es el mismo, el incumplimiento de Euphranor de su promesa de entregar el control de la parte del viñedo a Protomáchos.

<sup>17</sup> Sobre συνοικισίου συγγραφῆ como la segunda parte de la certificación de un matrimonio consuetudinario entre los griegos, véase Yiftach-Firanko (1999: 137-149). Para el contrato de matrimonio (συγγραφῆ συνοικισίου) y su relación con el recibo de la dote (συγγραφῆ ὁμολογίας), véase CPR XVIII 8 (B. Kramer) (BL XI, 73) = CPJ 4 595b y el comentario de Szántó basado en Fikhman (2020: 174); también Kasher (2002: 265); Ritter (2011: 30 y nota 78).

<sup>18</sup> [ . . . ] . ενέγκασθαι Maresch y Cowey; [καὶ προ]σενέγκασθαι Kugler, Fikhman y Szántó. De las letras marcadas como inseguras, Maresch y Cowey (2001: 53) asumen que solo hay trazos que no se pueden asignar de forma fiable a letras individuales, y proponen [καὶ] ενέγκασθαι αὐτὸ, y también el compuesto προ]σενέγκασθαι (véase *supra* l. 7). A partir de estas enmiendas, consideran que podría haber espacio para una ἦ.

- 12 δι' ἀρχε[ί]ου . . ου ὑπομένοντος<sup>19</sup>  
 13 τίθεσθ[α]ι [ . . . ] vac. ? Εὐφράνορα<sup>20</sup>  
 14 μὴ ὑπε[ . . . . . ] ἄπο[ -ca.?- ]  
 15 χωρι[ . . . ] μοι ἀλ[λ'] ἐφέσθα[ι -ca.?- ]<sup>21</sup>  
 16 ἄπο[ . . . . ] εθεσειν[. ] υφ[ -ca.?- ]<sup>22</sup>  
 17 ὑπεγράψατε το[ί]ς ἐν Τ. . . . . [ -ca.?- ]  
 18 . . . . [ . . . . ] οἰς<sup>23</sup> διεξάγειν<sup>24</sup>  
 19 [ . . . . . ] . . . [ . . . . . ] . . [ -ca.?- ]  
 20 διακουσάντων [ . . ] . [ -ca.?- ]<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Según Maresch y Cowey (2001: 53), después de δι' ἀρχε[ί]ου quedan restos de dos letras sobre fibras que se extienden hasta el pegamento. Dado el espacio disponible, los editores consideran más apropiado enmendar con ἐμοῦ ὑπομένοντος que con κα[ί] μου ὑπομένοντος. A partir de estos comentarios, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) sostienen que en la l. 11 de la *ed. princ.*, Maresch y Cowey leen solo [ . ] ἐνέγκασθαι αὐτό (2001: 50). Como explicamos antes, Maresch y Cowey (2001: 53) sugieren leer [προ] σενέγκασθαι, y agregar ἦ. Sin embargo, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) estiman que hay espacio para καί. El uso del verbo προσφέρω, con el significado de “transmitir”, sería apropiado aquí. Euphranor confirmaría su transferencia de la porción de viñedo, señalada por el infinitivo δοῦναι en l. 9, mediante la presentación de un traspaso en una notaría, acto marcado por el segundo infinitivo, προσενέγκασθαι, en la l. 11.

<sup>20</sup> Maresch y Cowey (2001: 53) observan que, de acuerdo con las trazas, las enmiendas posibles serían τίθεσθ[α]ι ο τίθεσθα[ι]. No observan rastros de tinta delante de Εὐφράνορα. Asumen que, si había un espacio aquí, no permite agregar [τὸν δὲ] Εὐφράνορα.

<sup>21</sup> Después de ]ἀπο [ (l. 14), Maresch y Cowey (2001: 53) proponen μὴ ὑπέ[χεσθαι] ἀποχωρί[σ]αι μοι, ἀλ[λ'] ἐφέσθα[ι].

<sup>22</sup> ἄπο[ . . . . ] εθεσειν [ . ] υφ[ Maresch y Cowey; τῆι[ . . . ] εθεσ ν [ ] υφ[ ] Kugler, Fikhman y Szántó.

<sup>23</sup> Maresch y Cowey (2001: 53) también proponen το[ί]ς ἐν Τε[β]έτνο[ι] πρεσ[βυτέ]ροις. Sin embargo, Τε[β]έτνο[ι], los editores afirman que “ist (...) an der Stelle des ergänzten Beta eine Unterlänge zu erkennen, die nicht zu Beta paßt”. Para Τεβέτνοι, véase P. Polit. Iud. 17, 7 y 20, 2. También notan pequeñas trazas poco visibles en πρεσ[βυτι]ροις, donde sugieren reconstruir Ἰουδ[α]ίος, aunque aseguran que esta palabra no llena el espacio. Después de -οἰς ven un espacio libre de dos letras. Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) aceptaron la enmienda ἐν Τε[β]έτνο[ι] πρεσ[βυτέ]ροις. Los ancianos de Tebetnoi son nuevamente mencionados en P.Münch. III 49 (D. Hagedorn) = P.Polit.Iud. 20, CPJ 4 576, l. 2 ([παρὰ τῶν ἐν] Τεβέτνοι πρεσβυτέρω[v] τῶν [Ἰ]ουδαίων τοῖς ἐν Ἡρακλέους πόλει ἄρχουσι), años 143-132 a.C.), específicamente como judíos. En P. Polit. Iud. 3, los ancianos de Tebetnoi están subordinados a los arcontes del πολίτευμα y actúan como jueces, al igual que los ancianos de la aldea de Onnes en P.Polit.Iud. 6 (BL XII, 160-1) = CPJ 4 562.

<sup>24</sup> Maresch y Cowey (2001: 53-54) observan que, según los documentos del siglo II a.C., διεχάγειν se podría considerar como un suplemento. Véase SB 18 13097, 14-15; también P.Tebt. 1, l. 7 = M.Chr. 7, C.Ord.Ptol. 61; C.Ord.Ptol. 53, l. 219= P.Tebt. 1 5.

<sup>25</sup> Entre las ll. 17-22, Maresch y Cowey (2001: 54) sostienen que “*exempli gratia* könnte man die Passage ergänzen zu”:

ὑπεγράψατε το[ί]ς ἐν Τε[β]έτνο[ι]  
 πρεσ[βυτέ]ροις διεξάγειν

21 καὶ θεμέ[ν]ων ὑπογρα[φ]ῆν  
 22 τῶν κρινάντων, [τοῦ δὲ]  
 23 Εὐφράνορ[ο]ς μὴ ἐμμέν[ο]ντος  
 24 ἐν τούτοις παρέδ[ω]καν αὐτόν  
 25 τισιν καταστῆσ[α]ι ἐφ' ὑμᾶς  
 26 κατ' ἐπιστ[ολήν, ὑπ]οτάξαντες  
 27 αὐτῆι καὶ τ[ὸ ἀντίγ]ραφον τῆς  
 28 ὑπογρα(φῆς) καὶ οὗ ἔθετό μοι ὄρκου  
 29 πατρίου<sup>26</sup>. ἐπεὶ οὖν ὁ Εὐφράνωρ

---

[τὰ κατ' ἐμέ. μετὰ δὲ ταῦτα]  
 διακουσάντων [ἐμοῦ πρὸς αὐτόν]  
 τῶν κρινάντων

<sup>26</sup> Las frases *πάτριος νόμος*, *ὄρκος πάτριος*, *ἐπιστολὴ ὄρκου πατρίου* aparecen varias veces en P.Polit.Iud. Véase 9, ll. 7-8; 12, l. 10. Luego de revisar la aparición de *ὄρκου πατρίου* en P.Polit.Iud. 3, ll. 28-29 y también en P.Polit.Iud. 3, l. 29, 9, ll. 7-8 y 12, l. 10, Modrzejewski (2016: 172-175) sostiene que su modelo formal pudo haber sido el ptolemaico *συγγραφὴ βασιλικοῦ ὄρκου* (p. 172), una forma escrita del juramento en nombre del rey. Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 98) afirman que para los judíos jurar en nombre de un ser humano es inaceptable, por eso sugieren que los judíos del *πολίτευμα* juran por su juramento ancestral. Para estos editores se trata de una combinación 1) del requisito formal de anexar un juramento a los documentos legales, y 2) de su juramento según su tradición ancestral. Modrzejewski conecta este juramento de los judíos con la práctica bíblica (Gn 21. 23), e identifica su abrogación como tomar el nombre de Dios en vano (Ex 20. 7). Sin embargo, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 98) “note though that the language of the oath here is *ὄρκου πατρίου*, and not an invocation of the God of Israel. It seems therefore that the legal formulation of this undertaking was something like “I swear by the ancestral oath,” which is an elegant solution to neither swearing in the name of the king, nor using the name of the Hebrew God. What we have here is evidence for Jewish accommodation with the state, as Modrzejewski notes (2016, 175), as well as evidence for the tolerance of the Ptolemaic state towards the Jewish politeuma, and a recognition of its unique religious sensibilities”. Sin embargo, parecen coincidir con Kugler (2016: 1565-1578) al observar que en las ll. 5-6 Protomáchos se refiere al acto de Euphranor de hacer juramento con el verbo *ἰμνυμι*, y al juramento mismo con el término *ὄρκος πάτριος*, que no necesariamente estaría vinculado con un juramento real ptolemaico o con una adaptación a las políticas ptolemaicas. Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 98) piensan que esto solo explica las referencias recurrentes al *ὄρκος πάτριος* en los papiros judíos, y afirman que el *ὄρκος πάτριος* es el simple acto de hacer un voto de acuerdo con las normas de la Torá. De la misma manera, Maresch y Cowey (2001: 26) sostienen que un elemento judío se hace visible en estos tratados en la medida en que los acuerdos se proporcionan con un *ὄρκος πάτριος* y se citan como *ἐπιστολὴ ὄρκου πατρίου*. La ruptura del *ἐπιστολὴ ὄρκου πατρίου* se considera una ruptura del *πάτριος νόμος*. La costumbre de poner los contratos bajo juramento es notable en el Egipto ptolemaico, dado que los griegos prácticamente no usaban juramentos en transacciones legales privadas en este momento. En este sentido, Honigman (2002: 261) considera que la frase *ὄρκος πάτριος* tiene algunos paralelos en el Egipto ptolemaico. Cf. P.Petr. 3 56 (d), ll. 11-12 (Arsinoítas, año 269 o 231 o 206 a.C.). Señala además que se dice que el juramento es *πάτριος* en referencia a la divinidad por la que juraban los judíos. Cf. Kasher

30 οὐκ ἔᾶ με ἐφάπτεισ[θ]αι τοῦ δεδη-  
 31 λωμένου μέρους [ἀ]μπελῶνος  
 32 ὅτε τὰ δίκαιά μοι[τ] ποιεῖ, κατε-  
 33 νωκῶς τῶι ἐπ. . [ . ] . . ιας τετευ-  
 34 χέναι<sup>27</sup>, ἀξιῶ ἐὰν φα[ίν]ηται μετα-  
 35 πεμψαμένους ἀ[ὐτὸν ἐπαν]αγ-  
 36 κάσαι ποιῆ[σαί μοι τ]ὸ δίκαιον  
 37 ἀκ[ο]λούθως [τῶι ὄρκωι ]καὶ[ τῆι]  
 38 ὑπογρ(αφ- )<sup>28</sup>. τ[ο]ύτου [γὰρ γ]ενομένου  
 39 εὐξομαι τῆς παρ' [ὕμ]ῶν  
 40 ἀντιλήμψε[ω]ς.

### Traducción:

#### P.Polit.Iud. 3

1 A los arcontes del año ...<sup>29</sup>  
 2 de Protomachos hijo de Demetrios.  
 3-5 En Pharmouthi del año 30 te di  
 un memorando contra Euphranor sobre 6-7 un juramento que me hizo en relación con  
 una dote que me proporcionó:  
 8 darme una porción de un viñedo por el valor de tres mil dracmas de plata  
 9 una vez que presentara  
 10 el contrato de matrimonio,  
 11 y lo depositara

---

(2002: 265). Para Modrzejewski (2014: 479), el peticionario se refiere a un “juramento ancestral” (πάτριος ὄρκος) en forma de carta (ἐπιτολή) que complementaba el contrato original y lo hacía válido según la ley judía, considerándose el incumplimiento de las obligaciones contractuales amparadas por un juramento como una contravención al tercer mandamiento y, por lo tanto, una violación de la ley ancestral. Cf. Modrzejewski (2016: 173).

<sup>27</sup> Maresch y Cowey (2001: 54) sugieren que el objeto de τετευχέναι puede ser ἐπι[ο]ρκείας. Esta sugerencia es adoptada por Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 98), para quienes la probabilidad de que ἐπι[ο]ρκείας sea el término utilizado en ἐπ. . [ . ] . . ιας subraya que Euphranor ya había sido parte de un proceso judicial al momento de esta petición.

<sup>28</sup> Para Maresch y Cowey (2001: 54), aquí se podría esperar, por ejemplo, ἀκ[ο]λούθως [τῶι ὄρκωι καὶ τῆι] ὑπογρ(αφῆι), pero aseguran que esto no se puede conciliar con las trazas al final de la línea. Proponen el siguiente complemento: ἀκ[ο]λούθως [τῶι ὄρκωι καὶ τοῖς διασαφουμένοις διὰ τῆς] ὑπογρ(αφῆς).. ἀκ[ο]λούθως [τῶι ὄρκωι] καὶ [τῆι] ὑπογρ(αφῆι). Sin embargo, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 98).

<sup>29</sup> La traducción al español me pertenece.

12-13 en el archivo público. Aunque cumplí con el acuerdo y deposité [el contrato matrimonial], Euphranor

14-17 no se encargó de separar [la parte del viñedo] para mí, sino que ordenó. . . instruíste a los ancianos de Tebetnoi

18-20 para que resolvieran mi caso.

21-22 Después de esto, los jueces escucharon mi caso en su contra y emitieron una *hypodraphé*, 23-24 pero como Euphranor no cumplió con esto,

24-25 ellos decidieron entregarlo a algunos [hombres] para que [lo] presentaran ante ustedes

26-29 de acuerdo con la carta, adjuntando a esta también una copia de la *hypodraphé* y del juramento ancestral que me hizo.

29-31 Puesto que Euphranor no me permite tomar posesión de la parte de viña antes mencionada,

32-34 ni hace lo correcto, habiendo actuado con desdén al cometer perjurio,

34-37 le pregunto, si le parece correcto, que lo presenten ante usted para obligarlo a hacer justicia según el juramento

38-40 y la decisión. Si esto sucede, recibiré su socorro.

Según se explicó más arriba, el mal estado de conservación del papiro dificulta la reconstrucción completa de los hechos; sin embargo, a partir de la enmienda y edición de Maresch y Cowey (2001: 50-51), y de Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 96), se puede observar que Protomachus, hijo de Demetrios (l. 2), elevó un documento a los arcontes (l. 1) para un reclamo contra Euphranor (l. 3-5), el padre o tutor de la esposa de Protomachus, por incumplimiento de las promesas realizadas bajo juramento con respecto a la “dote” (φερνή) de su hija (ll. 3-5). El papiro registra que Euphranor había prometido agregar un viñedo por el valor de 3.000 dracmas de plata a la dote (l. 8)<sup>30</sup>. Para dar cumplimiento a este agregado había puesto una condición: Protomachus debía presentar “el contrato de matrimonio y depositarlo en el archivo público” (τὴν σ]υνοικισίου συγγραφὴν, / [καὶ προ]σενέγκασθαι αὐτὸ / δι’ ἀρχε[ί]ου, ll. 10-13). A partir de los antecedentes de la disputa informados en la presentación se conoce que Protomachus cumplió con este acuerdo y depositó el contrato matrimonial (ll. 12-13), pero Euphranor no entregó la parte del viñedo para Protomachus (ll. 14-17). También se conocen otros datos relativos al asunto en disputa: 1) los ancianos de

<sup>30</sup> Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 95) consideran que la relación precisa entre la dote y la porción del viñedo no es clara debido al lenguaje de la petición; probablemente tomó la forma de una προσφορά, un regalo de los padres de la novia a la futura esposa y su esposo para su uso.

Tebtonis habían recibido instrucciones para la resolución del caso (ll. 17-20)<sup>31</sup>, 2) los jueces emitieron una ὑπογραφή (*hypographé*, “decisión”) a favor de Protomachus (ll. 21-22), 3) por incumplimiento de lo ordenado en la ὑπογραφή (ll. 23-24), el caso fue entregado a ciertos hombres encargados de presentar el asunto ante los arcontes (ll. 24-25), “adjuntando (...) también una copia de la *hypographé* y del juramento ancestral” (ὕπ[ο]στάξαντες (...) καὶ τ[ὸ ἀντίγ]ραφον τῆς ὑπογρα(φῆς) καὶ οὗ ἕθετό μοι ὄρκου πατρίου) realizado por Euphranor (26-29)<sup>32</sup>. El documento no menciona otros datos relativos al asunto en disputa, que se resume en las ll. 5-12. Dado que estas líneas no se conservan por completo, algunas referencias son inciertos. Tampoco registra el origen étnico de los involucrados ni del archivo donde fue depositado el contrato. De hecho, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 95) advierten que ni el demandante ni el acusado en P.Polit.Iud. 3, l. 12 se designan explícitamente como judíos o llevan un nombre judío, “but there is no doubt that both were Jews, because the petition was written to the *archontes*, and the defendant had sworn an ancestral oath (P. Polit. Iud.,

<sup>31</sup> Maresch y Cowey (2001: 46) suponen que estos agentes son los πρεσβύτεροι del pueblo en el que sucedió la disputa. Esto también hace suponer a los editores que los oponentes, o al menos Euphranor, vivían fuera de la metrópoli. Sobre los peticionarios que residen fuera de Heracleópolis, véase Maresch y Cowey (2001: 20).

<sup>32</sup> La primera sumisión a los arcontes se presentó en Farmuti del año 30 -entre el 25 de abril y el 24 de mayo del año 140 (l. 4), por lo tanto es posible que la segunda presentación haya sido dirigida a los arcontes del año 31. Véase *supra* nota 11; Maresch y Cowey (2001: 47). El año 30 terminó el 26 de septiembre del año 140. Los jueces *delegati*, comisionados por los arcontes, realizaron un interrogatorio y formularon su ὑπογραφή (“decisión”, ll. 20-22). Sin embargo, dado que Euphranor no se adhirió a ésta (l. 23), se hizo necesaria la segunda presentación a los arcontes. Euphranor se la dio a las personas que posiblemente debían presentarlo a los arcontes, como se expresa con las palabras καταστήσ[α]ι ἐφ’ ὑμᾶς κατ’ ἐπιστ[ολήν] (ll. 26-27). Con ἐπιστ[ολήν], Maresch y Cowey entienden la carta a los arcontes que los jueces *delegati* dieron a los que entregarían a Euphranor. Se adjuntan dos anexos a esta carta de presentación: 1) τ[ὸ ἀντίγ]ραφον τῆς ὑπογρα(φῆς) (ll. 28-29), 2) ὄρκος πάτριος de Euphranor al peticionario Protomáchos (ll. 29-30). El ὄρκος πάτριος de Euphranor probablemente es la promesa hecha bajo juramento, mencionada en las ll. 5-12. Maresch y Cowey suponen que el juramento de las ll. 28-29 se hizo por escrito. Esto los lleva a proponer que τ[ὸ ἀντίγ]ραφον τῆς ὑπογρα(φῆς) podría entonces significar la *subscriptio* de los arcontes. Según Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 95), la descripción del Protomáchos de los arreglos que violó Euphranor puede ser superficial porque este documento es en realidad un seguimiento de un ὑπόμνημα (*memorandum*) anterior que puede o no haber tomado la forma de una petición (véase l. 3). Protomáchos probablemente se basó en el conocimiento de los arcontes de ese documento anterior al presentar esta petición. Sabemos que como resultado del documento anterior, los jueces favorecieron a Protomáchos y llevaron a Euphranor ante el πολίτευμα, presumiblemente para cumplir con su juramento. Euphranor se mantuvo firme en su decisión, causando que Protomáchos apele nuevamente ante los arcontes del πολίτευμα.

51)”. Esta tesis había sido propuesta por Maresch y Cowey (2001: 51), quienes observaron que después de [Εὐ]φράνορος hay un espacio que, si bien consideraron insuficiente, podría haber registrado la palabra [Ἰου(δαίου)] (l. 5). Incluso aseguraron que luego de Πρω[το]μάχ[ου] τοῦ Δημητρίου (l. 2) falta Ἰουδαίου, por lo que “beide Gegner Juden gewesen sein müssen, da ihre Angelegenheit vor den Archonten verhandelt werden konnte” (2001: 51). En el mismo sentido, Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 97) aseguran que P.Polit.Iud. 13 (= CPJ 4 569) y P.Polit.Iud. 17 (= BL XII 161; CPJ 4 573) dan testimonio de su uso como nombre judío<sup>33</sup>. En relación con Πρω[το]μάχ[ου] τοῦ Δημητρίου, aseguran que P.Pol.Iud. 3 es el único testimonio del nombre Protomachos en un contexto judío (2020: 97)<sup>34</sup>, y que los judíos de Egipto usaban el patronímico Demetrios en caracteres griegos y hebreos<sup>35</sup>. Esto lleva a los editores a considerar que las identidades étnicas fueron posiblemente expresadas en los documentos que precedieron a P.Pol.Iud. 3, dejando innecesaria su repetición en el presente documento. Si la conjetura de los editores es verdadera, el ἀρχεῖον de la frase δι’ ἀρχε[ί]ου podría referir a la oficina notarial judía, como la mencionada en el papiro BGU 4 1151, tal cual suponen Maresch y Cowey (2001: 53)<sup>36</sup>, quienes le atribuyen la facultad de validar contratos matrimoniales. Esta tesis también es defendida por Kasher (2002: 265), quien supone que la existencia de un ἀρχεῖον judío de Herakleopolis en el que se registraron los documentos legales de la comunidad y sus miembros para mantenerlos a salvo, concuerda con la información de BGU 4 1151<sup>37</sup>. Sin embargo, Maresch y Cowey (2001: 18)

<sup>33</sup> En otros lugares también surge como nombre judío. Véase LJNLA III, 278-279 (número 1).

<sup>34</sup> Véase LJNLA III, 362-363.

<sup>35</sup> En los papiros del πολίτευμα de Heracleópolis, se atestigua una vez más para un judío. Véase P.Polit.Iud. 9 (BL XII, 161), l. 4 = CPJ 4 565; también LJNLA III, 240-241 (número 5).

<sup>36</sup> Honigman (2002: 254) reconoce que un ἀρχεῖον se menciona en P. Polit. Iud. 3, l. 12, y afirma que Maresch y Cowey (2001: 53) sugieren que esta puede ser una oficina notarial judía, como la atestiguada en Alejandría (CPJ 2 143, ll. 7-8). Honigman arriesga una pregunta sin respuesta: “New evidence for a Jewish notarial office?” (2002:254).

<sup>37</sup> Para Kasher (2002: 265), este acto legal de registro habría sido realizado por un “escriba” (γραμματεὺς), como era común en muchas comunidades judías de la diáspora helenística-romana. Esta tesis parece coincidir con la propuesta por Kugler, Fikhman y Szántó (en CPJ 4 2020: 88), quienes también consideran que el politeuma de Herakleopolis habría poseído un ἀρχεῖον, sus propios “asistentes” (λειτουργοί, CPJ 4 564, l. 35), y probablemente un edificio para fines comunales como reuniones y encuentros religiosos, aunque tal edificio no se menciona en los documentos preservados. En los documentos vuelve a mencionarse un archivo público pero con otro nombre: δημόσιον (CPR XVIII 8 = BL XI, 73, col. IV, l. 158, Samareia (Fayûm), año 232/206 a.C.).

afirman que la mención de un ἀρχεῖον en P.Polit.Iud. 3 12 no es suficiente para determinar su identidad étnica. Pese a los datos proporcionados por el documento, la carencia terminológica de alguna referencia explícita que indique la procedencia judía de los implicados en el reclamo legal determina que BGU 4 1151 sea prácticamente la única fuente descubierta hasta el momento que aporta información sobre la existencia del τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον egipcio hacia fines del siglo I a.C.<sup>38</sup>

De acuerdo con lo explicado más arriba, gracias a la reconstrucción de Schubart (1912, BGU 4 1151.1, ll. 1-18, y BGU 4 1151.2, ll. 19-25, pp. 276-277) y Tcherikover y Fuks (1960, CPJ 2 143, pp. 8-10), se conoce que BGU 4 1151.1-2 es una συγχώρησις escrita el 12 de abril del año 13 a.C. (ιζ Καίσαρος Φαρμο(ῦθι) ιζ, l.18) y ubicada geográficamente en Alejandría. A partir de los datos registrados en esta συγχώρησις, Dionisia reclama a Alejandro el pago de los 100 dracmas restantes de un total de 200 dracmas legados por el difunto hermano de Alejandro, Teodoro (ll. 5-6), “en conformidad con el testamento presentado por medio de la oficina notarial de los judíos” (καθ’ ἣν ἔθετο διαθήκ(η)ν διὰ τοῦ τῶν Ἰουδαίων / ἀρχείου, ll. 7-8). El documento también registra que Alejandro tiene 17 meses para la entrega de las 100 dracmas restantes

<sup>38</sup> Para un ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων en Hierápolis en Frigia, véase CIJ 2 775, donde se lee:

1 ἡ σορὸς καὶ ὁ περὶ αὐτὴν τόπος Αὐρ(ηλίας) Αὐγούστας Σω-  
 τεικοῦ {<sup>26</sup>Ζωτικοῦ} ἐν ἧ κηδευθήσεται αὐτὴ καὶ ὁ ἀνὴρ <αὐ>τῆς Γλυκωνιανὸς  
 ὁ καὶ Ἄπρος καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν· εἰ δὲ ἔτι ἕτερος κηδεύσει, δ-  
 ὴσει τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαί-  
 5 ὠν προστείμου (δην.) <—> καὶ τῷ ἐκζητήσαντι (δην.) β. ἀντίγραφον  
 ἀπετέθη ἐν τῷ ἀρχίῳ τῶν Ἰουδαίων.

1 El sarcófago y el espacio que lo rodea (pertenecen) a Aurelia Augusta, Zotikos;  
 en este será enterrada ella misma y su marido Glykonianos, también  
 llamado Ápros, y sus hijos; pero si alguien más es enterrado,  
 le dará al asentamiento de los judíos que viven en Hierápolis  
 5 300 denarios como castigo y 100 denarios a la persona que hizo la investigación. Una  
 copia  
 fue depositada en el archivo de los judíos

Según Ameling (2004: 435), un archivo comunitario es posiblemente aludido por Jerónimo cuando escribe PL 28, 1433 sobre el *Libro de Ester: quem ego de archivis iudaeorum relevans*. En Jerusalén había un archivo en el que se guardaban los documentos sobre la ascendencia de todos los sacerdotes, pero se trataba de un archivo central para el que posiblemente no había una autoridad comparable en la diáspora.

(ll. 10-12) para saldar su deuda sin intereses (ll. 11-12). Finalizado este plazo, Alejandro deberá pagar 300 dracmas más “los intereses de 2 dracmas fijados por la ley [de interés]” (τοὺς κατὰ τὸ διάγρα(μμα) τόκ(ους) β (δραχμᾶς), ll. 14-15). El papiro no contiene otra información sobre el τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον<sup>39</sup> más que las mencionadas en ll. 7-8, y del uso de un testamento registrado en esa oficina como testimonio de una deuda hereditaria mencionada en las ll. 11-14. No obstante, Wolff (1978: 29) considera que no hay evidencia para saber si el ἀρχεῖον de los judíos alejandrinos también estaba disponible como oficina del notario general; “da sie die Geschäfte des täglichen Lebens bei den allen offen stehenden Urkundenbehörden zu erledigen pflegten, ist dies nicht

<sup>39</sup> Véase Braunert (1975: 536). El término ἀρχεῖον también habría sido usado para las oficinas notariales no judías de Alejandría, donde la evidencia más temprana de la existencia de este órgano se encuentra en P. Baden 4 48 (Bilabel 1924; Bagnall y Criobiore 2006). Este papiro escrito en griego es una carta privada. Fue editado por primera vez por Friedrich Bilabe y publicado con el número 48 (pp. 11-14) en el volumen 4 de *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen. Griechische Papyri (Urkunden, Briefe, Schreiftafeln, Ostraka etc.) mit 2 Tafeln* (Heidelberg, 1924). Según Bilabe (p. 11), el papiro mide 17,7 x 32 cm., procedería de Alejandría y habría sido escrito el 28 de octubre de 126 a.C. En la l. 8 se lee: συνεκρίθη κατασφραγισθῆναι αὐτὸ καὶ κείσθαι ἐν τῷ ἀρχεῖῳ, ἕως ὅτου παραγένη. De acuerdo con Bagnall y Criobiore (2006: 108), en P. Baden 4 48 el ἀρχεῖον es “evidently here the seat of the city magistrates”. Otras evidencias forman parte del volumen IV de *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin* (1912). Las primeras son BGU 4 1131. 1 y 2 (Schubart 1912: 236-239). Estos textos escritos en griego son συναγωγῆσεις (4 1131.1, l. 12; 4 1131. 2, l. 46) datadas el 11 de abril del año 13 a.C. encontradas durante la excavación de Otto Rubensohn en Abusir el-Melek en 1904. BGU 1131.1 refiere: l. 14, Καίσαρος καταγράψειν τῷ Ἀπ[ολλω]γίῳ ἐν συντάγμ(ατι) διὰ το(ῦ) πολιτικ(οῦ) ἀρχή(ου), l. 15, τοῦ δηλουμένου οἰκι[δ]ίου καὶ [τῆς π]ροσοῦσης ἐπαύλεως τὸ ἔν τῷ αὐτῷ πολ( ) / [[ἦ με( ) . . . ] ] ( . . . ), l. 20, ἐξεῖναι αὐτῷ στραγενομ(ένου) τοῦ Ἰσιδώρο(υ) ἐν τοῖς, l. 21, κατ[ὰ] τῆ(ν) καταγραφῆ(ν) μετενεκ(όντι) χρη(ματισμόν) ἀπὸ τῆσδε τῆς συγγραφῆς [σὺν τ]ῆ ἑαυτ(οῦ), l. 22, εἰκ[ό]νι εἰς τὸ πολιτικ(όν) ἀρχ(εῖον) . . . . . εἰς ἑαυτ(οῦ) \* ἢ ὧν ἐὰν βούλ(ηται) [ὀνό(ματα)] καταγραφῆ(ν). BGU 4 1131.2 registra: l. 41, ἐὰν ἐ[τ]ερ . . . . . περ \ε. . . . . κ. . . . . / τοῦ καταγραφ. . . . . [ . . . . . ], l. 42, ἀρχή(ου) ( ἀρχεῖ(ου)) τὸ ἦμισυ \ . . . . / καὶ εἶναι τὸ λοιπ(όν) ἦμισυ τῆς Ἀρσι[νό]ης. Tales documentos no aluden a otros datos relacionados con el ἀρχεῖον más que el vinculado con su funcionamiento como τὸ πολιτικ(όν) ἀρχ(εῖον) de la población griega en Alejandría (véase Fraser 1972: 56) y su actuación en la autenticación de asuntos de índole privado. Véase Rabel (1934: 221). La última evidencia es BGU 4 1130 (Schubart 1912: 234-236). De la misma manera que BGU 4 1131.1 y 2, BGU 4 1130 es una συναγωγῆσις (ll. 3 y 31) datada el 14 de febrero del año 4 a.C. también procedente de Alejandría. En las ll. 21-24 encontramos: l. 21, ἐπελευ[σό]μενον τοῖς ἰδίους δαπανήμασιν, ὑπακοῦσαι(\*) δ’ αὐτὸν καὶ αἴς, l. 22, ἐὰν ἄλλαις [προ]αιρῆται ὁ Σαραπίων περὶ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν ἐπὶ τῶν, ll. 23-24 τόπ[ων] ἀρχεῖ[ω]ν οἰκονομίαις μηδὲν ἕτερον λαβόντα τῶν δαπανημάτων ὄντων πρὸς τὸν Σαραπίωνα. Véase Rabel (1934: 222); también P. Giss. Univ. 3 20 = Sel. Pap. 1 117. Sobre P. Giss. Univ. 3 20, véase Sarri (2018: 20-21, 77, 112, 342); BL 2, l. 67 ss.; BL 3, l. 68; BL 8, l. 138.

wahrscheinlich”. Pese a esta declaración, y dado que las ll. 2-12 de BGU 4 1151 se encuentran prácticamente completas, con algunas lagunas reconstruidas exitosamente por Schubart (1912: 276-277), se observa que la disposición legalmente formalizada para que una parte del conjunto de los bienes de Teodoro sean heredados por Dionisia se realizó διὰ τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖου (ll. 7-8), donde el testador declaró su voluntad en un testamento no conservado. A partir de este dato, Fraser (1972: 56) supone que este ἀρχεῖον habría sido una oficina notarial de origen ptolemaico, cuando cada nacionalidad, tanto los habitantes Alejandría como la población inscrita en la χώρα, había adquirido el derecho a emplear su propio lenguaje en los acuerdos, redactar contratos ante sus notarios y aplicar sus códigos legales (Taubenschlag 1955: 607-609). En función de la habilitación de este permiso, el ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων habría sido la oficina notarial perteneciente a la comunidad judía de Alejandría, como lo prueba el genitivo plural de Ἰουδαῖος indicativo de la pertenencia étnica, que se habría mantenido en funcionamiento durante la llegada y asentamiento de los romanos<sup>40</sup>. Si bien se desconocen las características relativas a su composición, Maresch y Cowey (2001: 18) le asignan al ἐθνάρχης de los judíos en Alejandría esa tarea notarial. Basados en Estrabón (Josefo, *Antigüedades judías* 14.117 = FGrHist. 91 F 7), quien informa que “en Alejandría (...) se ha instalado un etnarca de los suyos, que gobierna al pueblo y adjudica juicios y supervisa contratos y ordenanzas, como si fuera el jefe de un estado soberano” (καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς), sostienen que la segunda parte de las funciones del etnarca es una indicación de la existencia de un notario judío en la ciudad portuaria. Una tesis cercana había sido defendida por Tcherikover y Fuks (1957). Estos autores sostienen que al final del período ptolemaico y al comienzo del romano, la poderosa personalidad de la etnarca eclipsó a todos los demás líderes. Siguiendo a Estrabón, argumentan que sus funciones eran administrar los asuntos del pueblo, presidir el tribunal y ocuparse de los documentos de derecho público y privado, “he was consequently the head of the administration, of the court, and of the notary’s office” (p. 10)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> La aparición ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων, por lo tanto, podría indicar que los involucrados en el papiro son judíos. Véase P.Polit. Iud. 8 (año 133 a.C.); Bowman y Rathbone (1992: 117); Kugler (2007); Gambetti (2009: 52, nota 115).

<sup>41</sup> Sin embargo, Tcherikover y Fuks (1957: 10) consideran que no hay motivos suficientes para hablar de un gobierno autocrático que reemplace al aristocrático. El poder del etnarca no se opuso

Aunque Fraser (1972: 56) propuso una tesis diferente. Para él, casi no hay confirmación documental del sistema cuasi-autónomo de administración de la comunidad judía esbozado por Estrabón, y las características que menciona sólo se pueden ampliar en términos generales. De hecho, el término *ἔθναρχης* se usó ampliamente en el lenguaje administrativo contemporáneo para denotar al gobernante de una tribu o nación, pero no aparece en documentos de comunidades judías, que habrían estado gobernadas por un consejo de ancianos<sup>42</sup>. Los poderes que Estrabón otorga al *ἔθναρχης*, descritos en términos que sugieren que estaba comparando este cargo con el magistrado electo de una ciudad o *ἄρχων*, exceden las funciones conferidas a un solo magistrado. Debido a que desconocemos más detalles sobre esto, es posible que sus poderes fueran de menor alcance. Como sostiene Wolff (1970: 21), “dass Strabon, der unter Augustus schrieb, einen aus der Ptolemäerzeit überkommenen Zustand vor Augen hatte, wird man unbedenklich unterstellen dürfen”, por lo tanto “so sagt er in Wahrheit nicht mehr, als dass der Ethnarch eine Art schiedsrichterlicher Tätigkeit entfaltetete”.

Hasta que surjan nuevas fuentes que brinden un panorama más claro de las autoridades de la oficina notarial, solo podemos mencionar brevemente la función de τὸ Ἰουδαϊκὸν ἀρχεῖον a partir de BGU 4 1151. En correspondencia con lo indicado antes, τὸ Ἰουδαϊκὸν ἀρχεῖον no estaba incluido entre las instituciones públicas con autoridad notarial estatal (Wolff 1978: 29). Sin embargo, Fraser (1972: 56) sostiene que la función de τὸ Ἰουδαϊκὸν ἀρχεῖον habría sido equivalente a la realizada por el πολιτικὸν ἀρχεῖον<sup>43</sup>, conocido como la oficina notarial griega de la misma ciudad portuaria, encargada de elaborar y recibir documentos de la población no judía (BGU 4 1131, ll. 14 y 22). De la misma manera que el πολιτικὸν ἀρχεῖον de la población griega, el ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων fue posiblemente la oficina notarial de los judíos (Tcherikover y Fuks 1960: 4), con autorización para la preparación y aceptación de los documentos

---

a la influencia de las grandes familias que formaban la base social del gobierno aristocrático en la comunidad, porque el propio etnarca era seguramente miembro de una de esas familias. Para Tcherikover y Fuks, la creación de un poder centralizado en la administración atestigua quizás la sabiduría política de la aristocracia judía en Alejandría, que prefirió renunciar a las pequeñas disputas entre sus familias para crear un fuerte dominio de la clase privilegiada sobre toda la comunidad.

<sup>42</sup> Véase Druille (2019: *et passim*).

<sup>43</sup> Entre las instituciones notariales no estatales, Wolff (1978: 29) también incluye el πολιτικὸν ἀρχεῖον de BGU 4 1131, ll. 14, 22 y 42, aunque dice “noch nicht deutbare πολιτικὸν ἀρχεῖον”.

privados sobre distintos asuntos de esta comunidad, incluidos los testamentos. Así lo demuestra la frase “que le fueron legados por (...) Teodoro, en conformidad con el testamento que fue presentado por medio del archivo de los judíos” (ὧν διατέταχεν αὐτῇ (...) Θεόδωρο(ς) καθ’ ἣν ἔθετο διαθήκ(ην) διὰ τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἀρχείου, ll. 6-8), donde la forma verbal derivada de διατάσσω, διατέταχεν (l. 6), cuyo sentido literal es “legar [dinero o bienes personales] mediante un testamento”, es la expresión técnica<sup>44</sup> para indicar la última voluntad de Teodoro declarada en el documento presentado ante τὸ ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων (ll. 7-8). Dada la aparición del término Ἰουδαίων podría resultar redundante discutir la identidad étnica de los implicados en el contrato que suponemos de origen judía. En BGU 4 1151 Teodoro cede a Dionisia 200 dracmas de su patrimonio y es posible que también haya dispuesto el nombramiento de su hermano Alejandro como tutor y ejecutor del testamento<sup>45</sup>, aunque las cláusulas finales del documento están perdidas. Sí conocemos que, luego de fallecido Teodoro, Alejandro adquiere entonces la obligación contractual de entregar a Dionisia el dinero legado; frente al pago incompleto de las 200 dracmas, Dionisia y Alejandro acuerdan redactar una συγχώρησις con cláusulas derivadas del testamento de Teodoro, y κατὰ τὸ διάγρα(μμα)<sup>46</sup> (l. 15) que establece los intereses moratorios para el pago de las 100 dracmas que restan del legado en cuestión (ll. 14-15). Alejandro cuenta con un total de 17 meses para pagar sin interés los 100 dracmas de plata faltantes de la herencia de Dionisia; si incurre en mora, tendrá

<sup>44</sup> Posiblemente adoptado de la ley griega. Véase Taubenschlag (1955: 190).

<sup>45</sup> Véase SB 6997 (siglo III a.C.).

<sup>46</sup> Según Wolff (1960: 206), las fuentes usualmente anotan el neutro singular τὸ διάγραμμα, pero el plural τὰ διαγράμματα también aparece ocasionalmente (véase BGU 4 1213). Esta ley financiera fue posiblemente parte de la legislación ideada por los ptolomeos durante la reorganización jurídica de Egipto, y adoptada más tarde por los romanos en los primeros años de su Imperio. Se conoce que los judíos establecidos en πολίτευμα tenían permiso para aplicar sus estatutos autónomos llamados πολιτικοὶ νόμοι que, en contraste con οἱ ἐπιχώριοι οἱ τῆς χώρας νόμοι, eran las leyes y reglamentos griegos. Fueron recolectados de los νόμοι y ψηφίσματα de varias ciudades griegas y confirmadas por el rey ptolemaico como un código regular de derecho cívico para la población griega de Egipto. Véase Taubenschlag (1955: 9-14); Méléze-Modrzejewski (1975: 325-341). El διάγραμμα, en cambio, fue la ordenanza real que, expresada en forma de edicto general (véase Fraser 1972: 107), superó en autoridad a todas las leyes existentes hasta ese momento (véase Taubenschlag 1955: 9-16). Tal ordenanza, que generalmente desarrollaba o aclaraba leyes vigentes, en especial aquellas vinculadas con asuntos fiscales, civiles o económicos no estimados por los πολιτικοὶ νόμοι, fue mantenida por la administración romana de fines del siglo I a.C., principalmente en ciudades como Ptolemais, Naukratis y, especialmente, Alejandría, según se deduce de BGU 4 1151.

que pagar otra vez las 200 dracmas más la mitad de este monto y los intereses por el tiempo vencido (ll. 13-15), que no habrían sido considerados en el testamento presentado en el ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων.

Sobre la base de los datos mencionados, podemos suponer que el ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων otorgaba autenticidad a los documentos en conformidad con las disposiciones legales alejandrinas. Al parecer no se hallaba jerarquizado para fijar tasas de interés por morosidad o falta de pago en casos testamentarios. Su actuación se limitaba a la solicitud de los particulares; amparaba la exactitud de las cláusulas redactadas en el documento y las declaraciones de voluntad del testador, que quedaban revestidas de la legalidad de su manifestación. De la misma manera, BGU 4 1151 permite conocer la existencia del ἀρχεῖον τῶν Ἰουδαίων durante el temprano período del Imperio romano, cuyo funcionamiento aun esta indocumentado antes de esta época. La causa de este silencio es desconocida<sup>47</sup>; resulta difícil pensar que esta oficina se abrió para una sola ocasión. Posiblemente la función de estos registros y archivos haya sido absorbida por las oficinas del gobierno central, un supuesto que no se puede comprobar en el estado de la documentación actual.

### *Estructura y contenido*

La organización del contenido del papiro está determinada por las partes 1 y 2 de BGU 4 1151. Si bien la parte 2 puede ser tornada incomprendible, las frases conservadas y su unión con la parte 1 aportan datos que pueden ser descifrados con cierto grado de satisfacción para entender el contenido de ambas partes del documento. Teniendo en cuenta estas observaciones, hemos dividido las referencias de cada parte del papiro en las siguientes secciones:

#### Parte 1 (ll. 1-18)

1. (l. 2) Introducción. Autoridad destinataria de la συνχώρησις: Προτάρχος.

---

<sup>47</sup> Wolff (1978: 29) sostiene “weiteres ist über das nur ein einziges Mal belegte Amt nicht bekannt. Insbesondere fehlt jeglicher Anhalt für eine Beantwortung der Frage, ob es den Juden auch als allgemeines Notariat zur Verfügung stand; da sie die Geschäfte des täglichen Lebens bei den allen offen stehenden Urkundsbehörden zu erledigen pflegten, ist dies nicht wahrscheinlich”. Sin embargo, Braunert (1975: 536).

2. (ll. 3-4) Nombres de las partes involucradas en el contrato: a) Dionisia, hija de Ariston, con su tutor, el hermano de su madre, Agatino (ll. 3-4), y b) Alejandro, hijo de Nicodemo (l. 4).
3. (ll. 5-8) Asunto en disputa relacionado con el legado de 200 dracmas de plata que el fallecido Teodoro, hermano de Alejandro, dejó a Dionisa acusa a Alejandro.
4. (ll. 7-8) Referencia al testamento presentado por Teodoro en la oficina notarial de los judíos.
5. (l. 5) Dionisia reconoce la recepción de la mitad del legado (100 dracmas).
6. (ll. 8-17) Establecimiento a) del plazo de 17 meses para la entrega de las 100 dracmas restantes sin interés (ll. 10-12), y b) de las sanciones judiciales e intereses por incumplimiento del pago (ll. 13-17).
7. (l. 17) Ambas partes acuerdan cumplir el contrato.
8. (l. 18) Conclusión. Fecha de redacción del contrato.

#### Parte 2 (ll. 19-25)

9. (ll. 19-21) Nombre de los involucrados en el contrato: Alejandro, hijo de Nicodemo (l. 19), y Dionisia, hija de Ariston (l. 20), acompañada por su tutor, Agatino (l. 21).
10. (l. 22) Legado: 200 dracmas.
11. (l. 23) Parte entregada del legado: 100 dracmas.
12. (l. 24-25) Fecha límite para la entrega sin interés de las 100 dracmas restantes: Mesore 7 del próximo año 18 de César (Augusto).

#### *Nuestra traducción*

Ofrecemos aquí la traducción del griego al español con notas de BGU 4 1151. 1-2. El texto que hemos utilizado sigue principalmente la edición de W. Schubart (= BGU 4 1151.1, ll. 1-18, y BGU 4 1151.2, ll. 19-25), en combinación con las restauraciones de V. A. Tcherikover y A. Fuks (= CPJ 2 143). La distribución del texto presentado en la traducción respeta la disposición del texto griego. Con este criterio intentamos mantener el ordenamiento del texto editado por W. Schubart y V. A. Tcherikover y A. Fuks. El texto griego editado por estos autores contiene

los siguientes símbolos: 1) los paréntesis () indican la resolución de un símbolo o abreviatura, 2) los corchetes [] señalan una laguna, 3) los corchetes dobles [[] aclaran una eliminación, y 4) las barras laterales / indican una frase o palabra superpuesta en la primera edición. Nuestra traducción del texto griego, por su parte, solo agrega los siguientes símbolos: 1) los corchetes [] suman palabras que, aunque ausentes en el texto griego, precisan el sentido de algunas expresiones confusas en el documento, y 2) los paréntesis () indican especificaciones contextuales. Por su parte, la mayoría de los nombres propios del papiro han sido transliterados, de la misma manera que aquellos términos cuyo significado en español no denotaba el sentido completo del vocablo en cuestión (*Prótarchos*, l. 2). Por lo demás, nuestra traducción presenta algunas notas de considerable extensión que apuntan a reducir la distancia entre el lector actual y el documento.

## BGU 4 1151.1-2

κό<sup>λ48</sup>(λημα)

2 Πρωτάρχωι

3 παρὰ Διονυσίας<sup>49</sup> τῆ(ς) Ἀρίστωνος μετὰ κυρίου τοῦ τῆς μητρὸ(ς) [ἀδελφοῦ Ἄγα]-

4 θίνου τοῦ Φιλώτου καὶ π(α)ρὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Νεικοδήμου<sup>50</sup>. [περὶ τῶν]

5 διεσταμέν(ων) συνχωρεῖ ἢ Διονυσία εἰλη(φέναι) παρὰ τοῦ Ἀλεξάνδ(ρου) διὰ  
χ(ειρὸς) ἐξ [οἴκου]

<sup>48</sup> La forma κο<sup>λ</sup> se encuentra escrita más grande en el papiro. Schubart (1912: 276) sugiere que podría pertenecer a la mano de otro copista.

<sup>49</sup> Schubart (1912: 276) observa que el nombre Διονυσίας de las ll. 3 y 5 aparece en el papiro con menos claridad que en la l. 20. Una judía egipcia llamada Dionisia también aparece en CIJ 2 1532, ubicado en el inicio del período romano. Sobre los nombres judíos, véase Ilan (2008).

<sup>50</sup> Alejandro, hijo de Nicodemo, y su hermano Theodoros también aparecen en el BGU 4 1132, donde se los llama macedonios. Este documento apunta que Teodoro y Alejandro son hijos “de Nicodemo Macedonio” (Ἀλεξάνδρου τοῦ Νικοδείμου Μακεδό(νο)ς (...)) τοῦ Ἀλεξάνδρου ἀδελφοῦ Θεοδώρου τοῦ Νικοδείμου, ll. 2-5), donde Μακεδό(νο)ς es el genitivo singular Μακεδῶν, que indicaría la pertenencia de los hermanos judíos a una unidad nacional determinada (cf. Tcherikover y Fucks, 1957: 14-15), y no a una “tribu” (φυλή) como propone Josefo. Cf. *Contra Apión* 2, 36; también *La guerra de los judíos* 2, 487-489; *Antigüedades judías* 12, 8.

6 ἀργυ(ρίου) (δραχμάς)<sup>51</sup> ρ ἀπ' ἀργυ(ρίου) (δραχμῶν)<sup>52</sup> σ ὧν διατέταχεν αὐτῆ ὁ  
 μετηλλαχ(ὸς)<sup>53</sup> [[. . . . .]]<sup>54</sup>  
 7 τοῦ Ἀλεξάνδρου/<sup>55</sup> ἀδελφὸς Θεόδωρο(ς) καθ' ἣν ἔθετο διαθήκ(ην) διὰ τοῦ τῶν  
 Ἰουδαίων<sup>56</sup>  
 8 ἀρχείου, καὶ μήτε Διογυσίαν ἐπελ(εῦσεσθαι) μήτ' ἄ(λλον) [ύ]πέ[ρ] αὐ(τῆς) ἐπὶ  
 τὸν Ἀλέξ(ανδρον)  
 9 περὶ ὧν ἀπέσχηκ(ε) δραχμ[ῶν] ἑκατόν, μεμ[ε]ρικέναι δὲ αὐτῶ  
 10 εἰς λόγον τῶν λοιπ(ῶν) (δραχμῶν)<sup>57</sup> ρ ἄς. . . .<sup>58</sup> χρό(νον) μῆνας.ἰζ ἀπὸ [ . ] τοῦ  
 ἐνε(στῶτος)  
 11 μη(νός)<sup>59</sup> Φαρμ(οῦθι)<sup>60</sup> τοῦ ἰζ (ἔτους)<sup>61</sup> Καίσ(αρος), ἄς καὶ κομισαμέ(νη)  
 \ἀτόκους<sup>62</sup>/ [[ἀναδῶσειν]]. . . οἰσειν

<sup>51</sup> (δραχμάς) Tcherikover y Fuks.

<sup>52</sup> (δραχμῶν) Tcherikover y Fuks.

<sup>53</sup> Según Schubart (1912: 276), ὁ μετηλλαχ es “sehr undeutlich”, especialmente al final, donde podría reconstruirse μετηλλαχ(ὸς) con la terminación “εις (= εναι?)”, que solo puede presuponerse a partir de la conexión con las líneas anterior y posterior.

<sup>54</sup> Schubart (1912: 276) supone que el final parece haber sido tachado.

<sup>55</sup> τοῦ Ἀλεξάνδρου superpuesto sobre ἀδελφὸς Θεόδωρο(ς) en la edición de Schubart (1912: 276).

<sup>56</sup> Ἰουδαίων es una palabra reconstruida por Schubart (1912: 276). La ι inicial es clara, δ ο α aparecen confusas, sin embargo el final no presenta dudas. El editor considera que “die Existenz eines jüdischen Urkundenamtes ist im Hinblick auf Joseph. Ant. XIX, 7, 2 nicht befreiend und stellt das πολιτικὸν ἀρχεῖον No 1131, 14.22 erst ins rechte Licht”. Sin embargo, el papiro informa que Theodoros hizo su testamento en ese lugar.

<sup>57</sup> (δραχμῶν) Tcherikover y Fuks.

<sup>58</sup> La parte media de la l. 10 es incierta. Schubart (1912: 276) sugiere “ἄς ὀφεί(λεν)?”.

<sup>59</sup> El número de meses está de acuerdo con la l. 24. Véase Schubart (1912: 276).

<sup>60</sup> Koenen (1968: 253) propone ἀπὸ [ζ] τοῦ ἐνε(στῶτος) μη(νός). Véase Boswinkel, Pestman y Rupprecht (1976: 32), quienes aceptan la enmienda de Koenen y sostienen que “der Vertrag ist daher wahrscheinlich nicht am 17. Pharmuthi geschlossen worden, sondern an diesem 7. zu l. in Z. 18 Φαρμο(ῦθι) ζ; oder man muss in Z. 10, 18 und 24 einheitlich ἰζ herstellen”. Koenen interpreta que BGU 4 1151 es un contrato para el pago de una herencia de 200 dracmas. Observa que se han pagado 100 dracmas en efectivo; para los 100 dracmas restantes, se elige un aplazamiento de 17 meses hasta el séptimo (?) Mesore (l. 24, Μεσορῆ ζ) del año siguiente. En consecuencia, si había algo en los espacios perdidos, sugiere restaurar: χρό(νον) μῆνας ἰζ ἀπὸ [ζ] τοῦ ἐνε(στῶτος) μη <νός> Φαρμ(οῦθι), que traduce por “Aufschub von 17 Monaten, gerechnet vom 7. des gegenwärtigen Monats Pharmuthi”. Para Koenen, los dos meses incompletos cuentan a modo de meses completos, por tanto el contrato probablemente no se firmó el 17 de Farmuti [Z. 18 Φαρμο(ῦθι) ἰζ], sino el 7 [así Φαρμο(ῦθι) ζ], como también advierte Koenen a partir de su observación de las líneas 10, 18 y 24.

<sup>61</sup> (ἔτους) Tcherikover y Fuks.

<sup>62</sup> ἀτόκους superpuesto sobre [[ἀναδῶσειν]] en la edición de Schubart (1912: 277).

- 12 τῆ(ν) ἐπὶ ταῦτα κατιδη( )<sup>63</sup> καὶ ἔτι τῆ(ν) [[. . . . . ( )]] ἀσφάλειαν ἐὰν δὲ  
 13 διελθόντος τοῦ χρόνου μὴ ἀποδίδωσι<sup>64</sup> ὁ Ἀλέξανδρο(ς) τὰς  
 14 τοῦ ἀργυ(ρίου) (δραχμὰς)<sup>65</sup> ρ προκ( ) κεφα(λαιο . )<sup>66</sup> αὐτὸ(ν) ταύτας σὺν  
 ἡ(μιολία) καὶ τοῦ ὑπερπεσό(ν)τος<sup>67</sup>  
 15 χρό(νου) τοὺς κατὰ τὸ διάγρα(μμα) τόκ(ους) β (δραχμὰς)<sup>68</sup> τῆς πρ(άξεως)  
 γεινο(μένης) [τῆ Διονυσία]<sup>69</sup>  
 16 ἔκ τε αὐτοῦ Ἀλεξάνδρου(ν) καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχ(όντων) αὐτῶ πάντ(ων)<sup>70</sup> καθά[περ  
 ἐκ δίκης]<sup>71</sup>  
 17 καὶ μὴ ἐπιφέρει(ν) πίστεις ἢ <ἀκύρους<sup>72</sup> εἶναι.><sup>73</sup> ἄξ(ιοῦμεν)<sup>74</sup>.  
 18 (ἔτους)<sup>75</sup> ιζ Καίσαρος Φαρμο(ῦθι).ιζ<sup>76</sup>  
 19 Ἀλέξανδρος Νικοδήμου<sup>77</sup>  
 20 Διονυσία Ἀρίστωνος  
 21 κύ(ριος) \ἀδελ(φός) μητρὸ(ς)/<sup>78</sup> Ἀγαθεῖνος Φιλώτου

<sup>63</sup> (. . .) Schubart. Para Schubart (1912: 277), aquí se debería esperar la frase περιλύσειν τὴν ἐπὶ ταῦτα (?) κατοχήν. Afirma que κατοχη (ν) es imposible, y también λoisein (= λυσειν), pues apenas es compatible con lo que se ha conservado.

<sup>64</sup> Schubart (1912: 277) restaura ἀποδίδωσι, aunque también sugiere ἀποδῶ.

<sup>65</sup> (δραχμὰς) Tcherikover y Fuks.

<sup>66</sup> Koenen (1968: 253) sugiere enmendar ἐὰν δὲ - - - μὴ ἀποδίδωσι ὁ Ἀλέξανδρο(ς) τὰς τοῦ ἀργυ(ρίου) (δραχμὰς) ρ προκ(ειμένου) κεφα(λαίου), que traduce por “die 100 Silberdrachmen von der vorgenannten Gesamtsumme (von 200 Drachmen)”. Para el autor, “der Indikativ nach ἐὰν ist nicht anstößig”. La frase (δραχμὰς) ρ προκ(ειμένου) κεφα(λαίου) es aceptada por Boswinkel, Pestman y Rupprecht (1976: 32).

<sup>67</sup> Schubart (1912: 277) estima que los datos de la l. 14 seguramente fueron proporcionados por el escriba. Sugiere además la siguiente lectura: τὰς τοῦ προκ(ειμένου) κεφα(λαίου) ἀργυ(ρίου) ρ, ἔκτινεν αὐτό(ν).

<sup>68</sup> (δραχμὰς) Tcherikover y Fuks.

<sup>69</sup> Según Schubart (1912: 277), el final de esta línea es irreconocible. La parte -(μένης) [τῆ Διονυσία] es una reconstrucción del editor.

<sup>70</sup> Schubart (1912: 277) observa que καί y πάντων de la frase καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχ(όντων) αὐτῶ πάντ(ων) “sehr zusammen - gezogen”.

<sup>71</sup> Schubart (1912: 277) afirma que, en esta línea, el final está dañado. Enmienda -[περ ἐκ δίκης].

<sup>72</sup> Schubart (1912: 277) argumenta que, en la frase ἢ <ἀκύρους εἶναι.>, podría leerse: ἢ ἄξ.

<sup>73</sup> La frase <ἀκύρους εἶναι.> es un agregado de Schubart (1912: 277), y afirma “ἀκύρους εἶναι ist als selbstverständlich weggelassen”.

<sup>74</sup> Ἄξ(ιοῦμεν) Schubart; ἄξ(ιοῦμεν) Tcherikover y Fuks.

<sup>75</sup> (ἔτους) Tcherikover y Fuks.

<sup>76</sup> “Farmuti” (Φαρμ(οῦθι)) es el mes egipcio correspondiente a la franja temporal que se extiende desde el 27 de marzo hasta el 25 de abril.

<sup>77</sup> Entre las líneas 18 y 19, Schubart (1912: 277) anota “Inhaltsnotiz auf 49 Runten”.

<sup>78</sup> ἀδελ(φός) μητρὸ(ς) superpuesto sobre Ἀγαθεῖνος en la edición de Schubart (1912: 277).

22 διαθήκ(η) ἀπὸ (δραχμῶν)<sup>79</sup> σ  
 23 (δραχμᾶς)<sup>80</sup> ρ διὰ χειρὸς  
 24 τὰς λοιπ(ᾶς) (δραχμᾶς)<sup>81</sup> ρ ἕως Μεσορῆ<sup>82</sup> ζ<sup>83</sup> τοῦ εἰσιόντος η (ἔτους)<sup>84</sup>  
 Καίσαρος<sup>85</sup>  
 25 ἀτόκ(ους)

Traducción:

BGU 4 1151. 1-2

Columna

2 Al Prótarchos<sup>86</sup>,  
 3 de Dionisia, la hija de Ariston con su tutor<sup>87</sup>, el hermano de su madre, Agatino,

<sup>79</sup> (δραχμῶν) Tcherikover y Fuks.

<sup>80</sup> (δραχμᾶς) Tcherikover y Fuks.

<sup>81</sup> (δραχμᾶς) Tcherikover y Fuks.

<sup>82</sup> La palabra Μεσορῆ es una reconstrucción de Schubart (1912: 277). Según el autor, esta enmienda es confirmada por la línea 10.

<sup>83</sup> El número ζ no es claro en el documento. Véase Schubart (1912: 277).

<sup>84</sup> (ἔτους) Tcherikover y Fuks.

<sup>85</sup> “Mesore” (Μεσορῆ) es el mes egipcio correspondiente a la franja temporal que se extiende desde el 25 de julio hasta el 23 agosto.

<sup>86</sup> Schubart (1913: 57-58) asegura que la gran mayoría de las συναγωγῆσεις están dirigidas al Prótarchos, aunque un pequeño grupo enseña la existencia de otras dos autoridades más: la primera conocida como Ἀχαιός (véase BGU 4 1098), que presedía el κριτήριον ἐν τῇ αὐλῇ, y la segunda como Ἀρχιδικαστής (véase BGU 4 1108 y 4 1111). Véase Mitteis (1912: 65). “Zunächst sei ausdrücklich bemerkt, daß die drei vorkommenden Gerichtsbehörden keinerlei Unterschied in In halt und Form der συναγωγῆσεις mit sich bringen; es ist nichts in ihnen enthalten, was die Einreichung an eine der drei Behörden be sonders begründen könnte” (Schubart 1913: 58). BGU 4 1151 muestra que los judíos llevan sus reclamos y asuntos ante un Prótarchos que habría sido el jefe de una notaría, que también habría cumplido las funciones de un tribunal de justicia, según sostienen Tcherikover y Fuks (1957: 34). “This was a normal Greek office, not administered by Jews. The documents issued or examined by it are called συναγωγῆσεις; these were, it seems, the original type of an Alexandrian contract”. Véase *supra* nota 1.

<sup>87</sup> Según Tcherikover y Fuks (1957: 34-35), la posición de la mujer en la sociedad alejandrina muestra “the strong influence of Hellenistic law on Jews”. Sostienen que ninguna mujer griega apareció en ningún tribunal sin un κύριος (*kýrios*), que era un varón representándola y actuando por ella ante las autoridades. Estos tutores eran en general parientes cercanos, como esposos, padres o hijos. Para Tcherikover y Fuks (1957: 35), esta costumbre fue un resultado lógico de la posición generalmente subordinada de la mujer griega en la época clásica. Un κύριος era cualquier persona que tuviera responsabilidad sobre alguien. Sobre el rol del κύριος en Grecia clásica, véase Erdmann (1934: 33 ss.); Pomeroy (1984: 119); Cotton (1997: 268); Schaps (2013).

4 hijo de Filota y de Alejandro, hijo de Nicodemo. Con respecto al  
5 asunto en disputa, Dionisia reconoce que recibió debidamente de Alejandro 100

---

Para Egipto helenístico, véase Taubenschlag (1938: 479). Sin embargo, en *Over Vrouwen en Voogden in het Oude Egypte*, Pestman (1969: 17-19) advirtió sobre los numerosos casos en los que la mujer actuó bajo la ley griega sin usar un *kúrios*. Véase Pomeroy (1984: 200, nota 85). La exención de la necesidad de representación por un guardián fue considerada como un privilegio especial, gozado especialmente por la mujer romana. Según Tcherikover y Fuks (1957: 34), la mujer judía nunca estuvo subordinada, por lo que nunca necesitó la representación legal de un tutor. No obstante, los papiros, tanto del período helenístico como romano, dan varios ejemplos de mujeres judías representadas por tutores (= CPJ 1 19, 26; = CPJ 2 144, 146, 148, 149, 430, 453, 455). Tcherikover y Fuks (1957: 35) aseguran que “it is obvious that the Greek habit was here copied by Jews”, y citan fuentes literarias para confirmar la evidencia de los papiros. Filón, hablando de los esponsales de una mujer, enfatiza que el novio tiene que reclamar su novia a sus padres o, si no están vivos, a sus hermanos o tutores (*Spec.* 3. 67). Para Tcherikover y Fuks, esta declaración de Filón no está de acuerdo con la ley talmúdica que conoce a un solo tutor de la mujer, su padre. En otra parte (*Spec.* 3. 169-171), Filón describe las condiciones generales de vida de una mujer bien educada: pasar la mayor parte del día en casa, no debía mezclarse con la gente en el mercado, y tuvo que elegir la hora más tranquila del día para salir a asistir al servicio en la sinagoga. Véase 2 M 3.19. Tcherikover y Fuks (1957: 35) aseguran que “so it is possible that the position of Jewish women in the family and in society in Egypt was changed through contact with the Greeks, and that the life of a Jewish woman in Alexandria was far more like that of her Greek neighbour than that of her sister in Palestine”. Véase c. Jebamoth 77a; b. Megillah 14b. Al mismo tiempo sostienen “yet it was more a *pium desiderium* than a statement of fact based on actual conditions. In reality the Jewish woman in Palestine enjoyed a considerable degree of freedom” (35, nota 91). Para Krauss (1911: 24), “das jüdische Mädchen genoss viel mehr Freiheit als seine Genossinnen im heutigen Orient. Es durfte sich ohne Scheu vor Männern zeigen; es ging zum Brunnen . . . und auf den Markt in der Stadt, sass im Laden, übte einiges Gewerbe aus und konnte sich im Notfalle selber schützen”. Tcherikover y Fuks (1957: 35, nota 91) concluyen que el ideal del Talmud referido antes puede ser más justamente aplicado a la mujer griega en los tiempos clásicos. Véase Jenofonte., *Económico* 7. 4-6; Erdmann (1934: 11 ss.). Sin embargo, Wolff (1980: 793-794) considera que “unter den veränderten soziologischen Bedingungen der Kolonialen Welt des hellenistischen Ägypten, wo es keinen Oikos im Sinne eines patriarchalisch geführten, letzten Endes kultisch bedingten Familienverbandes mehr gab und Frauen eigenes Vermögen hatten, war die einst echte und in der Sozialverfassung der klassischen Polis sinnvolle Herrschaftsgewalt des *kúrios* der Frau zur bloßen, auf die notwendige Mitwirkung bei Vornahme rechtserheblicher Akte beschränkten Vormundschaft verblasst”. Para Wolff, contrariamente a la opinión popular, tal ley no correspondía en modo alguno a un principio legal griego común y era básicamente un anacronismo. Por lo tanto, sólo pudo haber debido su existencia a una disposición positiva en una ley ptolemaica, presumiblemente al gran diagrama de proceso de Ptolomeo II Filadelfo. “Immerhin ergab es sich aber aus der geschichtlichen Herkunft des Instituts und war auch mit der begrifflichen Logik noch vereinbar, wenn die Gesetzgeber dem Geschlechtsvormund neuen Typs den Titel *kúrios* beließen” (p. 794). Véase Taubenschlag (1938: 293-314 = 1959: 353-377); Modrzejewski (1970: 70-73); Cotton (1997: 269); Biezuńska (2019: 30-33, 69). Sobre el *kúrios* en los papiros judíos, véase P.Polit.Iud. 6 = CPJ 4 562; Kugler, Fikhman y Szántó (2020: 104). Sobre “guardianship”, véase Taubenschlag (1955: 157-181, esp. 170-178, que trata sobre “guardianship of woman” y la figura legal del *kúrios*).

6 de los 200 dracmas de plata que le fueron legados<sup>88</sup> por el difunto hermano  
 7 de Alejandro, Teodoro, en conformidad con el testamento<sup>89</sup> presentado por medio  
 del archivo de  
 8 los judíos, y que ni ella ni nadie que actúe por ella procederán<sup>90</sup> contra Alejandro  
 9 por los 100 dracmas que ha retenido, y que se le ha otorgado 17 meses a partir del  
 presente

---

<sup>88</sup> DGE *s. v.* διατάσσω. Literalmente “legar mediante testamento”. Véase P.Fay. 97, l. 13 (siglo I d.C.); también BGU 187.4 (siglo II d.C.). Además puede adquirir el significado de “disponer mediante testamento” (AP 11.133 (Lucill.), κιθάρας αὐτῷ διετάξατο συγκατακαῦσαι δώδεκα; TAM 3(1).407.4, (πρόστιμον) διετάξατο ἐπὶ τὸ ἕτερο[ν μηδέ]να ἐπιβληθῆναι τῇ σωματοθήκῃ), también en voz pasiva (POxy.105.7 (II d.C.), τὰ ὑπ’ ἐμοῦ διατεταγμένα, y en voz media (SEG 35.828.5 (Perinto I d.C.), ἐκ τ[ῶν ἰδίων ἃ μὲν ἀ]πήρτισεν ζῶσα, ἃ δὲ καὶ διαταξαμέ[νῃ]).

<sup>89</sup> Según Taubenschlag (1955: 190-192), el término técnico usado más frecuentemente en los papiros griegos helenísticos para designar la última voluntad y el testamento es διαθήκη (διατίθεσθαι) adoptado de la antigua ley griega. Para ser válido un testamento tuvo que ser elaborado ante un notario público. “Gnom. § 7 provides in general terms: Δ[ι]αθήκαι, ὅσαι μὴ κατὰ δημοσίους χρηματισμοὺς γείνωνται, ἄκυροί εἰσι. The testator may, however, write his testament himself and hand it over to the notary” (1955: 190). También se requirió la presencia de testigos. En el período romano los testigos e, incluso, el testador, adjuntaban sus firmas (p. 191). En cuanto al cuerpo de un testamento helenístico, este constaba de dos partes: “of a) an objectively worded record with the usual formula that it has been drawn up before the notary; b) of a subjectively worded tenor. The style of the former part is always the same all over Egypt” (p. 191). Para Taubenschlag, esto está probado por la fórmula τάδε διετίθετο νοῶν καὶ φρονῶν. La otra parte está precedida por las palabras que expresan el deseo del testador de conservar la salud, gozar de sus bienes y disponer de ellos también en el futuro mediante actos *inter vivos* y *mortis causa* (derecho de cambio y revocación). El contenido del testamento siguió con disposiciones sobre la totalidad o partes de la herencia (véase P. Bad. 2 11 (siglo II a.C.); BGU 6 1285 (siglo I a.C.); SB 5 7816, l. 13 (año 66/67 d.C.)), disposiciones sobre herederos sustitutos (nombramiento de sustitutos simples o pupilares), disposiciones adicionales que establecían derechos reales limitados para determinadas personas (cf. SB 3 6997, l. 11 (siglo III a.C.); P. Oxy 17 2111, l. 22 (135 d.C.)) o impongan obligaciones a los herederos (cf. BGU 7 1654, ll. 16-17 (98-117 d.C.)). Se agregó una cláusula final solicitando que nadie se oponga de ninguna manera (cf. SB 5 7816, l. 9 (166-167 d.C.)) a las disposiciones del testamento. A veces se inserta una cláusula sobre el nombramiento de tutores y ejecutores del testamento (p. 192; cf. SB 6997 (siglo III a.C.)). Para la expresión καθ’ (...) διαθήκην, literalmente “de acuerdo con el testamento”, véase DGE *s. v.* διαθήκη; BGU 4 1113, l. 5 (siglo I a.C.).

<sup>90</sup> LSJ *s. v.* ἐπέρχομαι. Sobre la cláusula ἐπελεύσασθαι en la ley egipcia, cf. Taubenschlag (1955: 220-221), quien analiza el término dentro de la documentación que presenta casos de pluralidad de herederos (*communio*).

10-12 mes Farmuti del año 17 de César (Augusto) para dar cuenta de los 100 dracmas que debe (?), y que ella los recibirá sin interés<sup>91</sup>. . . garantía / seguridad<sup>92</sup>, pero si al final

13 del período Alejandro no paga

14-15 los 100 dracmas de plata, será responsable de pagar nuevamente [la suma] principal más la mitad y, por el tiempo en exceso, los intereses de 2 dracmas fijados por la ley [de interés]<sup>93</sup>, para permitirle a Dionisia recuperar su dinero por medio

16 de Alejandro y de todos sus bienes, como si hubiera recibido un juicio en su contra,

<sup>91</sup> DGE *s. v.* ἄτοκος. Literalmente “sin interés”. Cf. PHib.89.8 (III a.C.), ἐδάνεισε]... ἄτοκον ἀργυρίου... δραχμάς; PAmh.50.10 (II a.C.), ἐδάνεισεν... δραχμᾶς δισχιλίας ἄτοκα εἰς ἡμέρας τριάκοντα; también P. Grenf.1.18.13, 2.18.9 (ambos II a.C.).

<sup>92</sup> DGE *s. v.* ἀσφάλεια. En los papiros puede adquirir el sentido literal de “documento de garantía” de un precio acordado o una deuda, también de “recibo” (cf. ἔχομεν παρ' αὐτῶν τὴν ἀσφάλειαν τῆς τιμῆς, SB l.c.; BGU 472.2.11 (II d.C.); P.Petaus 24.8 (II d.C.)). En algunos casos, el término puede aparecer en fórmulas como ἔγγραπτοι ἀσφάλειαῖαι con el sentido de “garantías por escrito”, y también “recibos”, “contratos”. Cf. P.Mich.inv.6189.8 (II d.C.) en ZPE 37.1980.201; cf. BGU 2122.18 (II d.C.). En otros puede tener el sentido de “garantía”, “seguridad” (cf. πρὸς ἀσφάλει[αν] τῆς ὑποδοχῆς τῶν ... νομισματίων, POxy. 2718.13 (V d.C.); ἀσφάλειαν γράφειν, “garantizar por escrito”, Arr.Epict. 2.13.7).

<sup>93</sup> Según Préaux (1950: 281), este διάγραμμα es conocido en los contratos alejandrinos encontrados en Abusir-el-Melek y publicados en el volumen IV de BGU 1053 y siguientes (cf. Segrè 1924: 119-138, esp. pp. 126-128, donde dice que “il tasso legale delle usure per tutta l'età tolemaica sino al periodo augusteo è quello dei τόκοι διδραχμαῖοι” (p. 127) y que “in confronti delle συγχωρήσεις alessandrine dei BGU IV, con i documenti imperiali più tardi, fa supporre che la riduzione delle usure legali dal διδραχμαῖος τόκος introdotto probabilmente da un διάγραμμα di Tolemeo Filadelfo, agli interessi legali del 12% (δραχμαῖος τόκος), fosse dovuta ad Augusto o al più tardi a Tiberio. In ogni modo sotto uno di questi due imperatori furono estese al l'Egitto le limitazioni relative al tasso di interesse che erano già in vigore nel resto dell' impero” (pp. 128-129). La fecha de estos contratos, que se remontan a los primeros años de la conquista romana, sugirió que el διάγραμμα tenía un origen ptolemaico (véase Lenger, 1949: 69-81, esp. 74-75). Préaux (1950: 281) sostiene además que la regulación del tipo de interés se remonta al menos al reinado de Ptolomeo Filadelfo, y no se refiere únicamente a los intereses previstos en la cláusula penal. De hecho, en 245 o 244 a.C., en una petición de P. Col. Zen. 2 83, un demandante pide, contra un usurero que le exigía un interés del 6 % mensual, el castigo merecido περὶ τῶν τόκων ὄν συνγέγραπται παρὰ τὸ διάγραμμα. Westermann, Keyes y Liebesny, editores de este texto, han reunido (1940: 79-80) las pruebas sobre que, desde el siglo III a.C., el interés legal era 2 % por mes. Tcherikover y Fuks (1960: 10) también observan que el διάγραμμα de la l. 15, que fijaba la tasa legal de interés para las deudas que no fueron reparados en el plazo acordado, es referido en varios documentos de Abusir.

17 y no se deben presentar promesas de buena fe o serán inválidas<sup>94</sup>. En esto estamos de acuerdo<sup>95</sup>.

18 El año 17 de César (Augusto), Farmuti 17.

19 Alejandro, hijo de Nicodemo.

20 Dionisia, hija de Ariston,

21 su tutor, el hermano de su madre, Agatino, hijo de Filota.

22 Un testamento de 200 dracmas.

23 100 dracmas debidamente pagados

24 los 100 dracmas restantes hasta Mesore 7 del próximo año 18 de César (Augusto)

25 sin interés.

---

<sup>94</sup> DGE s. v. ἄκυρος. Literalmente “no válido”, “nulo”, “sin vigor” legal, cuando refiere a decretos, leyes, documentos, entre otros. Este término surge repetidas veces en los papiros. Cf. P.Hal.1, l. 52 (siglo III a.C.); P.Oxy. 34 2722, l. 38 (siglo II d.C.); BGU 4 1108, l. 22 (siglo I a.C.); SB 8 9765, l. 22 (siglo I d.C.). Como sostiene Taubenschlag (1955: 312-313), la validez de un contrato requería la libre voluntad de ambas partes. Sin embargo, afirma que esta libre voluntad está ausente si una parte contratante utiliza la violencia. “The effect of an enforced legal act es, in local law, its ἀκυρία, that the injured party may bring an action with the aim to declare the invalidity of the contract” (p. 313). Los actos legales forzados son mencionados en MChr. 16 (año 141 a.C.); P.Lond. 2 358 (pp. 171-172) = M.Chr. 52 (año 150 d.C.). En el derecho provincial romano, sin embargo, un acto jurídico forzado era válido, pero la parte agraviada tenía derecho al uso de la *lex Plaetoria* o de la *in integrum restitutio* (p. 314; cf. BGU 2 378 = MChr. 60 (siglo II d.C.). Sobre el término ἄκυρος, cf. también P.Tor. Choach. 12, col. 4, ll. 13-15 (προστάγματος ἀντίγραφον περὶ τοῦ τὰ μὴ ἀναγεγραμμένα Αἰγύπτια συναλλάγματα ἄκυρα εἶναι).

<sup>95</sup> Según Schubart (1913: 47), la συνχώρησις era presentada por ambas partes y concluía con la solicitud ἀξιοῦμεν. Véase *supra* nota 1. De acuerdo con Mitteis (1912: 66), “zum Schluß steht die Wendung ἀξιοῦμεν, die gewiß eine Bitte um Legalisierung der Urkunde darstellen soll. Darauf folgt das Datum, das also, im Gegensatz zu den andern Objektiv-urkunden, am Ende steht”. Schubart (1913. 48) sostiene que, cuando esta fórmula está ausente en algunos documentos, muestra el estado aún inconcluso de las συνχωρήσεις, incluso se puede suponer que la copia original no está disponible. En los documentos completos aparece un predominio de ἀξιοῦμεν, que puede entenderse como una certificación por parte de una autoridad.

## Bibliografía

- Adrados, F. R. (dir.) (1980-2009). *Diccionario Griego-Español*, 7 vols. Madrid: Instituto de Filología.
- Allam, S. (1984). “Zum Aufkommen der notariellen Urkunde (*Syngraphe* und *Synchoresis*) im griechisch-römischen Ägypten”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11 (= Festschrift Wolfgang Helck zu seinem 70. Geburtstag), 175-181.
- Ameling, W. (2015). “Die jüdische Diaspora im hellenistischen Ägypten”. En: Niebuhr, K., Blischke, F., Blischke, M., Fürst, A., Hirsch-Luipold, R., Nesselrath, H., et al., *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and KG, 191-218
- Ameling, W. (ed.) (2004). *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: *Kleinasien* (TSAJ 99). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bagnall, R. S., Cibriore, R. (2006). *Women’s letters from ancient Egypt, 300 BC-AD 800*. University of Michigan Press.
- Bélis, A., Delattre, D. (1993). “À propos d’un contrat d’apprentissage d’aulète. Papiiri Documentari Greci”, *Papyrologica Lupiensia* 2, 105-162.
- Bickerman, E. J. (2007). “Two Legal Interpretations Of The Septuagint”. En: *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden, The Netherlands: Brill, 195–217.
- Biezuńska, I. (2019). *Studien zur rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung der griechischen Frau im griechisch-römischen Ägypten*. Kontanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Bilabel, F. (1924). *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen. Griechische Papyri*, mit 2 Tafeln. Heidelberg.
- Birnzweig, H. (2014). *Monitory Terms in Marriage Contracts in Talmudic Literature and Parallel Sources*. MA Thesis, Hebrew University Jerusalem [Hebrew].
- Boswinkel, E., Pestman, P. W., Rupprecht, H.-A. (eds.) (1976). *Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten VI* (= BL). Leiden: Brill.
- Bowman, A. K., Rathbone, D. (1992). “Cities and Administration in Roman Egypt”, *Journal of Roman Studies* 82, 107-127.

- Braunert, H. (1975). "Jüdische Diaspora und Judenfeindschaft im Altertum", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (GWU) Bd. 26, 531-547.
- Burkhalter, F. (1990). "Archives locales et archives centrales en Égypte", *Chiron* 20, pp. 191-216.
- Cotton, H. (1994). "A Cancelled Marriage Contract from the Judaeen Desert". *Journal of Roman Studies* 84, 64-86.
- Cotton, H. (1997). "The Guardian (ἐπίτροπος) of a Woman in the Documents from the Judaeen Desert", *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 118, 267-273.
- Cotton, H. M. (1998). "The Rabbis and the Documents". En: Goodman, M. (ed.), *The Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Clarendon Press, 167-179.
- Cowey, J. M. S. y Maresch, K. (2001). *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.)* (*Papyrologica Coloniensia* 29). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Druille, P. (2019). "La *gerousía* judía en Alejandría romana del siglo I d.C.: P. Yale II, 107 y *Contra Flaco* de Filón", *Revue des études juives* 178 (3/4), 325-361.
- Erdmann, W. (1934). *Die Ehe im alten Griechenland*. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 20es. Heft. Munich: Beck.
- Fraser, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. Text, notes and indexes, 3 vols. Oxford: The Clarendon Press.
- Gambetti, S. (2009). *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews. A Historical Reconstruction*. Series Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Volume 135. Leiden: Brill.
- Hacham, N., Ilan, T. (2020). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 4 (= CPJ 4). Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Honigman, S. (2002). "The Jewish Politeuma at Heracleopolis", *Scripta Classica Israelica* 21, 251-66.
- Ilan, T. (2008). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part III: The Western Diaspora 330 BCE - 650 CE* (LJNLA III). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, J.-B. (1952). *Corpus inscriptionum Judaicarum*. Vol. 2, *Asie, Afrique: recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère* (= CIJ). Serie Sussidi allo studio delle

- Antichità cristiane, 3. Città del Vaticano, Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Jördens, A. (2004). “VII. Griechische Texte aus Ägypten”. En: Janowski, B., Wilhelm, G. (eds.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 313-354.
- Kasher, A. (2002). “Review Essay: Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr) (P.Polit.Iud.) by James M. S. Cowey; Klaus Maresch”, *Jewish Quarterly Review* 93, 257-68.
- Koenen, L. (1968). “*Corpus papyrorum Judaicarum* by Viktor A. Tcherikover, Alexander Fuks, Victor A. Tcherikover, Menahem Stern, David M. Lewis”, *Gnomon* 40 Bd., H. 3, 250-259.
- Krauss, S. (1911). *Talmudische Archdologie*, vol. 2. Leipzig: Fock.
- Kruse, T. (2015). “Ethnic Koina and Politeumata in Ptolemaic Egypt”. En: Gabrielsen, V., Thomsen, C. A. (eds.), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010* (Copenhagen). Viborg (Danemark): Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 270-300.
- Kugler, R. (2016). “Judean Legal Reasoning in P.Polit.Iud. 3-5: A Research Report”. En: Derda, T. et al. (eds.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology Warsaw, 29 July–3 August 2013 III*. JJP supplement, 28. Warszawa: Journal of Juristic Papyrology, 1565-1578.
- Kugler, R., Fikhman, I. y Szántó, Zs. (2020). “559. Petition to de *archontes* concerning a marriage contract”. En: Hacham, N., Ilan, T. (eds.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 4 (= CPJ 4). Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Kugler, R.A. (2007). “A Loan for “Dorotheos the Jew” (P.Polit.Iud. 8): Rethinking Law and the Jews in Light of the Herakl. Papyri”. Paper presented at the XXV International Congress of Papyrology, July 29–August 4, Ann Arbor.
- Lenger, M.-Th. (1949). “Les vestiges de la législation des Ptolémées en Égypte à l’époque romaine”, *Revue internationale des droits de l’Antiquité* 3, Mélanges De Visscher, 69-81.

- Lesquier, J. (1918). *L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, tome quarante-et-unième)*. Le Caire.
- Lewald, H. (1953). "Eine Synchoreisis aus der Zeit des Commodus. Papyrus Rainer G. 25.817. (Unter Mitarbeit von Fraulein Dr. A. Calabi)", *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Ruiz* III, 429-438.
- Lewis, D. M. (1964). "The Jewish Inscriptions of Egypt". En: Tcherikover, V. A., Fuks, A., Stern, M. (eds.), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 3 (= CPJ 3). Cambridge Mass.: Harvard University Press, 138-196.
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lifshitz, B. (1967). *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*. Serie Cahiers de la Revue biblique, 7. Paris: J. Gabalda.
- Meyer, P. (1916). *Griechische Texte aus Ägypten*. Berlin-Leipzig.
- Mitteis, L., Wilcken, U. (1912). *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* i.2. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Mitthof, F., Papatomas, A. (2015). "Ein Sklavenkauf aus der Zeit des Decius in Form der Synchoreisis", *The Journal of Juristic Papyrology* 45, 93-119.
- Modrzejewski, J. (1970). "II. Zum hellenistischen Ehegüterrecht im griechischen und römischen Ägypten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 87(1), 50-84.
- Modrzejewski, J. M. (1975). "Chreématistes et laocrites". En: Bingen, J., Cambier, G., Nachtergaeel, G. (eds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 699-708.
- Modrzejewski, J. M. (2014). "10. The judicial system in theory and practice. 10.1 Ptolemaic justice". En J. Keenan, J. Manning y U. Yiftach-Firanko (eds.), *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest: A Selection of Papyrological Sources in Translation, with Introductions and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 471-477.
- Modrzejewski, J. M. (2016). "The Jewish Oath in Ptolemaic Egypt". En: Schaps, D.M., Yiftach, U., Dueck, D. (eds.), *When West Met East: The Encounter of Greece and Rome with the Jews, Egyptians, and Others*. Studies

- Presented to Ranon Katzoff in Honor of his 75th Birthday. Trieste, 169-177.
- Pestman, P. W. (1969). *Over vrouwen en voogden in het oude Egypte*. Leiden: E. J. Brill.
- Pomeroy, S. (1984). *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra*. New York: Schocken Books.
- Préaux, C. (1950). “Prêt de blé et d’argent de Pathyris”, *Chronique d’Egypte* 25(50), 277–282.
- Preisigke, F. (1915). *Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griechischen Papyruskunden der ptolemäisch-römischen Zeit*. Bearb. (= Fachw.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rabel, E. (1934). “VIII. Katagraphe”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 54(1), 189-232.
- Ritter, B. (2011). “On the πολίτευμα in Heracleopolis”, *Scripta Classica Israelica* 30, 9-37.
- Sarri, A. (2018). *Material aspects of letter writing in the Graeco-Roman world: 500 BC- AD 300*. Serie Materiale Textkulturen, Bd. 12. Berlin: Walter de Gruyter GmbH; Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Sarri, A. (2018). *Material aspects of letter writing in the Graeco-Roman world: 500 BC- AD 300*. Serie Materiale Textkulturen, Bd. 12. Berlin: Walter de Gruyter GmbH; Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Satlow, M. (1993). “Reconsidering the Rabbinic ketubah Payment”. En Shaye J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*. Brown Judaic Studies. Atlanta: Scholars Press, 133-151.
- Schaps, D. M. (2013). “Kyrios”. En: *The Encyclopedia of Ancient History*.
- Schubart, W. (1913). “Alexandrinische Urkunden aus der Zeit des Augustus”. En: Wilcken, U. (ed.), *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* V. Leipzig, Berlin: Verlag von B.G.Teubner, 35-131.
- Segrè, A. (1924). “Il mutuo e il tasso d'interesse nell' Egitto greco-romano”, *Atene e Roma* n.s. 5, 119-138.
- Seidl, E. (1973). *Rechtsgeschichte Ägyptens als römischer Provinz (Die Behauptung des ägyptischen Rechts neben den römischen)*. Sankt Augustin: Verlag Hans Richarz.

- Taubenschlag, R. (1938). “La compétence du κύριος dans le droit gréco-égyptien”, *AHDO* II, 293-314 = R. Taubenschlag, *Opera Minora* II (Warsaw 1959), 353-377.
- Taubenschlag, R. (1955). *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri 332 B.C. – 640 A.D.* (2<sup>da</sup> ed.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tcherikover, V., Fuks, A. (eds.) (1957). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 1 (= CPJ 1). Cambridge: Harvard University Press.
- Tcherikover, V. y Fuks, A. (eds.) (1960). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. 2 (= CPJ 2). Cambridge: Harvard University Press.
- Wegener, E. P. (1955-1956). “Miscellanea papyrologica I: The Alexandrian synchoreisis P. Vindob. G. inv. 25817”, *The Journal of Juristic Papyrology* 9-10, 97-111.
- Weiss, E. (1908). “Beiträge zum gräko-ägyptischen Vormundschaftsrecht”. En: Wilcken, U. (ed.), *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* IV. Leipzig, Berlin: Verlag von B.G.Teubner, 73-94.
- Westermann, W. L., Keyes, C. W., Liebesny, H. (1940). *Zenon Papyri. Business Papers of the Third Century B.C. Dealing with Palestine and Egypt*, vol. II. Columbia Papyri. Greek Series IV. New York: Columbia University Press.
- Wolff, H. J. (1978). *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemaer und des Prinzipats, II: Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs [= Handbuch der Altertumswissenschaften 10.5.2]*. München: C.H. Beck, 91-95.
- Wolff, H. J. (1980). “Römisches Provinzialrecht in der Provinz Arabia (Rechtspolitik als Instrument der Beherrschung)”, *Recht* (Normen, Verbreitung, Materien).
- Wolff, H.-J. (1960). “Plurality of Laws in Ptolemaic Egypt”. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3, 191-223.
- Yarza, F. (1945). *Diccionario griego-español*. Barcelona: Sopena.
- Yiftach Firanko, U. (1999). “Συγγραφή ὁμολογίας - συγγραφή συνουκικίου. A problem reconsidered”, *Journal of Juristic Papyrology* 29, 137-149.
- Yiftach-Firanko, U. (2003). *Marriage and Marital Arrangements: A History of the Greek Marriage Document in Egypt. 4th century BCE – 4th century*

*CE.* Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 93. München: C.H. Beck.



# ALGUNAS NOTAS PRELIMINARES SOBRE LA REPRESENTACIÓN ORTOGRÁFICA DE LAS VOCALES LARGAS EN COPTO SAHÍDICO

Diego M. Santos

Nos honra poder contribuir a este libro con este breve ensayo que presenta algunas notas preliminares sobre un problema central en el estudio de la fonología copta, y por lo tanto importante para nuestro conocimiento del egipcio pre-copto: la representación ortográfica de las vocales largas<sup>1</sup>.

Antes de comenzar, haremos una observación preliminar. No hay certeza ni acuerdo entre los especialistas en todos los aspectos de la fonología del egipcio pre-copto e, incluso, de los diversos ‘dialectos’ coptos atestiguados. Cualquier afirmación al respecto es, al menos, dudosa, y debe necesariamente contemplar la variación geográfica y diacrónica<sup>2</sup>, mayormente inaccesible para nosotros, salvo, en el caso del copto, a través de la pluralidad de sistemas ortográficos correspondientes a diferentes ‘dialectos’. En este sentido, nuestras notas sólo contemplan la ortografía sahídica.

La equivalencia  $\eta = \bar{e}$  y  $\omega = \bar{o}$ , así como la existencia de cantidad vocálica, con valor fonémico en copto fue sostenida por la mayor parte de los especialistas durante el siglo XX<sup>3</sup>, salvo por algunos trabajos que intentaron demostrar lo contrario<sup>4</sup>. Un argumento central, expuesto (hasta donde sabemos) por primera vez por Georg Magnus en 1969<sup>5</sup>, niega la equivalencia mencionada, sobre dos

---

<sup>1</sup> Agradecemos especialmente a S. E. el Embajador de la República Árabe de Egipto, Amin Meleika, y a los organizadores del Ciclo de Conferencias, Paola Druille (Santa Rosa) y Daniel Asade (Buenos Aires), por la amable invitación a exponer en el mismo. También agradecemos a Marcos Albino (Erlangen) y Marina Escolano-Poveda (Liverpool) por sus lecturas atentas e imprescindibles correcciones del castellano.

<sup>2</sup> En este sentido, véase Mihalyfy (2012: 269, nota 2).

<sup>3</sup> Como síntesis y punto de partida, véase Loprieno (1995: 28-50, esp. p. 46).

<sup>4</sup> Véase la síntesis en Peust (1999: 199-217). Más recientemente, Allen (2019: 11-13).

<sup>5</sup> Magnus (1969: 3-44).

postulados: 1) el griego del siglo III d.C. había perdido la cantidad vocálica como contraste fonémico; 2) los grafemas greco-coptos fueron elegidos por la proximidad del fonema egipcio a aquel del griego hablado en ese momento<sup>6</sup>. Mientras que no tenemos elementos para negar el primer postulado<sup>7</sup>, el segundo no puede ser aceptado sin un examen crítico. Dedicaremos estas líneas a explorar este último punto. El presente texto es sólo un ensayo preliminar. Recorreremos las líneas generales del problema, dejando la discusión pormenorizada de todas sus aristas para otra oportunidad.

El argumento de Magnus fue retomado por C. Peust<sup>8</sup> (quien no niega la existencia de vocales largas en copto pero propone como primer argumento otro modelo de representación ortográfica):

(...) the traditional view was based on the values that the corresponding signs had in Classical Greek. However, it is doubtful that the quantitative distinction between ε, ο on the one hand and η, ω on the other was still present at the time when the Coptic alphabet was created. Secondly, even in Classical Greek, which definitely had a quantity opposition, the vowel graphemes primarily expressed vowel quality rather than vowel quantity.

En el mismo sentido, más recientemente, Ch. Reintges<sup>9</sup> postula:

(...) in most Coptic grammars, it is tacitly assumed that the corresponding letters of the Coptic-Greek alphabet ε, ο and η, ω indicate a contrast in quantity though not in quality. There is, in fact, little evidence for this assumption. To begin with, distinctive vowel length was already being lost in Egyptian Koine [...] by the mid-second century BCE. It is therefore hard to see how vowel quantity could have been re-introduced into the Copto-Greek

---

<sup>6</sup> Magnus (1969: 33-34).

<sup>7</sup> En general, véase Browning (1983: 19-52); Horrocks (2010: 79-188). Sobre la fonología del griego en fuentes procedentes de Egipto en particular, véase Theodorsson (1977), y aun con material de interés, Mayser (1923) y Gignac (1976). Sobre la descripción de la variedad egipcia del griego desarrollada a partir del siglo II d.C., véase Dahlgren (2016: 90-108) y su tesis *Outcome of a long-term language contact. Transfer of Egyptian phonological features into Greek in Graeco-Roman Egypt* (Helsinki, University of Helsinki, 2017).

<sup>8</sup> Peust (1999: 202).

<sup>9</sup> Reintges (2004: 24).

alphabet by the time it replaced Demotic writing, unless it was part of the Egyptian phonological system.

Creemos que puede demostrarse, si no lo contrario, al menos que esta afirmación no puede considerarse como indiscutible.

La primera explicación que contradice la afirmación mencionada supone la aparición de la escritura copta en época helenística temprana. Así lo sostuvo J. Quaegebeur<sup>10</sup>, quien fue seguido por H. Satzinger<sup>11</sup>. En este caso, la (casi total) ausencia de testimonios previos a la época romana hace esta hipótesis implausible. J. Allen también observa que “it is clear that Coptic graphemes do not always represent the values they had for Greek speakers in the era when Coptic is first attested, but rather those of the Greek language some six centuries earlier”<sup>12</sup>, algo que no desarrolla en relación al sistema vocálico. Nuestra explicación es diferente: al momento de la aparición de la escritura copta, en época romana, se adoptó un sistema ortográfico griego literario que presentaba características arcaizantes.

El documento más relevante para nuestro argumento es el P. Berol. inv. 10582<sup>13</sup>. Se trata de un folio procedente de una obra para aprender latín, donde un diálogo es traducido en columnas, palabra por palabra, en griego (segunda columna) y en copto (tercera columna). Se trata, probablemente, de la edición de un manual preparada para un hablante de egipcio. La particularidad de esta obra es que el texto latino se encuentra en escritura griega y transcribe las vocales latinas *ō* como *ω* y *ē* como *η*, por ejemplo R l. 4-12: *σι ομνης βιβεριντ τεργε μενσαμ αδπωνιτε ιν μενδιουμ κανδελαβρας ετ ακκεντιδε [sic] λουκερνας = \*si omnēs biberint, terge mensam, adpōnite in medium candelabras et accendite lucernas*. Este papiro nos informa que, en el siglo VI, el latín podía ser aprendido usando una escritura griega arcaizante para diferenciar la cantidad vocálica<sup>14</sup>.

En el mismo sentido, es interesante la tesis de B. P. Kantor<sup>15</sup>, quien discute la ortografía y la fonología de la segunda columna de la *Hexapla* de Orígenes, que

<sup>10</sup> Quaegebeur (1982: 125-136).

<sup>11</sup> Satzinger (2003: 202-213).

<sup>12</sup> Allen (2019: 6).

<sup>13</sup> La edición más reciente es Dickey (2015: 65-77), con bibliografía.

<sup>14</sup> Dickey (2015: 71) sostiene que la versión original del texto debió contener el texto latino en caracteres latinos. La transcripción en escritura griega y el agregado de la traducción copta (hecha a partir del griego) sería tardía.

<sup>15</sup> Kantor (2017).

se conserva en escasos fragmentos. Ésta contenía la transcripción en escritura griega del texto hebreo de la primera columna, la cual Kantor atribuye al *milieu* de la comunidad judía de Cesarea en el siglo II o III d.C.<sup>16</sup>. En la transcripción hexaplar (como fue señalado desde la primera mitad del siglo XX)<sup>17</sup> no hay dudas de la equivalencia  $\eta = \bar{e}$ ,  $\omega = \bar{o}$ . Ejemplos del primero: ‘*iqqēš* (יִקְעָשׁ) “perverso” = εκκης, *wə’ēn* (וְאֵין) “y no hay” = ουην; y del segundo: *qōl* (קוֹל) “voz” = κωλ, *šəb<sup>h</sup>ā’ōt<sup>h</sup>* (שְׁבָאֹת) “ejércitos” = σαβαωθ, etc.

La explicación de Kantor de este fenómeno es intuitiva pero correcta (aunque luego recorra otro camino): que los grafemas  $\eta$ ,  $\epsilon$ ,  $\omega$ , o correspondían a vocales que se diferenciaban tanto en calidad cuanto en cantidad era recordado “by a portion of the literate population”<sup>18</sup>. Señala que esta distinción podía aprenderse de la lectura de obras gramaticales como la de Dionisio de Tracia y que sólo era necesario un conocimiento rudimentario de la escritura griega para efectuar la transcripción del texto hebreo. Como veremos más abajo, estos fenómenos se explican por la vía contraria: la formación helénica de quienes transcribieron el texto de la *Secunda* era especialmente cuidada.

Una obra que es central y que podría explicar tanto las características arcaizantes de la escritura copta como las transcripciones latinas y hebreas mencionadas como ejemplos, fue publicada en 2018 por C. Vessella, *Sophisticated speakers. Atticistic Pronunciation in the Atticist Lexica*<sup>19</sup>. El autor demuestra que en la formación aticista no sólo se imponían una lengua y un estilo sino que se prescribía una pronunciación arcaizante (una tradición que reflejaba el entendimiento que se tenía de la ortografía griega) que era distante de aquella de las formas de griego habladas localmente. Entre otros fenómenos arcaizantes que se observan en la escritura copta sahídica, la prescripción aticista hace especial hincapié en la diferenciación, entre vocales largas ( $\eta$ ,  $\omega$ ) y cortas ( $\epsilon$ ,  $o$ ), en la pronunciación. Estas decisiones parecen tomadas más desde una reconstrucción ideal creada a partir de la interpretación ortográfica que desde una tradición sostenida en el tiempo. Esta pronunciación artificial confería un enorme

<sup>16</sup> Kantor (2017: 48-96).

<sup>17</sup> Kantor (2017: 251-252), para los ejemplos y p. 254 para lista bibliográfica.

<sup>18</sup> Kantor (2017: 254-256).

<sup>19</sup> Berlin, de Gruyter, 2018.

prestigio a su usuario<sup>20</sup>. En el material estudiado por Vessella (léxicos de los siglos II-III d.C.), esto se remonta al menos al siglo II d.C.

Creemos que estas observaciones llevan a un nivel diferente la discusión de la fonología copta: a aquel de la *élite* letrada helénica de tradición aticista y debilita el argumento de Magnus. La escritura copta sahídica fue desarrollada a partir de una lectura conservadora y artificialmente arcaizante del griego (que por otra parte, poco nos informa sobre la calidad de las vocales). Esto nos habla de personajes que tuvieron a su disposición la posibilidad de recibir una educación privilegiada durante un tiempo extenso.

El contexto de aparición de la escritura copta es oscuro. Ciertamente, se trata de la adopción por parte de grupos religiosos cristianos diversos (en un sentido amplio, donde podemos ubicar a los maniqueos egipcios y a los traductores de los textos gnósticos y herméticos preservados) de uno de los sistemas (“copto antiguo”) desarrollados por el clero egipcio como herramienta de lectura y transmisión de textos en egipcio clásico o demótico. Este proceso no es, por cierto, lineal, y debe haberse producido de formas diferentes a lo largo de una geografía lingüísticamente diversa. J. Quack<sup>21</sup> demuestra que para el siglo II d.C. varios sistemas de transcripción de (algún) egipcio (tanto en sentido diacrónico cuanto geográfico) ya se encontraban bien establecidos, ubicando un período de experimentación en el siglo I d.C. Esta herramienta pedagógica (y no necesariamente para permitir una relación más fluida en la realización oral de textos mágicos o litúrgicos) fue desarrollada en ámbito sacerdotal<sup>22</sup>. En este sentido, no ha sobrevivido fuente alguna que permita visualizar el *milieu* intelectual en que se produjo la transmisión de este uso desde algún ámbito sacerdotal a comunidades cristianas (o maniqueas), aunque no es difícil pensar algún ambiente compartido, en la emulación de prácticas de formación religiosa o en personajes (de alguna manera) formados entre sacerdotes que luego adopta el cristianismo o convive con una comunidad cristiana.

---

<sup>20</sup> Bozia (2016: 557-571), véase en p. 559: “Atticism effectively appropriates legitimacy, encompassing linguistic propriety, *paideutic* standing, and social status. Setting the paradigm, lexicographers start compiling forms and examples of usages. The distinction, though, is not between Attic, Doric, Ionic, and Aeolic. Instead it is between Attic, Hellenic, and Koine Greek”.

<sup>21</sup> Quack (2017: 27-96).

<sup>22</sup> Quack (2017: 77-79).

Quack<sup>23</sup> señala también que uno de esos sistemas (puestos bajo el paraguas de “copto antiguo”) dio origen a la escritura copta. Esto debe haber sucedido en el norte, entre el Delta y el Egipto Medio, a juzgar por la relación entre el P. Mich. inv. 6131 (Soknopaiou Nesos), el P. BM 10808 (Oxirrincos)<sup>24</sup> y la escritura copta estandarizada a partir de la segunda mitad del siglo III. En este sentido, Quack no coincide con R. Bagnall, para quien la aparición de la escritura copta no está relacionada con el “copto antiguo” y su origen no puede relacionarse directamente al monacato temprano<sup>25</sup>.

Para Bagnall<sup>26</sup> el origen es más tardío, en el siglo III. Este autor sugiere un contexto hipotético: la incorporación de egipcios helenizados, posiblemente de primeras generaciones, a la administración urbana luego de la reforma de Septimio Severo. En este sentido, lo siguen A. Camplani<sup>27</sup> y más recientemente J.-L. Fournet<sup>28</sup>. El sustento de esta hipótesis es indirecto: P. van Minnen<sup>29</sup> llamó la atención sobre el P. Amst. I 72: una lista de nombres (que incluye funcionarios) donde se indica el nombre previo de varios personajes. En esos casos, se da un nombre egipcio que fue traducido al griego. El papiro puede fecharse a inicios del siglo III (posterior a 202 d.C.) y parece anterior a la publicación de la *Constitutio Antoniniana* (212). La interpretación es evidente en cuanto a la helenización de élites egipcias. No obstante, esa transformación al interior de la élite local consistente en el acercamiento e introducción de personas foráneas a un ámbito donde la helenización y el paso por la formación helénica es la piedra angular del prestigio no indica que necesariamente ese sea el primer contacto con el estudio de la lengua y la literatura griega. El clero egipcio era bilingüe (y contaba con herramientas para el estudio y la producción de textos literarios griegos) desde época ptolemaica<sup>30</sup>. Por otra parte, la hipótesis de Bagnall presupone también una fractura entre el “copto antiguo” y el surgimiento de la escritura copta (que queda situado en el siglo III d.C.).

---

<sup>23</sup> Quack (2017: 77).

<sup>24</sup> Aunque debe tenerse especialmente en cuenta la reseña de Satzinger en *Bibliotheca Orientalis* 75 (2018: 543-554).

<sup>25</sup> Quack (2017: 78-79).

<sup>26</sup> Bagnall (2009: 66-69).

<sup>27</sup> Camplani (2015: 129-153). Estos argumentos se encuentran más desarrollados en Camplani (2018: 101-142).

<sup>28</sup> Fournet (2020: 15).

<sup>29</sup> van Minnen (1986: 87-92).

<sup>30</sup> Véase especialmente Escolano-Poveda (2020: 85-158).

Esto no contradice de ningún modo lo que es evidente<sup>31</sup>: que los productores de las primeras traducciones coptas proceden de un ambiente bilingüe letrado (en el cual el griego tiene un papel central) que se apropia de textos que considera significativos, los cuales traduce, instrumentalmente, a su lengua cotidiana (profundamente helenizada) en el marco de discusiones entre miembros de una *élite* bilingüe (“si potrebbe pensare che tali traduzioni siano state strumento perché ambienti socio-culturali di lingua egiziana potessero varcare più facilmente la soglia verso il bilinguismo greco-egiziano, divenuto ormai una necessità per la nuova élite”<sup>32</sup>).

En conclusión, el contexto de desarrollo de la escritura copta presupone una *élite* helenizada cuya percepción del griego como lengua de prestigio era aticista (es decir, el prestigio no era conferido por el mero uso del griego, que seguramente estaba presupuesto) e incorporaba la pronunciación correspondiente como un rasgo distintivo. Esta *élite* pudo haber sido sacerdotal, desarrollando un sistema de transcripción del egipcio que reflejaba los rasgos de prestigio de la ortografía aticista. Este sistema fue luego adoptado por una o varias comunidades cristianas<sup>33</sup>. También pudo tratarse de un sistema que fue recibido por una *élite* helenizada cristiana, y perfeccionado (y adaptado a una lengua sustancialmente diferente) dentro de los usos esperables al interior de la misma.

---

<sup>31</sup> Fournet (2020: 71-75). Sobre cómo la helenización descrita coincide con el milieu monástico, véase Lundhaug y Jenott (2015: 92-103).

<sup>32</sup> Camplani (2015: 137).

<sup>33</sup> No necesariamente debe ser equiparada la helenización de quienes desarrollaron la escritura copta con aquella de quienes tradujeron los primeros textos desde el griego. Véase en Camplani (2018: 105 y 112): “Davanti a questa situazione così particolare ci dobbiamo chiedere se il copto non sia stato elaborato artificialmente a partire dal demotico e grazie all’esperienza dell’*Old Coptic* come lingua di traduzione; anzi, come lingua dedicata ai testi cristiani e manichei, cioè prodotti in contesti di movimenti e comunità di matrice biblica che proprio nel III secolo stanno vivendo una loro fase particolare di affermazione nella Valle del Nilo. Non vi può essere una risposta sicura a questo doppio interrogativo. Bisogna guardarsi dal sopravvalutare la concomitanza tra la diffusione di questi movimenti e i fenomeni di traduzione”. Para temas centrales como la sobreposición entre ambientes monásticos y urbanos, la relación entre la literatura y la lengua griega (y la *paideía* clásica) y los traductores al copto, y la actualidad y circulación de tradiciones literarias y paraliterarias egipcias, véase Buzi (2018: 15-67).

## Bibliografia

- Allen, J. P. (2019). *Ancient Egyptian Phonology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bagnall, R. (2009). *Early Christian Book in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bozia, E. (2016). “Atticism: the Language of 5th Century Oratory or a Quantifiable Stylistic Phaenomenon”, *Open Linguistics* 2, 557-571.
- Browning, R. (1983). *Medieval and Modern Greek* (2<sup>da</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Buzi, P. (2018). “Egypt, crossroad of translations and literary interweavings (3rd-6th centuries). A reconsideration of earlier Coptic literature”. En: Crevatin, F. (ed.), *Egitto: crocevia di traduzioni*. Trieste: EUT, 15-67.
- Camplani, A. (2015). “Il copto e la chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità”. En: Nicelli, P. (ed.), *L’Africa, l’Oriente mediterraneo e l’Europa*. Milano: Bulzoni, 129-153.
- Camplani, A. (2018). “Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca”. En: Crevatin, F. (ed.), *Egitto: crocevia di traduzioni*. Trieste: EUT, 101-142.
- Dahlgren, S. (2016). “Towards a definition of an Egyptian Greek Variety”, *Papers in Historical Phonology* 1, 90-108.
- Dahlgran, S. (2017). *Outcome of a long-term language contact. Transfer of Egyptian phonological features into Greek in Graeco-Roman Egypt*. Helsinki: University of Helsinki, Ph. d. diss.
- Dickey, E. (2015). “How Coptic Speakers learned Latin. A Reconsideration of P. Berol. inv. 10582”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 193, 65-77.
- Escolano-Poveda, M. (2020). *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period. An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and ParaLiterary Sources*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Fournet, J.-L. (2020). *The Rise of Coptic. Egyptian versus Greek in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

- Gignac, F. (1976). *A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine Periods, I: Phonology*. Milán: La Goliardica.
- Horrocks, G. (2010). *Greek. A History of the Language and its Speakers* (2<sup>da</sup> ed.). Malden: Wiley-Blackwell.
- Kantor, B. P. (2017). *The Second column (Secunda) of Origen's Hexapla in Light of Greek Pronunciation*. Austin: University of Texas at Austin, Ph. diss.
- Loprieno, A. (1995). *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnus, G. (1969). "Autographemes and vowel phonemes in Sahidic Coptic", *Orientalia Suecana* 18, 3-44.
- Mayser, E. (1923). *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Band I: Laut- und Wortlehre*, neue Ausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mihalyfy, R. (2012). "Re-examining spelling and pronunciation in Coptic. A case for the intervocalic and post-nasal allophonic voicing of obstruents", *Le Muséon* 125 (3-4), 267-306.
- van Minnen, P. (1986). "A Change of Names in Roman Egypt after A.D. 202? A Note on P. Amst. I 72", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62, 87-92.
- Peust, C. (1999). *Egyptian Phonology. An Introduction to the Phonology of a Dead Language*. Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag.
- Quack, J. (2017). "How the Coptic came about". En: Grossmann, E. et al., *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*. Hamburg: Widmaier Verlag, 27-96.
- Quaegebeur, J. (1982). "De la préhistoire de l'écriture copte", *Orientalia Lovanensia Periodica* 13, 125-136.
- Reintges, Ch. H. (2004). *Coptic Egyptian (Sahidic Dialect)*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Satzinger, H. (2003). "Das Griechisch, aus dem die koptischen Alphabete stammen", *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft* 35, 202-213.
- Satzinger, H. (2018). "E. Grossmann et al., *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*, Hamburg, Widmaier Verlag, 2017", *Bibliotheca Orientalis* 75, 543-554.
- Theodorsson, S.-T. (1977). *The Phonology of Ptolemaic Koine*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Vessella, C. (2018). *Sophisticated speakers. Atticistic Pronunciation in the Atticist Lexica*. Berlin: De Gruyter.

# CONTACTOS ENTRE MESOPOTAMIA Y EGIPTO ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL PERÍODO ABÁSIDA: EL MONASTERIO DE DEYR ES-SURYĀN Y EL TEXTO BÍBLICO

Pablo Ubierna

## *Traducciones siríacas de la Biblia en Egipto*<sup>1</sup>

La intención de esta primera parte es presentar una breve sinopsis del lugar preponderante de Egipto en la salvaguarda de manuscritos que han posibilitado nuestro conocimiento de una importante tradición del cristianismo oriental como la siríaca. El siríaco, dialecto arameo de la romana Edessa se transformó en lengua litúrgica y teológica de los cristianos de habla aramea (y como lengua litúrgica aún después de la arabización). Pero la vasta mayoría de los testimonios escritos que tenemos no vienen de la Mesopotamia sino de Egipto. Trataremos de recuperar algunos vestigios de esa historia.

Al oeste de Alejandría se encontraba un emplazamiento de diversos monasterios (fl. entre los siglos V y VII), con una población originaria de muy diversas regiones y conocido como “Ennaton” a partir de la marcación de la novena milla desde Alejandría en la ruta hacia Cirene<sup>2</sup>. La región servía como parada casi obligatoria en una serie de rutas que conectaban Alejandría con Cirenaica, ciertamente, pero también con los monasterios del desierto de Nitria, Kellia y Sketis. Esta implantación monástica al oeste de Alejandria era de muy diverso tipo, existiendo –como en tantos otros lugares- monasterios de diverso

---

<sup>1</sup> Ha sido un gran placer y un honor haber sido invitado a participar en el encuentro académico en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina en septiembre de 2019. Agradezco sentidamente, entonces, al Sr. Embajador y a los organizadores por esa oportunidad, así como a los editores del presente volumen por la posibilidad de publicar ahora aquella conferencia.

<sup>2</sup> La zona es conocida hoy como Dayr al-Zujaj.

tamaño y celdas particulares con una especie de organización federal de las diversas casas con un superior en común<sup>3</sup>.

Tenemos muchas noticias de Longinus quien fue higumeno de Ennaton a mediados del s. V cuando el complejo monástico ya existía desde hacía un tiempo. Tanto él como la mayoría de los monjes se oponían a la fe de Calcedonia, situación que fue reforzada por la llegada de los monjes miafisitas de Gaza (del monasterio de Pedro el Íbero) expulsados hacia 453. Con ellos se estableció una larga tradición de refugio de miafisitas perseguidos en el complejo de Enaton (Julián de Halicarnaso o incluso el gran Severo de Antioquía quien allí vivió entre su deposición en 518 y su muerte en 538, Tomás de Harqel, obispo de Mabbūg junto con Pablo de Tella, a quienes volveremos, después de la expulsión de sus sedes en 599). Por otra parte, allí residían los patriarcas coptos miafisitas dado que la sede de Alejandría estaba ocupada por el Patriarca melkita. Esta condición de tierra de exilio y de amplia presencia de emigrados resultó más que favorable para la discusión teológica. Fue casi con seguridad que en este complejo monástico (en el monasterio llamado “de los Antoninos”<sup>4</sup>) se dio la reunión de Anastasio Apozygarios (607-619) y Atanasio I Gamolo de Antioquía (594-631)<sup>5</sup>, exiliados en Egipto en virtud del avance sasánida sobre sus sedes, signada por un extenso trabajo escriturario que sin duda se favoreció por la cercanía con las bibliotecas de Alejandría. Paulo de Tella producirá una traducción siríaca de la Septuaginta, conocida como Syro-Hexapla y Tomás de Harqel una traducción siríaca del Nuevo Testamento (la versión Harqleana)<sup>6</sup>. La tradición siríaca había producido ya versiones del Nuevo Testamento desde el original griego (la Antigua Versión siríaca y la propia Peshitta) pero las versiones de Philoxeno de Mabbug (principios del siglo VI y realizada en Mesopotamia para corregir algunas lecturas del texto de la Peshitta que parecían permitir interpretaciones nestorianas) y de Tomás de Harqel seguían de mucho más cerca el texto griego. Pero, por el contrario, la versión siríaca del Antiguo Testamento había sido traducida desde el hebreo y arameo. La pérdida (o extrañamiento paulatino) del

---

<sup>3</sup> Cf. Evetts (1906-1915: 472). La elección de un higumeno en común aparece señalada en la *Vita de Longinus*. Cf. Orlandi (1975: 77-79); en general Gascoy (1991: cols. 954b-958b); Juckel (2020) y Ghattas (2017: 37-47).

<sup>4</sup> Honigmann (1951: 238).

<sup>5</sup> Atanasio I Gamolo fue quien comisionó la traducción de Pablo de Tella y probablemente también la de Tomás de Harqel.

<sup>6</sup> Yohanna (2015); Hatch (1937: 141-155).

conocimiento eventual del hebreo coincidió en el mundo siríaco con la fama de la Septuaginta y eso hizo que las revisiones de la traducción del texto bíblico se realizaran desde el griego y no desde el hebreo<sup>7</sup>. Allí es donde entran la obra de Pablo de Tella. La *Hexapla* de Orígenes, en la que no podemos detenernos<sup>8</sup>, fue una empresa de vasto alcance y cuyo destino estuvo determinado, en parte, por su envergadura, ya que tendía a ser copiada solo por secciones hasta la desaparición de las (presumiblemente escasas) copias completas a raíz de los acontecimientos del siglo VII en Palestina (ocupación persa primero, invasión árabe después). La obra de Pablo de Tella es justamente una traducción al siríaco hacia el 616-617<sup>9</sup> e influenciada por la tradición gramatical alejandrina (una de las características más notables es el uso de obeloi y asteriscos en una forma análoga a la que encontramos en la quinta columna de Orígenes). Tenemos, entonces, dos grandes traducciones del texto bíblico al siríaco realizadas en Egipto, en el complejo monástico de Ennaton y entre los años 615 y 617. En el 619, la invasión persa de Egipto saqueará el complejo monástico que comenzará una evidente decadencia (aunque en partes la ocupación de algunos sitios perdure hasta la conquista árabe de 641)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> La traducción del texto siríaco del Antiguo Testamento fue realizada a partir del texto hebreo-araméico de la Biblia hebrea. Hay diversas hipótesis sobre el origen de la traducción: la tarea pudo haber sido realizada tanto por judíos como por cristianos. Sin embargo, un origen judío es hoy aceptado por la mayoría de los investigadores (en todo caso la versión fue transmitida por cristianos y no por judíos). El texto siríaco es muy diferente de los Targumim, es decir, de otras traducciones del texto bíblico en un dialecto arameo. Estos últimos presentan una estructura particular, relaciones con la exégesis rabínica y, finalmente, una diferencia fundamental: los Targumim eran leídos junto con la Biblia hebrea mientras que el texto siríaco la reemplazó. Cfr. especialmente la obra póstuma de Weitzman (1999), donde el análisis se centra sobre todo en los libros de crónicas; también Brock (1998: 483-502). Véase, ahora, Koster (2003: 211-246). El valor que ocupaba en la Iglesia cristiana la traducción griega de los LXX así como el corpus textual teológico en griego volvieron importante la existencia de un texto basado en esa versión. Cf. Carbajosa (2017: 255-285).

<sup>8</sup> Ubierna (2016: 21-32).

<sup>9</sup> Vööbus (1971: 36-44); Law (2008: 101-120); Liljeström (2013: 91-102).

<sup>10</sup> El gran exégeta y gramático siríaco Jacobo de Edessa (ca. 640-708) realizará todavía una visita Alejandría (e, incluso, a alguno de los monasterios supervivientes de Ennaton) en donde completó su formación iniciada en el monasterio de Qenneshre sobre el Eufrates —el gran centro de cultura helénica entre los sirianos miafisitas y en donde se había formado también Tomás de Harqel. Cf. Ubierna (2021: 189-195). Jacobo producirá a principios del siglo VII una revisión completa del Antiguo Testamento en su lengua. Cf. Salvesen (2008: 1-10) y Hjelt (1892: 189).

*Deyr es-Suryān*

El monasterio fue fundado por monjes del cercano monasterio de Deyr Anba Bishoi en el siglo V en razón de una ruptura en la comunidad por motivos de discusiones cristológicas. Los que abandonaron Anba Bishoi sostenían, a la postre, la ortodoxa opinión de que Cristo tuvo un cuerpo humano y que por lo tanto María fue su madre en sentido físico, fundaron un nuevo monasterio y dedicaron la Iglesia a la Virgen María. Fue así que surgió el Monasterio de la Santa Virgen María de Anba Bishoi, conosciu bierno posteriormente como monasterio “de los Sirios” a raíz de la instalación allí de monjes llegados desde (la gran) Siria a principios del siglo IX<sup>11</sup>. Desde entonces el monasterio tuvo una comunidad formada tanto por monjes llegados desde Siria como por monjes coptos<sup>12</sup>. En los siglos IX y X el monasterio reunió una notable colección de textos siríacos, sobre todo en tiempos del abaciado de Moisés de Nisibis a principios del siglo X. La población siriana ortodoxa del monasterio fue decayendo notablemente en los siglos XVI y XVII y desde entonces (1636) está ocupado solamente por monjes coptos<sup>13</sup>. Conocemos muy bien su desarrollo arqueológico y arquitectónico gracias a las grandes obras de H. G. Evelyn-White tras la expedición del Metropolitan Museum de Nueva York en 1910<sup>14</sup>.

Una de las figuras más interesantes en la historia del monasterio fue Moisés de Nisibis quien fue elegido abad de Deyr es-Suryān a principios del siglo X<sup>15</sup>. La importancia de su abaciado en relación con la conservación de manuscritos siríacos comenzó con una situación ominosa. Hacia 935, un nuevo vizir llega a Egipto enviado por el Califa al-Muqtadir y decide que los monasterios cristianos, hasta entonces exentos, deben comenzar a pagar la *jizya*, el impuesto personal de

---

<sup>11</sup> Llegada de monjes de Takrit en 815 (cerca de Bagdad). Buenas relaciones entre Ciriaco patriarca siro-ortodoxo (nacido en Takrit) y Marcos, Patriarca copto de Alejandría. Se conserva su correspondencia (y una inscripción en la iglesia del monasterio lo señala). Cf. Van Rompay y Schmidt (2001: 41-60) y Fiey (1972-73: 295-365).

<sup>12</sup> La Iglesia se termina un poco después en tiempos del Patriarca copto Juan (*ca.* 830) y el sirio ortodoxo Dionisio de Tell Mahré (818-845). Una inscripción en ella muestra (Juan está mencionado primero) que Deyr es-Suryān no era un “enclave” sirio ortodoxo sino un lugar mixto desde el comienzo. Cf. Innemée y Van Rompay (1998: 167-202); Van Rompay (2012: 73-92).

<sup>13</sup> Cf. Leroy (1965: 1-23) y den Heijer (2004: 929-944).

<sup>14</sup> Evelyn White (1926-1933)

<sup>15</sup> Sobre él, véase en general Leroy (1974: 457-470); Brock (2004: 15-24); Brock (2012: 15-32); Blanchard (1995: 13-24).

recaudación anual<sup>16</sup>. Moisés de Nisibis fue enviado por la comunidad para representarla junto con otros enviados cristianos al Califa para presentar su queja y su caso en Bagdad. Al-Muqtadir les sacaría a obispos y monjes cristianos la obligación del pago<sup>17</sup>. Moisés estuvo en Mesopotamia entre 927 y 932. Durante su estadía recolectó más de 250 manuscritos siríacos que llevó a su monasterio en Egipto<sup>18</sup>. De estos manuscritos unos sesenta son del siglo VII. Siendo la comunidad enteramente copta desde el siglo XVII, la ausencia de utilidad de esos textos siríacos fue aprovechada por los compradores europeos y fue así que una gran cantidad fue llevada a la Bibliotheca Vaticana en el siglo XVIII y otra parte importante a los repositorios ingleses en el XIX<sup>19</sup>. La transmisión de las obras de autores claves de la tradición siríaca como Efrém, Afrates, Philoxeno de Mabbug, Juan de Efeso se habría visto severamente comprometida ya que en casi todos los casos los manuscritos que preservan sus obras en forma completa pertenecen a la colección egipcia<sup>20</sup>.

### *El ms. Ambrosianus B21*

Sin duda una de las joyas de la biblioteca siríaca de Deyr es- Suryān es el manuscrito conocido como Ambrosianus B 21 que es el manuscrito más antiguo conteniendo la versión siríaca del Antiguo Testamento. Desde ese lugar es uno

---

<sup>16</sup> Aḥmad ibn ‘Alī Taqī al-Dīn al- Maqrīzī, *Macrizi's Geschichte der Copten: aus den Handschriften zu Gotha und Wien* (ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, der Dieterichschen Buchhandlung, 1845, p. ٧٥ [tr. Al-Maqrīzī, *A Short History of the Copts and of their Church. Translated from the Arabic by S. C. Malam*, Londres, D. Nutt, 1873, p. 86]). Sobre la carrera de ‘Alī b. ‘Īsā b. Dā’ūd b. al-Jarrāḥ dos veces Vizir bajo al-Muqtadir y responsable de la nueva política fiscal en Egipto, cf. van Berkel (2020); véase también Kennedy (2013: 11-47) y van Berkel (2013: 63-86).

<sup>17</sup> al- Maqrīzī, ed. Wüstenfeld, p. ٧٥

<sup>18</sup> Como constan en una nota en un ms. hoy en la British Library, Add. 14445. Véase Cureton (1848: xxv-xxvi), con texto siríaco y traducción inglesa de la nota.

<sup>19</sup> De hecho la gran mayoría de los mss siríacos previos al siglo X que conservamos provienen de la colección reunida por Moisés de Nisibis en Deir es-Suryān (otra pequeña cantidad de mss. antiguos proviene del monasterio de Santa Catalina del Sinaí). La deriva de manuscritos hacia Europa comenzará en el siglo XVII, como veremos a continuación, con las adquisiciones realizadas a favor de la Biblioteca Ambrosiana en Milán. En el siglo siguiente los Assemani harán lo propia (en mucha mayor cantidad) para la Vaticana y en el siglo XIX, finalmente, hacia el British Museum (entre 1837 y 1847).

<sup>20</sup> Cf. Brock, Sebastian P., "Without Mushê of Nisibis", cit. pp. 18-21.

de los monumentos de la tradición siríaca<sup>21</sup> y la edición crítica de la Peshitta de la Universidad de Leiden lo tomó como su texto base asignándole la sigla 7 a1<sup>22</sup>. El manuscrito llega al monasterio egipcio en el siglo XI como una compra realizada por Abū ‘Alī Zakarīyā a partir de las conexiones con Takrit (directamente o a través de la comunidad establecida en Egipto)<sup>23</sup>. El manuscrito fue adquirido en Deyr es- Suryān por Miguel el Maronita quien había sido enviado a Oriente para adquirir manuscritos para la Biblioteca Ambrosiana (mientras otros eran enviados a otros lugares en Europa para cumplir la misma tarea) por el Cardenal Federico Borromeo (1564-1631), arzobispo de Milán quien la había fundado en 1609. Si bien la edición crítica de Leiden, realizada por Libros o conjunto de libros del AT ha llevado a muchos estudios particulares, no existen muchos estudios completos del manuscrito como artefacto literario y sin atender a su estructura interna. Se trata de un manuscrito de gran formato, de 37 cm x 27 cm con treinta y cinco cuadernillos con ocho a diez folios de pergamino por un total de 330 folios, cada uno con tres columnas y un promedio de cincuenta y dos líneas por columna. La escritura es Estrangelo<sup>24</sup>. Después de esta descripción básica, en primer lugar debemos pasar revista a un problema clave como es el de la datación del texto ya que no se trata de un manuscrito fechado.

---

<sup>21</sup> Reproducción: Ceriani (1876), como preparación a una edición crítica del AT siríaco que nunca pudo realizar. Monseñor Antonio María Ceriani, Prefecto de la Biblioteca Ambrosiana, ya había publicado una excelente edición diplomática (lo mismo que hizo con el Ambr. B 21) de la Syro Hexapla contenida en el Ambrosianus C 313 Inf (también originario de Deir es- Suryān. Ceriani vio rápidamente que el manuscrito ambrosiano por su condición de texto completo y su antigüedad era un testimonio mucho mejor que los utilizados para preparar el texto siríaco del Antiguo Testamento en las ediciones políglotas de le Jay en Paris (1645, preparada por Gabriel Sionita) y Walton en Londres (1657, republicando el texto de Gabriel Sionita aunque prometiendo una nueva edición con el concurso de Herbert Thorndyke que nunca se concretó), así como las ediciones separadas del AT siríaco de Samuel Lee (para la British and Foreign Bible Society, Londres, 1823 en principio para uso de los cristianos sirianos en Malabar) y de Urmia (1852 a cargo de Justin Perkins, misionero protestante norteamericano). Solamente después de la publicación de Ceriani tendrá lugar la aparición de la edición de los PP dominicos de Mosul gracias al esfuerzo conjunto de varias tradiciones católico orientales bajo la conducción del arzobispo sirio católico de Damasco, Clemente José David y del arzobispo caldeo de Amida Gregor Ebedjesus Khayyath.

<sup>22</sup> Vergarli (2013: VII-XIII).

<sup>23</sup> Cf. notas en ff. 1<sup>a</sup> y 330<sup>a</sup>. Vd. Wright, William. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*. (3 Parts, Londres, Trustees of the British Museum, 1870-1872), aquí parte III, p. V, nota § y Ceriani (1876: 7-8). El manuscrito llega junto con cuatro mss. litúrgicos hoy en la BL (Wright 1870-1872: 258-269).

<sup>24</sup> Puntuado sólo en ocasiones y de manera inconsistente. La caligrafía ha sido fechada, como el conjunto del manuscrito, entre fines del siglo VI y principios del siglo VII (Brock 2006: 42).

El consenso académico lo hace provenir de fines del siglo VI (ya Ceriani era de esta opinión) o de principios del siglo VII. Si Ceriani lo databa del siglo VI, Theodor Nöldeke en su reseña de la edición de Ceriani lo hacía en el siglo VII basándose en una crítica interna y postulando que la traducción del libro de los Salmos era dependiente de la Syro-Hexapla que había sido completada en 617 d.C.<sup>25</sup>. La crítica de la estructura interna del manuscrito ha ayudado a precisar la datación. Por un lado, el álbum de Hatch (que acepta la datación de Ceriani en el siglo VI) señala el abandono del uso de las tres columnas en la organización de los folios muy a principios del siglo VII<sup>26</sup>. Por otro lado Maria Mundell Mango sostiene que el gran formato (utilizado para los manuscritos bíblicos) fue abandonado hacia 640 d.C.<sup>27</sup>. Si bien estas dataciones nos dan una fecha *ante quem* un tanto lejana y amplia (desde muy principios del siglo VII como propone Hatch hasta *ca.* 640 como dice Mundell Mango), creo que podremos precisarlo un poco más llegado el momento.

En los últimos años se han dado nuevas aproximaciones al estudio del Ambrosianus B 21 y planteado hipótesis muy interesantes en relación con diversos aspectos (la comunidad que lo produce, sus intenciones al hacerlo, el tipo de utilización que tuvo) sobre los que consideramos, empero, que podemos acercarnos todavía algunas otras precisiones.

Uno de los que ha discutido el problema, Philip M. Forness, se ha preocupado por señalar la importancia no sólo de los libros incluidos en el manuscrito (que como es bien sabido incluye algunos textos que sólo se encuentran en él como el 2 Baruch) sino en presentar, a partir de su ordenamiento interno, una grilla de lectura “histórica” para el texto en su conjunto<sup>28</sup> para llegar a una suerte de “sociología de la lectura” de la comunidad alrededor de ese texto. Le interesa la

---

<sup>25</sup> Véase Nöldeke (1878: 871-872), argumento que fue sostenido por los editores de la Peshitta de Leiden pero que en los últimos años ha sido confrontada por Pasini (2006: 13-25).

<sup>26</sup> Desde los primeros mss. que se pueden datar, a principios del s. V, la organización a dos columnas convivió con aquella a tres columnas. Recién en el siglo VI (en un ms. fechado en Mabbūg en 510/511) aparece la organización a una sola columna. Paralelamente, señala Hatch, el abandono del uso de las tres columnas a principios del siglo VII. Cf. Hatch (1946: 13-14).

<sup>27</sup> Lo que es comprensible por el, esperable, empobrecimiento de las comunidades siríacas tras la conquista árabe. Cf. Mundell Mango (1983: 3-12) y Mundell Mango (1992: 161-179); también Briquel-Chatonnet y Borbone (2015: 252-266).

<sup>28</sup> Lo de la lectura histórica del ordenamiento de los libros es una forma tradicional de analizar el manuscrito y había sido, una vez más, puesta de relieve por Vergarli en 2013, *vide apud.* Cf. Forness (2014: 41–76) y ahora también Forness (2020: 99-123).

comunidad que lo pudo haber leído y no cómo fue compuesto (o para el caso, las razones de su composición que será nuestro interés principal)<sup>29</sup>.

El orden “histórico” de la ubicación de los libros bíblicos en el manuscrito: se trata de un tema clave y que, como decíamos ha sido señalado ya en su momento. Una de las hipótesis de trabajo de Forness es señalar en el manuscrito podemos una cierta cantidad de conjunto de libros reunidos alrededor de fórmulas de apertura y cierre análogas para cada uno de los libros que lo conformen<sup>30</sup>. Así encontramos: Pentateuco (presumiblemente), Libro de las Mujeres (al que se le da ese nombre רִבְיָא רִבְיָא y que reúne Ruth, Suzanna, Esther y Judith como un conjunto), Macabeos (donde los tres primeros libros tienen la misma fórmula para la introducción y cierre mientras que cambian para el cuarto lo que hace suponer a Forness, correctamente creo, que este último libro habría sido agregado en un hipotético *Vorlage*<sup>31</sup>. Es muy notable que esa colección incluyera el libro VI de la Guerra Judía de Flavio Josefo<sup>32</sup>), Profetas (los tres profetas mayores y los doce menores unidos por el mismo tipo de fórmulas introductorias y de cierre una vez más<sup>33</sup>), Libros Históricos (Josué, Jueces, Samuel –con Salmos continuando Samuel- y Reyes) y Libros Sapienciales. Si bien el hecho de aislar estas unidades redaccionales es muy importante, no nos permite ver, en una primera aproximación, el resultado final de ese ordenamiento completo de los libros que componen el Ambrosianus B 21. Para nosotros es mucho más

---

<sup>29</sup> Forness (2014: 47).

<sup>30</sup> Bogaert ya señaló la influencia de los miembros de los *scriptoria* redactores de Pandectas (manuscritos conteniendo la Biblia completa) en este tipo de ordenamiento de los los libros bíblicos en un manuscrito. De hecho el título del Ambrosianus utiliza el término (אמברוזיא) Cf. Bogaert (2003: 153-176); también Crostini (2012: 41-55) y Dormandy (2020).

<sup>31</sup> Forness (2014: 49).

<sup>32</sup> En esta atribución del final de Flavio Josefo a los Macabeos el Ambrosiano no está solo, lo comparte con otro ms. de Deir es-Suryān que trae también el texto (9A) y con la opinión de Eusebio y Jerónimo. La inclusión del libro VI de Josefo está precedida por la mención de que se trata del relato de la destrucción de Jerusalén (אֲשֶׁר הָיוּ יְהוֹשֻׁעַ וְיָהוֹנָתָן וְיִשְׁרָאֵל בְּנֵי יוֹסֵף וְיִשְׁרָאֵל בְּנֵי יוֹסֵף וְיִשְׁרָאֵל בְּנֵי יוֹסֵף), dándole no sólo unidad al conjunto con los cuatro libros precedentes de Macabeos sino una clave de lectura final. Cf. van Peursen (2008: 193-214). En todo caso en el manuscrito la continuación entre los tres primeros libros de los Macabeos está señalada por, apenas, un espacio en blanco en la columna antes de seguir con la copia del nuevo texto mientras que hay un cambio más evidente entre el fin de 3 Macabeos y comienzo de 4 Macabeos (f. 313v). El cambio es aún más abrupto entre el fin de este libro y el comienzo del libro VI de Josefo ya que se señala claramente el final en f. 320r, se deja espacio libre y se cambia de folio (al 320v) para comenzar la copia del nuevo texto.

<sup>33</sup> Con un ordenamiento interno algo más complejo ya que algunos de esos libros subsumen otros dentro de si (Jeremías, Daniel). Cf. Forness (2014: 51-52).

importante resaltar que después del “libro de las mujeres” y continuado por Ben Sira vienen una serie de libros cuya ubicación al final del manuscrito puede darnos una clave más definitiva de las razones y momentos de su composición: 1 y 2 Crónicas, Apocalipsis de Baruch (2 Baruch), Apocalipsis de Ezra (4 Ezra), Ezra, Nehemías, 1-4 Macabeos y cerrando todo el conjunto el Libro VI de Josefo.

El carácter histórico del ordenamiento de los primeros libros de la Biblia siríaca en el ms. Ambrosiano ya había sido puesto de relieve por Sebastián Brock, Roger Beckwith y Michael van Esbroeck<sup>34</sup>, lo que es resaltado por Forness, también para el muy especial ordenamiento de los libros “sapienciales” y del “libro de las mujeres”<sup>35</sup>. Lo que sin duda es totalmente particular en el Ambrosianus B 21 es el ordenamiento de los últimos libros copiados como ya hemos señalado. Ese particular inclusión fue entendida muchas veces como un apéndice de textos apócrifos cuyo sentido en el texto no se lograba comprender<sup>36</sup>. Aquí se presentan dos problemas distintos: por un lado, por qué situar algunos libros conocidos y de amplia divulgación (Crónicas, por ejemplo) fuera de un lugar tradicional y junto con otros libros de menor divulgación y aceptación (2 Baruch, 4 Ezra, VI libro de Josefo) y por otro lado, el sentido último de la inclusión de esos textos al final del manuscrito. En relación con la primera pregunta, Forness adelanta una explicación convincente: dado que Crónicas presente la historia de Israel desde Adán hasta la promesa de Ciro en relación con la reconstrucción del Templo en Jerusalén y que el 2 Baruch comienza mencionando la ubicación temporal en el segundo año del reinado de Jeconías, rey de Judá (lo que estaba mencionado en el folio con frente (2 Cron. 36, 5) los lectores podían comprender la secuencia y continuidad<sup>37</sup>. De la misma manera, el comienzo del libro siguiente (4 Ezra) ubica la historia unos treinta años después de los acontecimientos supuestamente tratados en 2 Baruch. Al 4 Ezra lo sigue Ezra-Nehemías que cronológicamente continúa la historia de Crónicas y da

---

<sup>34</sup> ¿Por qué los Salmos, atribuidos a David, se encuentran ubicados entre el libro de Samuel y el de los Reyes, o por qué varios libros atribuidos a Salomón continúan la copia de Reyes?. Cf. Brock (1985); van Esbroeck (1998: 399-509). En relación con los textos del final del manuscrito, van Esbroeck (p. 487) defenderá que el orden de los últimos ocho libros sigue la cronología de los autores de los libros, argumento interesante aunque no definitorio como veremos.

<sup>35</sup> Forness (2014: 55).

<sup>36</sup> Asi Baars en 1963 y Beckwith en 1985. Cf. Baars (1963: 476-478) y Beckwith (1985: 195-196). En su estudio de “Crónicas” en la Biblia siríaca, considera que su ubicación cerca de los libros reputados apócrifos lo pone en “muy mala compañía”. Cf. Philips (2006: 259-295).

<sup>37</sup> Forness (2014: 56).

sentido al lamento de los dos libros precedentes (2 Baruch, 4 Ezra<sup>38</sup>) sobre la caída de Jerusalén. Los libros de los Macabeos que relatan el período Seleucida continúan esa evolución cronológica<sup>39</sup>. La secuencia se completa con la inclusión del libro VI del *De Bello Judaico* de Josefo: *אליארתא דבשרא חביתא דא דבשרא* (“Discurso sobre la última destrucción de Jerusalén”) y se establece un correlato entre la destrucción de Jerusalén bajo Nabucodonosor (que aparece en Crónicas y es el tema de 2 Baruch y 4 Ezra) y la nueva destrucción bajo Tito dándole así una lógica interna a la secuencia de los últimos libros copiados en el manuscrito. Llegado este momento, en el que la organización histórica y cronológica de los libros es clara, Forness se pregunta las razones por las cuales una tal organización podría haber interesado a una comunidad siríaca<sup>40</sup>.

Considero que podemos presentar la evidencia bajo un ángulo, por lo menos, complementario. El Ambrosianus B 21 es un manuscrito bíblico pandectístico de gran formato y este tipo de textos dejaron de copiarse hacia la década de 640 (Mundell Mango). Presenta una organización del texto a tres columnas lo que es raro más allá de comienzos del siglo VII (Hatch). Podemos suponerlo posterior a la traducción de la Syro-Hexapla en 617 (Nöldeke y los editores de la Peshitta de Leiden). Su organización es claramente histórica, incluso más allá del común de los textos organizados según la tradición de las Pandectas. Pero además incluye un par de textos apocalípticos (2 Baruch, 4 Ezra, de uno de los cuales al menos – el 2 Baruch- no se conoce otro testimonio<sup>41</sup>) y todo el conjunto se cierra, casi

<sup>38</sup> Ambos libros circularon juntos en el período posterior a la composición del Ambrosianus. La evidencia no es concluyente en que pudieran haberlo hecho también juntos y que fueran allí copiados de un *Vorlage*.

<sup>39</sup> Es acertada la opinión de Forness en que 3 Macabeos (que relata un período anterior) se ubica allí en virtud de la secuencia en que fue recibido por la tradición bíblica.

<sup>40</sup> Fornes (2014: 61). Forness resalta el interés historiográfico de los escritores siríacos (después de las traducciones de la *Historia* (siglo V) y de la *Crónica* (siglo VI) de Eusebio pero no menciona el interés por los textos apocalípticos en donde, creemos, se cifra la explicación sobre todo porque apunta al lugar que la polémica anti-judía tuvo en relación con la destrucción de Jerusalén (con una pertinente mención al colofón de 3 Macabeos en otro manuscrito del mismo repositorio, el 9A).

<sup>41</sup> Otra importante contribución al estudio del Ambrosianus B 21 y a la literatura apocalíptica siríaca en los últimos años lo constituye la obra de Liv Ingebord Lied dentro del marco de la “New Philology”. Su aproximación al problema focalizada como está, en presentar una explicación al lugar que ocupa el 2 Baruch en el manuscrito ambrosiano, si bien arroja luz sobre algunos aspectos particulares e importantes (restituir el estudio del texto como parte de un artefacto literario complejo, el manuscrito en su totalidad), deja de lado la explicación de la lógica del conjunto de textos finales (desde Crónicas hasta el Libro VI de *Bello Judaico* de Josefo). Con todo, muchas de sus afirmaciones abren nuevas y sin duda determinantes perspectivas sobre el 2

inesperadamente, con el relato de Macabeos y, sobre todo, con la inclusión final del libro VI de *De Bello Judaico* de Josefo<sup>42</sup>. Su procedencia es, presumiblemente, mesopotámica ya que su llegada a Deyr es-Suryān se debe a los contactos con Takrit. Ahora bien, ¿qué comunidad y bajo qué circunstancias podía haberse interesado en copiar un texto bíblico con ese orden y con esas incorporaciones? ¿Cuándo y cómo en esas décadas el destino de Jerusalén fue tan clave? Podemos arriesgar una respuesta que, de tan natural y obvia puede resultar demasiado evidente: tras la toma de Jerusalén por los persas sasánidas en 614. Pero no solamente por el choque cultural que podía significar la conquista (Sharbaraz, el general sasánida, podía sumarse a la lista junto con Nabucodonosor o Tito) sino sobre todo por el tipo de literatura apocalíptica judía que generó la conquista persa y que interpretó la caída de Jerusalén como el inicio del fin del poder de Roma y la “liberación” final del pueblo de Israel<sup>43</sup>. Esos textos apocalípticos judíos tuvieron una amplia circulación en la Tierra de Israel y en Mesopotamia desde la primera mitad del siglo VII y fueron una de las piezas más importantes en la discusión entre judíos y cristianos. Recién a fines del siglo en

---

Baruch (del que el Ambrosianus B 21 es el mayor testimonio) y esperamos poder discutir las prontamente. Cf. Lied (2006: 67-107).

<sup>42</sup> Que era entendido como el libro V de Macabeos (el texto lo menciona explícitamente como **סב**, “el quinto” en la secuencia) pero cuya importancia radica en la descripción de la destrucción final de Jerusalén siendo la relación con Macabeos sólo la condición de posibilidad de su comprensión como libro bíblico. El libro VI de Josefo es mencionado como parte del AT siríaco por Abdisho bar Berika († 1318). Cf. Baumstark (1922: 26, nota 6, la noticia de Josephus Simonius Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Rome: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728), pp: III:7, lo que es mencionado de manera circunstancial por Bogaert (1969: 38, nota 2). La obra de Abdisho (o Ebedjesu) es muy particular en relación con la transmisión textual entre los asirios orientales. Cf. ‘Abdisho’ bar Brikha (1924: 62). Es interesante su inclusión porque Josefo sobrevive en siríaco sólo en este texto (el libro VI de su BJ) pero fue ampliamente utilizado por autores siríacos como Sergio el Estilita o Ishodad de Merv. Cf. Castelli (2001: 199-226; 2012: 193-211); Minov (2019: 112-114), y sobre todo van Rompay (2019: 425-441).

<sup>43</sup> ¿Podemos considerar que la utilización de textos judíos como el 2 Baruch o el 4 Ezra por parte de cristianos hiciera que fueran dejados de lado por la tradición judía? La suerte de la Septuaginta y, eventualmente, de la Peshitto se explicarían de esa manera. En relación con esto el cierre del manuscrito con la inclusión del libro VI del *De bello judaico* (comprendido, como hemos dicho, como el quinto libro de los Macabeos) es clave en relación con las lecturas judías de la conquista de Jerusalén en 614 en una línea de explicación que podría haberse estructurado de esta manera: tal como está dicho en el V Macabeos, Jerusalén ya cayó y fue destruida por las Legiones tras lo cual sólo existió Aelia Capitolina (por más que el nombre original haya sido repuesto por Constantino). Cf. un texto ya clásico como Wilcken (1992: 83-100), y más recientemente Magness (2011: 313-324) y Eck (2019: 129-139).

Mesopotamia, la redacción del *Apocalipsis siríaco del Pseudo Metodio* le dará al recién llegado Islam –presente desde hacía unos cincuenta años- un lugar en la historia de la salvación y la lógica e importancia de los apocalipsis judíos se irá perdiendo para el público cristiano frente a otra lógica que necesitará explicar la conquista islámica y su perduración<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Nos hemos ocupado de algunos aspectos de estos textos judíos del siglo VII (*Sefer Zorobabel*, el *Sefer Eliyahu* o las *Nistarot* del Rabbi Simeon ben Yohai) y del problema en general en otras sedes. Véase Ubierna (2009; 2011: 143-171; 2012: 141-164).

## Bibliografía

- ‘Abdisho‘ bar Brikha (1924). *Ktābā d-metqre margānitā d-‘al šrārā da-krestyānutā* (2da ed.). Mosul, Mṭabba‘tā ātoraytā d-‘ēdtā ‘attiqtā d-madnhā.
- Aḥmad ibn ‘Alī Taqī al-Dīn al- Maqrīzī (1845). *Macrizi's Geschichte der Copten: aus den Handschriften zu Gotha und Wien*, F. Wüstenfeld (ed.). Göttingen: der Dieterichschen Buchhandlung [tr. Al-Maqrīzī, *A Short History of the Copts and of their Church. Translated from the Arabic by S. C. Malam*. Londres: D. Nutt, 1873].
- Baars, W. (1963). “Neue Textzeugen der syrischen Baruchapokalypse”, *Vetus Testamentum* 13/4, 476-478.
- Baumstark, A. (1922). *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn: De Gruyter.
- Beckwith, R. (1985). *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blanchard, M. J. (1995). “Moses of Nisibis (fl. 906–943) and the Library of Deyr Suriani”. En: MacCoull, L. S. B. (ed.), *Studies in the Christian East in Memory of Mirrit Boutros Ghali* (Publications of the Society for Coptic Archaeology, North America 1). Washington, D.C.: Society for Coptic Archaeology, 13-24.
- Bogaert, P.-M. (2003). “Aux origines de la fixation du canon. Scriptoria, listes et titres. Le Vaticanus et la Stichométrie de Mommsen”. En: Auwers, J.-M., De Jonge, H.J. (ed.), *The Biblical Canons* (coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 163). Leuven: University Press – Peeters, 153-176.
- Bogaert, P. (1969). *Apocalypse syriaque de Baruch*, I (Sources Chrétiennes 144). Paris: Cerf.
- Briquel-Chatonnet, Fr., Borbone, P.-G. (2015). “Codicology of Syriac Manuscripts”. En: Bausi, A. et al. (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Hamburg: Tredition, 252-266.
- Brock, S. P. (2012). “Abbot Mushe of Nisibis, Collector of Syriac Manuscripts”. En: Baffioni, C., Finazzi, R. B., Passoni Dell’acqua, A., Vergani, E. (eds.), *Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario, 1609-2009: primo diez academicus, 8-10 novembre 2010*. Orientalia Ambrosiana 1. Milan: Biblioteca Ambrosiana, 15-32.

- Brock, S. P. (2006). *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway: Gorgias Press.
- Brock, S. P. (2004). “Without Mushê of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature”, *Journal of Eastern Christian Studies* 56(1-4), 15-24.
- Castelli, S. (2012). “Displaying an Authoritative Testimony: On the Use of Flavius Josephus by Isho‘dad of Merv”. En: Hirschberger, M. (ed.), *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext*. Frankfurt: Peter Lang, 193-211.
- Castelli, S. (2001). “Riferimenti a Flavio Giuseppe nella letteratura siriana”, *Henoch* 23(2-3), 199-226.
- Ceriani, A. M. (1876). *Translatio syra pescitto Veteris Testamenti: ex codice Ambrosiano sec. fere VI*, photolithographice edita, curante et adnotante. Milán.
- Crostini, B. (2012). “The Greek Christian Bible”. En: Mardsen, R., Ann-Matter, E. (ed.), *The New Cambridge History of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 41-55.
- Dormandy, M. P. (2020). *An Investigation into Textual Characteristics of the Early Greek Majuscule Pandects*. Tesis. Universidad de Cambridge.
- Eck, W. (2019). “Die Colonia Aelia Capitolina: Überlegungen zur Anfangsphase der zweiten römischen Kolonie in der Provinz Iudaea-Syria Palaestina”, *Elektrum* 26, 129-139.
- Evelyn White, H. G. (1926). *The Monasteries of the Wâdi'n Natrun*. Part I. *New Coptic Texts from the Monastery of S. Macarius*. Nueva York: Metropolitan Museum.
- Evelyn White, H. G. (1933). *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*. Part II. Nueva York: Metropolitan Museum
- Evelyn White, H. G. (1933). *The Architecture and Archeology*. Part III. Nueva York: Metropolitan Museum.
- Evetts, B. (ed.) (1906-1915). *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria I-IV (Patrologia Orientalis, vol. I.2, I.4, V.1 and X.5)*. Paris.
- Fiey, J. M. (1972-1973). “Coptes et Syriaques. Contacts et échanges”, *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 15, 295-365.

- Forness, Ph. M. (2014). "Narrating History through the Bible in Late Antiquity: A Reading Community for the Syriac Peshitta Old Testament Manuscript in Milan (Ambrosian Library, B. 21 inf.)", *Le Muséon* 127, 41-76.
- Forness, Ph. M. (2020). "The First Book of Maccabees in Syriac: Dating and Context", *Aramaic Studies* 18, 99-123.
- Gascou, J. (1991). "Enaton, The". En: Suryal Atiya, A. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, vol. 3. New York: Macmillan Publishers, cols. 954b-958b.
- Ghattas, M. (2017). "Toward the Localization of the Hennaton Monastic Complex". En: Gabra, G., Takla, H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*. Cairo: American University in Cairo Press, 37-47.
- Hatch, W. H. P. (1946). *An Album of Dated Syriac Manuscripts*. Boston: The American Academy of Arts and Sciences.
- Hatch, W. H. P. (1937). "The Subscription in the Chester Beatty Manuscript of the Harclean Gospels", *The Harvard Theological Review* 30(3), 141- 155.
- den Heijer, J. (2004). "Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayr as-Suryân". En: Immerzeel, M., van der Vliet, J. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I-II: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August-2 September 2000*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 133. Leuven: Peeters, 929-944.
- Hjelt, A. (1892). *Études sur L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*. Helsingfors: Frenckel et Fils.
- Honigmann, E. (1951), *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle*. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 127. *Subsidia*, tome 2. Louvain: Durbecq.
- Innemée, K., Van Rompay, L. (1998). "La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun", *Parole de l'Orient* 23, 167-202.
- Juckel, A. (2020), "The Enaton," en P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz y Lucas Van Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Electronic Edition. <https://gedsh.bethmardutho.org/The-Enaton>
- Kennedy, H. (2013). "The Reign of al-Muqtadir (295-320/908-32): A History". En: van Berkel, M., El Cheikh, N. M., Kennedy, H., Ostij, L. (ed.), *Crisis*

- and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*. Leiden: Brill, 11-47.
- van Berkel, M. (2013). “The Visier”. En: van Berkel, M., El Cheikh, N. M., Kennedy, H., Ostij, L. (ed.), *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*. Leiden: Brill, 63-86.
- Law, T. M. (2008). “La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque”. En: Briquel-Chatonnet, F., Le Moigne, Ph. (ed.), *L’Ancien Testament en syriaque*. Études syriaques 5. Paris: Geuthner, 101-120.
- Leroy, J. (1974). “Moïse de Nisibe”. En: Ortiz de Urbina, I. (ed.), *Symposium Syriacum, 1972: célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l’Institut Pontifical Oriental de Rome*. Orientalia Christiana Analecta 197. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 457-470.
- Leroy, J. (1965). “Un témoignage inédit sur l’état du monastère des Syriens au Wadi’n Natrûn au début du XVIe siècle (avec 1 planche)”, *Bulletin de l’institut français d’archéologie orientale* 65, 1-23.
- Lied, L. I. (2006). “2 Baruch and the Syriac Codex Ambrosianus (7a1): Studying Old Testament Pseudepigrapha in their Manuscript Context”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 26(2), 67-107.
- Liljeström, M. (2013). “Observations on the Mode of Translation in the Syrohexapla”. En: Loopstra, J. A., Sokoloff, M. (eds.), *Foundations for Syriac Lexicography V: Colloquia of the International Syriac Language Project*. Perspectives on Syriac Linguistics 7. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 91-102.
- Magness, J. (2011). “Aelia Capitolina: A Review of Some Current Debates about Hadrianic Jerusalem”. En: Galor, K., Avni, G. (eds.), *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City*. Winona Lake: Eisenbrauns, 313-324.
- Minov, S. (2019). “1.6 Josephus”. En: Kulik, A. (ed.), *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*. Oxford: Oxford University Press, 112-114.
- Mundell Mango, M. (1983). “Patrons and Scribes Indicated in Syriac Manuscripts, 411 to 800 AD”, *XVI. Internationaler*

- Byzantinistenkongress. Akten II/4 = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32(4), 3-12.
- Mundell Mango, M. (1992). "The Production of Syriac Manuscripts 400–700 AD.". En: Cavallo, G., Maniaci, M. (eds.), *Scritture, Libri, et Tesi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 161-179.
- Nöldeke, Th. (1878). "Reseña de Ceriani, Translatio syra pescitto Veteris Testamenti, Milán, 1876", *Literarisches Centralblatt für Deutschlands* 29/27, 871-872.
- Orlandi, T. (1975). *Vite dei monaci Phif e Longino*. Testi e documenti per lo studio dell'antichità 51. Milán: Cisalpino-Goliardica.
- Pasini, C. (2006). "La Syro-Peshitta dell'Ambrosina". En: Vergani, E., Chialà, S. (eds.), *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa siro-orientale: atti del 3. Incontro sull'Oriente cristiano di tradizione siriana: Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004*. Milán: Centro Ambrosiano, 13-25.
- Philips, D. (2006). "The Reception of Peshitta Chronicles: some elements for investigation". En: ter Haar Romeny, B. (ed.). *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy; Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Monographs of the Peshitta Institute, Leiden 15. Leiden: Brill, 259-295.
- Salvesen, A. (2008). "Jacob of Edessa's Life and Work: A Biographical Sketch". En: Teer Haar Romeny, B. (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his Day*. Leiden: Brill, 1-10.
- Timm, S. (1984-1985). *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wādī n-Natrun) und der Sinai-Region*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 41, II. Wiesbaden.
- Ubierna, P. (2011). "El lugar de Roma-Bizancio en la apocalíptica judía durante la Antigüedad Tardía", *Byzantion Nea Hellas* 30, 143-171.
- Ubierna, P. (2016). *Las Humanidades. Notas para una historia institucional*. Gonet: Unipe Editorial Universitaria.
- Ubierna, P. (2009). "Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au VII siècle: La Place de l'Empire romain dans une histoire du salut". En:

- Magnani, E. (dir.), “Le Moyen Âge vu d’ailleurs”, *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre, Hors série 2*.
- Ubierna, P. (2012). “Syriac Apocalyptic and the Body Politic: from individual salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts”, *Imago Temporis Medium Aevum* 6, 141-164.
- Ubierna, P. (2021). “Translations I: Greek into other Languages 4th-15th C. II: Syriac”. En: Papaioannou, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford: Oxford University Press, 189-195.
- van Berkel, M. (2020). “‘Alī b. ‘Īsā b. Dā’ūd b. al-Jarrāh”’. En: Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., Nawas, J., Rowson, E. (eds.), *Encyclopaedia of Islam THREE*. Brill Online.  
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3/alphaRange/Ah%20-%20An/A?s.start=200>
- van Berkel, M. (2013). “The Visier”. En: van Berkel, M., El Cheikh, N. M., Kennedy, H., Ostij, L. (eds.), *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*. Leiden: Brill, 63-86.
- van Esbroeck, M. (1998). “Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique”. En: *International Symposium on the Interpretation of the Bible (1996: Ljubljana, Slovenia)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 399-509.
- van Peursen, Th. (2008). “La diffusion des manuscrits bibliques conservés: typologie, organisation, nombre et époques de copie”. En: Briquel-Chatonnet, Fr., Le Moigne, Ph. (eds.), *L’Ancien Testament en syriaque*. Paris: Geuthner, 193-214.
- van Rompay, L. (2012). “Dayr al Suryan: “L’esperienza siro-ortodossa in Egitto””. En: *L’eredità religiosa e culturale dei Siri-occidentali tra VI e IX secolo. Atti del 6° Incontro sull’Oriente cristiano e tradizione siriana, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 25 maggio 2007*. Milán: Centro Ambrosiano, 73-92.
- van Rompay, L. (2019). “Flavius Josephus Jewish War in Syriac: MS. Milan, Biblioteca Ambrosiana B 21 INF. and Two Recently Studied Manuscripts from Deir Al-Surian”. En: Fedeli, A., Finazzi, R. B., Milani, C., Morrison, C. E., Nicelli, P. (eds.), *Gli studi di storiografia: tradizione, memoria e*

- modernità*. Orientalia Ambrosiana 6. Milán: Biblioteca Ambrosiana, Centro Ambrosiano, 425-441.
- van Rompay, L., Schmidt, A. (2001). “Takritans in the Egyptian Desert: The Monastery of the Syrians in the Ninth Century”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1, 41-60.
- Vergarli, E. (2013). “An Introduction to Ceriani’s Reprint of The Ambrosian Manuscript B 21 Inf. (Codex Ambrosianus 7A1)”: En: *A Facsimile Edition of the Peshitto Old Testament Based on Codex Ambrosianus (7a1)*. Gorgias Press, VII-XIII.
- Vööbus, A. (1971). *The Hexapla and the Syro-Hexapla: Very Important for Septuagint Research*. Stockholm: Estonian Theological Society.
- Wilcken, R. (1992). *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Wipszycka, E. (2009). *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*. The Journal of Juristic Papyrology Supplements 40. Varsovia.
- Wright, W. (1870-1872). *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*. 3 Parts. Londres: Trustees of the British Museum.
- Yohanna, S. S. (2015). *The Gospel of Mark in the Syriac Harklean Version: An Edition Based upon the Earliest Witnesses*. Biblica et Orientalia 52. Roma: Gregorian & Biblical Press.



# RECEPCIÓN DEL “UNGUENTO DE LOS APÓSTOLES” EN *EL FORMULARIO DE LOS HOSPITALES* DE IBN ABĪ L-BAYĀN

Daniel Asade

## *Introducción*

### *La medicina hipocrática galénica de Alejandría*

A partir del siglo III, tras el traslado de poderes a la nueva capital, Constantinopla, una lenta diferenciación entre Oriente y Occidente comenzó a acentuarse. De esta forma surgió la necesidad de traducir los textos clásicos griegos al latín, fijados principalmente bajo el formato de la enciclopedia<sup>1</sup>. Más tarde, a mediados del siglo VI, por las migraciones de los pueblos germánicos entre otras causas, Europa acentuó aún más la pérdida de una parte de la herencia intelectual griega, mientras que otra fue conservada también, de manera fragmentada, en textos latinos. Cabe aclarar que una pequeña parte del saber griego llegó a traducirse al latín y se conservó principalmente en los monasterios. La *Materia medica* de Dioscórides que se tradujo del griego al latín en el siglo VI, no llegó a ser ampliamente divulgada debido a que muchas sustancias descritas no estaban disponibles en Europa en aquel tiempo. Sin embargo, a partir de ésta se elaboraron varios herbarios. Por ejemplo, el *Ex herbis feminis*, describía todas las plantas medicinales de fácil adquisición para la región de origen. Por otra parte, al Oriente, una mayor estabilidad social y política junto con la continuidad de una cultura griega intrínseca, permitió que los estudios clásicos fueran fomentados, como fue el caso de la medicina<sup>2</sup>.

La medicina clásica, también llamada hipocrática, culta o científica, tenía como novedad no discutir la intervención de los dioses como causa directa de la

---

<sup>1</sup> Cf. Ubierna (2016: 46).

<sup>2</sup> Cf. Lindberg (2002: 399-401).

salud y la enfermedad, sino explicarla mediante el equilibrio o desequilibrio de los distintos humores que se conocían (y que eran la sangre, la flema, la bilis amarilla y la negra), cada uno de estos humores asociados a sus cualidades básicas de “cálido, frío, húmedo o seco”. La terapéutica estaba dirigida a restaurar el equilibrio mediante el régimen, el uso de medicamentos o procedimientos quirúrgicos<sup>3</sup>.

Galeno de Pérgamo (155-215 d.C.), quien estudió medicina en Alejandría, emergió durante la Antigüedad tardía y la Edad Media como “el nuevo Hipócrates”, convirtiéndose en el modelo del pensamiento médico cuya doctrina dominó Europa y el mundo islámico al menos por 1500 años. Él habría realizado la contribución más importante en el campo de la farmacoterapia racional, postulando que los medicamentos poseían propiedades cálidas, frías, húmedas, secas (o una combinación de ellas) y que de este modo era posible contrarrestar el desequilibrio humoral que producía una enfermedad con cualidades opuestas. Además, postuló lo que hoy conocemos como “potencia” de una droga, clasificándolas en “caliente en grado 1, 2, 3”, por ejemplo. Sin embargo, la farmacoterapia clásica también hacía uso de medicamentos empíricos y de corte mágico religioso, que en varias ocasiones se fusionaban en los textos de medicina científica<sup>4</sup>. En términos generales, la terapia farmacológica consistía en una combinación de medicamentos principalmente de origen vegetal, animal y mineral en formas farmacéuticas muy variadas, como ser electuarios, ungüentos, polvos, píldoras, etc.

Entre los años 330 y 642, es decir, en el intervalo de tiempo transcurrido entre el Imperio romano de Oriente y la conquista islámica de Alejandría, funcionó en aquella ciudad el centro médico más importante, donde paganos y cristianos se dedicaron a la recopilación ordenadora del precedente conocimiento griego. De los médicos bizantinos educados en Alejandría (cuya fuente era Galeno), merecen ser recordados Oribasio (siglo IV d.C.), Aecio de Amida (siglo VI d.C.), Alejandro de Tralles (también del siglo VI d.C.) y Pablo de Egina (siglo VII d.C.). Es con este último con quien concluye la etapa alejandrina de la medicina bizantina<sup>5</sup>. Sin embargo, cabe mencionar que según hemos podido evidenciar en

---

<sup>3</sup> Sobre los fundamentos de medicina clásica, cf. Temkin (1973) y Nutton (2004).

<sup>4</sup> Cf. Lindberg (2002: 153-178).

<sup>5</sup> Temkin (1962: 97-115).

varias de nuestras publicaciones<sup>6</sup>, parte del conocimiento médico griego, especialmente algunas prescripciones médicas, provenían del antiguo Egipto y Mesopotamia, habiendo sido incorporadas más tarde por la medicina hipocrática. Tal es el caso del uso de la bilis de diversos animales como farmacoterapia para enfermedades de la visión, un tratamiento que figura tanto en el Papiro de Ebers (siglo XVI a.C.)<sup>7</sup>, como en el tratado “Sobre la visión” (*De visiu* 7) del cuerpo hipocrático (del siglo IV a.C.).

### *La recepción de la medicina hipocrática galénica en Bagdad*

En el Imperio persa sasánida, a través de los cristianos siríacos que conducían la “Casa de Instrucción” o Bēt mardūṭā ubicadas en Gondēšāpur y Nisibis, se desarrolló una tradición escolástica institucionalizada para la enseñanza de medicina y teología, y un centro de traducción del conocimiento griego al siríaco. Estas escuelas de Gondēšāpur y Nisibis, eran herederas de la “Escuela de los Persas” de Edesa, y representaban la tradición siríaca de recepción de la medicina griega<sup>8</sup>. En efecto, en el siglo VI ya existía un movimiento intelectual predominantemente cristiano que se expresaba en lengua siríaca, siendo Sergio de Rēšʿaynā (+ 536 d.C.) el traductor más antiguo de las obras de Galeno que se conoce<sup>9</sup>. Durante la Antigüedad tardía, muchos de los nombres de las plantas medicinales eran transliterados del griego al siríaco, lo cual ocasionaba serios problemas en la identificación<sup>10</sup>. Lo mismo sucedió con las farmacopeas coptas de los siglos IV y V<sup>11</sup>. Este problema sería subsanado tres siglos más tarde por Ḥunayn ibn Ishāq, según veremos.

Cuando las tribus árabes provenientes de la península arábiga en el siglo VII expandieron el islam hacia Egipto, Siria e Iraq, llevaron consigo su lengua. A cambio, recibieron toda la herencia ancestral de las culturas egipcia y siríaca helenizadas y del Irán persa sasánida. En su rápida expansión, los árabes no tardaron en extender la influencia de su idioma hacia España, Sicilia y el norte

---

<sup>6</sup> Asade (2017, 2018, 2019).

<sup>7</sup> El Papiro de Ebers es una farmacopea egipcia que contiene unas 700 fórmulas mágicas y medicamentos.

<sup>8</sup> Acerca de la Escuela de Gondēšāpur y de Nisibis, cf. Reinink (2003: 163-174); UBIERNA (2016: 33-44).

<sup>9</sup> Cf. UBIERNA (2016: 36-37). Acerca de la vida y obras de Sergio, cf. Brock (2011: 366).

<sup>10</sup> Cf. Bhayro (2005: 147-165); Calá y Hawley (2017: 155-182).

<sup>11</sup> Cf. Richter (2014: 154-194).

de África<sup>12</sup>. Con la oficialización de la lengua árabe en el siglo VIII, los cristianos siríacos comenzaron a traducir gran parte del conocimiento griego al árabe, imitando a las instituciones sasánidas. De esta manera, los califas árabes se esforzaron en coleccionar los textos griegos de la Antigüedad, valiéndose de los cristianos siríacos que dirigían la “Casa de la sabiduría” en Bagdad (bayt al-ḥikma), donde funcionaba un centro de traducción que floreció en el siglo IX, que generó una revolución cultural en la tradición árabe-islámica, y contribuyó a rescatar gran parte del conocimiento griego<sup>13</sup>. Como mencionamos anteriormente, el problema de identificación de las plantas medicinales para los siríacos (y coptos) radicaba en que muchos de los nombres propios eran transliteraciones provenientes del griego y del persa. Por eso a mediados del siglo IX comenzaron a establecerse traducciones estándar al árabe. Ḥunayn ibn Ishāq, el traductor y médico que encabezaba la “Casa de la sabiduría” de Bagdad fue acaso el más importante de los traductores de la literatura árabe. Tenía un gran conocimiento de las lenguas siríaca, griega y árabe, y llevó a cabo un gran número de traducciones de textos griegos al siríaco y al árabe, tanto científico como filosófico. La mayoría de los trabajos de Hipócrates y Galeno, así como también *De materia medica* y otros trabajos de Dioscorides fueron traducidos por él. Ḥunayn y su escuela encontraron la forma de crear una terminología lo suficientemente consistente en lengua árabe, mediante una traducción más idiomática que la usada hasta entonces. A partir de este autor, la farmacia en lengua árabe alcanzó su máxima expresión<sup>14</sup>.

Para una mejor comprensión acerca de las formas de traducir del griego al siríaco durante la Antigüedad tardía, y del siríaco al árabe durante la Edad Media, podemos referir al caso del aloe estudiado en nuestras publicaciones<sup>15</sup>: mientras el siríaco transliteraba la misma palabra en griego “áloe” (ἀλόη < ἄλῃ), el árabe realizaba una traducción idiomática y lo llamaba *ṣabir* صبر. De esta manera, observando el nombre de la planta medicinal en siríaco y árabe, y mediante el uso de ciertas reglas, dispondremos de herramientas útiles para datar una prescripción médica<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Acerca de los orígenes del islam, cfr. Vernet (2001); Retsö (2003); acerca de la expansión islámica, cf. Hitti (1937).

<sup>13</sup> Acerca del Movimiento de Traducción Greco-Árabe, Cf. Gutas (1998).

<sup>14</sup> Acerca de la técnica utilizada por Ḥunayn ibn Ishāq, cf. Touwaide (2009: 557-580).

<sup>15</sup> Cf. Asade (2017, 2018, 2019).

<sup>16</sup> Cf. Bhayro (2005: 147-165).

*La farmacia en Islam*

Durante la segunda mitad del siglo VIII se habían establecido diferentes farmacias en Gondēšāpur, Damasco y Bagdad; y a comienzos del siglo IX, la farmacia en el mundo islámico ya era reconocida como una profesión separada de la medicina, dado que inspectores conocidos como muḥtasib otorgaron a los farmacéuticos (ṣayādilah) las licencias para ejercer, primero en Bagdad y luego en toda extensión musulmana<sup>17</sup>. Para el siglo XI, el papel del farmacéutico como profesional, ya estaba bien establecido, según se constata en el libro *Kitāb aṣ-ṣaydanah fiṭ-ṭibb* de al-Bīrūnī (+1048), que dice: “El farmacéutico es el profesional que es especializado en la colección de todas las drogas, el que elige el mejor de cada simple o compuesto, y el que prepara buenos medicamentos a partir de ellos, siguiendo el método y la técnica más exacta según recomiendan los expertos del arte de la salud”.

El crecimiento y desarrollo de la farmacia profesional en el período islámico se había logrado en parte gracias a un trabajo anterior de traducción de textos de la medicina clásica, realizado primero en lengua siríaca antes del arribo del Islam; sumado a las nuevas contribuciones propuestas dentro del mundo musulmán, como por ejemplo Avicena, quien propuso que los medicamentos poseían una “forma específica” no asociada a aquellas cualidades primarias, justificando así algunos efectos terapéuticos imprevistos según su cualidad<sup>18</sup>.

La concepción que el Islam tenía acerca de las actividades farmacéuticas, encajaban, al igual que las médicas, en el contexto de la “ciencia de los antiguos” o “ciencias racionales”, todos términos utilizados para referirse a la filosofía natural, matemáticas y metafísica, que no estaban relacionados con la revelación. Sin embargo, la farmacia no era una “ciencia” en sí, sino el “arte de fabricar”, y por eso nunca era considerada como un cuerpo independiente del conocimiento, sino como una parte de la medicina<sup>19</sup>. El desarrollo de la literatura farmacéutica árabe siguió la misma dirección que el de otras ramas del saber, “a través de la corrección, extensión, articulación y aplicación del marco existente, más que por medio de la creación de uno nuevo”<sup>20</sup>. Hasta el período del Renacimiento estos

---

<sup>17</sup> Cf. Hamarneh (1973: 42-53).

<sup>18</sup> Acerca de la medicina árabe durante el período islámico, cf. Browne (1921); Ullmann (1978); Pormann y Savage-Smith (2007).

<sup>19</sup> Cf. Chipman (2010: 111).

<sup>20</sup> Cf. Lindberg (2002: 228).

textos árabes entraron a Europa a través de Salerno y Toledo. Luego, las traducciones del árabe al latín permitieron que en el siglo XIII se completase en Occidente lo que por circunstancias históricas no llegó a realizarse durante la Edad Media inicial.

El objetivo del presente trabajo, consiste en estudiar la vía de transmisión del conocimiento acerca de un medicamento denominado “Ungüento de los apóstoles”<sup>21</sup> recepcionado en el *Formulario de los hospitales* del egipcio Ibn Abī l-Bayān, partir de las fuentes siríaca y griegas más importantes.

### *El “Ungüento de los apóstoles”*

#### *En la Antigüedad tardía*

Al estudiar las fuentes griegas, el autor consultado por excelencia es sin duda Galeno. Su obra *De compositione medicamentorum per genera* trata acerca de los medicamentos compuestos, es decir, la composición cuali-cuantitativa, forma farmacéutica, método de elaboración y actividad terapéutica de un medicamento. Fue el médico e historiador de la medicina Karl Kühn, quien durante el siglo XIX editó sus obras completas en griego. Al realizar un rastillaje en *De compositione medicamentorum*, en el libro vii 13.560.1-10, hemos hallado un medicamento compuesto denominado “Emplasto de Venus”, que podría haber sido el precursor del “Ungüento de los apóstoles”<sup>22</sup>.

Continuando el camino recorrido por la transmisión del conocimiento farmacéutico, debimos elegir una fuente siríaca. En este sentido, *El Libro de las medicinas* ha sido la fuente por la que hemos optado, dada la cantidad de prescripciones médicas que posee. El investigador inglés Wallis-Budge publicó bajo el título *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or The Book of Medicines* (1913), un manuscrito de un tratado de medicina de un anónimo datado en el s. XII<sup>23</sup>. El manuscrito, descubierto dentro de un convento en Mosul, en Iraq, comprende medicamentos provenientes tanto de la medicina hipocrática

---

<sup>21</sup> Este medicamento aún era reconocido en la literatura farmacéutica del siglo XIX. Cf. Valverde y Muñoz (1981: 28); Von Plenck (1819: 506).

<sup>22</sup> Agradezco a la Dra. Paola Druille, la ardua tarea de rastrear algún medicamento similar en lengua griega, y su traducción al castellano.

<sup>23</sup> Cf. Budge (1913 I, Introducción).

como de la medicina tradicional local<sup>24</sup>. Budge sostuvo que la sección hipocrática de *El Libro de las medicinas* es una traducción al siríaco de las clases de un maestro en Alejandría del siglo VI<sup>25</sup>. *El libro de las medicinas* no se reduce a una compilación de tratados antiguos, sino que el autor expone en primera persona, diversos casos clínicos para sus estudiantes sobre la base de su experiencia. Cada lección trata sobre un órgano. Se comienza por la descripción anatómica y fisiológica, seguida de las terapias apropiadas en caso de enfermedad, para lo cual el docente proporciona varias recetas atribuidas a Galeno, Dioscórides, y otras de origen egipcio y otras zonas del Cercano Oriente. En la mayoría de los casos se describe la receta con precisión, es decir, la fórmula cuali-cuantitativa, la forma de preparación y el modo de uso. En su apartado de medicina hipocrática, en el vol 1: 152-153; vol 2: 165, hemos hallado al “Ungüento de los apóstoles”, con el nombre “Ungüento que es llamado doce, en referencia a los doce apóstoles”.

### *En el Islam medieval*

Una de las fuentes estudiadas en lengua árabe y utilizada como herramienta comparativa, es el Formulario de Sābūr ibn Sahl<sup>26</sup>. La Corte Abasí financió su famosa obra de literatura farmacéutica el Formulario o Aqrābādīn, que fue el primero en lengua árabe, y se utilizó como guía en hospitales y farmacias durante dos siglos<sup>27</sup>. Se conoce una versión revisada, reorganizada y resumida por los médicos del hospital ‘Aḏudī de Bagdad que data del año 1040, cuyo título es *El dispensatorio de Sābūr de acuerdo con la copia del hospital de ‘Aḏudī*<sup>28</sup>; y

---

<sup>24</sup> En cuanto a la sección de “Medicina local”, se trata de cuatrocientos medicamentos compuestos tomados, según Budge, de médicos de la antigua Babilonia y Asiria. En nuestra tesis de doctorado (Asade 2017) hemos podido evidenciar que este material, curiosamente, también tiene algunas prescripciones médicas en común con el Papiro de Ebers procedente de Egipto.

<sup>25</sup> Acerca de la antigüedad de las prescripciones médicas del *Libro de las medicinas*, cf. Le Coz (2004: 44) y (2006: 61); Pormann y Svage-Smith (2007: 19); Gignoux (2011: 7-10); Bhayro (2013: 123-142). En este sentido, nosotros creemos que cada receta debería estudiarse de forma individual, ya que podrían tener dataciones diversas.

<sup>26</sup> Sābūr (fallecido en Samarra en el año 869) fue un médico cristiano siríaco nestoriano del sudeste de Irán que se educó en la Escuela de Gondēšāpur, y trabajó en el hospital de esta ciudad antes de ser nombrado médico del califa abasí al Mutawakil en Bagdad (847-861). Cf. Kahl (1999: 245-246).

<sup>27</sup> Cf. Hamarneh (1973: 49-51).

<sup>28</sup> Publicado como *Sābūr Ibn Sahl's dispensatory in the recension of the ‘Aḏudī hospital*. Cf. Kahl (2009).

también se conoce otro, datado en el siglo IX, y denominado *El dispensatorio menor*<sup>29</sup>. A diferencia de *El Libro de las medicinas* en lengua siríaca que son casos clínicos ordenados por patologías desde la cabeza hasta los pies, los formularios/dispensatorios (como el de Sābūr) están ordenados según su forma farmacéutica: jarabes, polvos, píldoras, ungüentos, etc. En primer lugar, se indica la utilidad y virtud del medicamento, a continuación, se enumeran los diversos componentes y las cantidades a emplear, y finalmente, la dosis adecuada en cada caso y el modo de administración. Tanto en *El dispensatorio menor* (392), como en *El dispensatorio de Sābūr de acuerdo con la copia del hospital de 'Aḡudī* ([receta n°] 264), hemos encontrado al “Ungüento de los apóstoles”, sin ningún otro nombre alternativo, por lo que podríamos suponer que Sābūr pareciera haber sido el primero en denominar al medicamento de esta forma.

Otra fuente árabe estudiada ha sido *El Canon de la medicina* de Avicena<sup>30</sup>. Esta obra tuvo un impacto muy grande durante el Renacimiento, convirtiéndose en el tratado médico más estudiado en Europa durante los siglos XII y XVII<sup>31</sup>. El *Canon* es una típica enciclopedia médica, cuyo capítulo V contiene un Formulario de medicamentos compuestos. Allí también hemos encontrado al “Ungüento de los apóstoles”, aunque denominado de diversas formas.

Por último, llegamos a la fuente que nos interesa, el *Formulario de los hospitales* de Ibn Abī l-Bayān, en quien nos detendremos un poco más. El autor de esta obra, fallecido en 1236, fue un médico judío nacido en el Cairo, director del hospital Nāṣirī, fundado por Saladino en el siglo XII, y médico de la corte del sultanato Ayubí. Su dominio sobre la medicina se conoce a través de su alumno, el médico sirio historiador de la medicina Ibn Abī Uṣaybi'a, y también se conoce por su famosa obra *El Formulario de los hospitales* de medicamentos compuestos (ad-Dustūr al-bīmāristānī fī l-adwiya al-murakkaba), publicado sin traducción por un sacerdote alepino siríaco católico, el Padre Paul Sbath, en el Bulletin de l'Institut d'Égypte en 1933. Sbath comenta en su introducción que, habiendo consultado otro formulario de su época editado en Egipto, y muy apreciado por

---

<sup>29</sup> Publicado como *Dispensatorium parvum*. Cf. Kahl (1994).

<sup>30</sup> Avicena nació en el año 980 en Afšana, cerca de Bujara, ciudad que atraía a intelectuales de toda la región, donde se educó en el conocimiento griego. A los diecisiete años fue médico en el servicio de Nuh b. Mansur, y más tarde incursionó también en política, desempeñándose como administrador del gobierno de la corte de varios dirigentes iraníes. Escribió *El Canon* entre los años 1012 y 1024, y pocos años después falleció. Cf. Meri (2006 vol 1: 369-370).

<sup>31</sup> Acerca del legado de Avicena al Renacimiento, Cf. Siriasi (1987).

los farmacéuticos en los bazares (cuyo autor es un médico judío del El Cairo llamado Aboul Mouna ben Abi Nasr ben Hafez), encontró una referencia a *El Formulario de los hospitales* de Ibn Abī l-Bayān, hallado felizmente en un manuscrito de Alepo que data del año 1469<sup>32</sup>. La traducción al castellano a partir de la edición de Sbath sería realizada medio siglo más tarde, por los doctores José Luis Valverde y Carmen Peña Muñoz<sup>33</sup>. El *Formulario* de Ibn Abī l-Bayān, probablemente basado en el formulario de Sābūr ibn Sahl, formaba parte de la tradición en lengua árabe de los formularios de los hospitales más reconocidos de la región, a pesar de que *El Canon de la medicina* de Avicena ha sido la obra más estudiada durante el período ayubí y el comienzo del período mameluco en el Cairo<sup>34</sup>. Un pequeño fragmento de Ibn Abī Uṣaybi‘a dice de Ibn Abī l-Bayān en su famosa obra *Biografías de médicos seleccionados (Uyūn al-anbā)*:

Ibn Abī l-Bayān dejó un formulario de doce capítulos en el cual trata medicamentos compuestos, empleados entonces en los hospitales y en las farmacias de Egipto, Siria e Iraq. Leí delante de él este formulario y él me indicó las correcciones que debía hacer y dejó también notas sobre el libro de las causas y de los síntomas de Galeno<sup>35</sup>.

### *El análisis de paralelos literarios como metodología*

Inmediatamente luego de saber sobre la existencia de este medicamento mencionado en la introducción de Valverde y Peña Muñoz, hemos buscado la referencia, y postulamos la hipótesis que también podría hallarse en farmacopeas anteriores a Avicena, más allá que una fuente latina medieval se lo atribuyese a este último<sup>36</sup>. Por lo tanto, hemos comparado la receta egipcia de Ibn Abī l-Bayān con diferentes fuentes en griego, siríaco y árabe. Primero, mediante el uso de la

---

<sup>32</sup> Cf. Sbath (1933: 15).

<sup>33</sup> Cf. Valverde y Muñoz (1981).

<sup>34</sup> Cf. Lev y Chipman (2008: 103-118). Valverde y Peña Muñoz afirman en la introducción a su traducción: “hemos podido comprobar cómo algunos de estos compuestos han permanecido vigentes en formularios españoles de gran uso, como puede ser la Palestra Pharmaceutica de Félix Palacios que, en sus diversas ediciones en el siglo XVII, fue de presencia frecuente en las farmacias. Entre varias fórmulas de gran uso podemos citar el “Ungüento de los Apóstoles”, cf. Valverde y Muñoz (1981: 28).

<sup>35</sup> Traducción de Valverde y Muñoz (1981: 26).

<sup>36</sup> *Cirugía* de Teodorico Borgognoni (siglo XIII). Cf. Valverde y Mendez (1984: 131).

filología y la taxonomía, hemos rastreado y traducido la prescripción médica denominada “Ungüento de los apóstoles” en *El Formulario de los hospitales* del egipcio Ibn Abī l-Bayān (siglo XIII), y luego, de manera cronológica inversa, la hemos buscado y encontrado en *El Canon de Avicena* (siglo XI), en los dos *Formulario(s)* árabes de Sābūr ibn Sahl (siglos XI y IX), en *El Libro de las medicinas* en lengua siríaca (procedente de un ms. anónimo del siglo XII), y en *De compositione medicamentorum per genera* de Galeno (siglos II-III d.C.). En segundo lugar, hemos examinado los contenidos de las distintas traducciones y versiones de la misma receta médica y, finalmente, establecido los paralelos literarios sobre la base de las siguientes variables: nombre propio de la receta, uso terapéutico y composición cualitativa. De esta manera, intentamos demostrar que *El Formulario* de Ibn Abī l-Bayān en lengua árabe, al igual que otras farmacopeas durante el período árabe medieval, siguieron un patrón unificado con pequeñas variantes, basado en prescripciones médicas griegas y siríacas de la Antigüedad tardía.

### *Análisis y discusión*

*Ungüento de los apóstoles* (Ibn Abī l-Bayān, ed. Valverde y Muñoz 1981: 170)<sup>37</sup>

مرهم الرسل وهو مرهم الحواريين، يدمل الجراحات العتيقة والقروح الخبيثة  
والمزمنة المتطاولة ويشفى النواسير ومحيل بقايا الخنازير وينفع إذا وضع على عضه الكلب  
الكلب، وهو شمع أبيض وراتينج وزراوند طويل وكندر ذكر من كل واحد ستة  
دراهم مرداسنج تسعة دراهم جاوشير وزنجار من كل واحد أربعة دراهم أشق أربعة  
عشر درهما سكبينج وقنة من كل واحد ثلاثة دراهم، تحل الصمغ في خل خمر  
وتسحق بقية الحوائج وبطبخ المرتك في رطل زيت إلى أن يذوب ويضاف إليه بقية  
الأدوية ويدعك ناعاما ويرفع ويستعمل

El ungüento de los apóstoles es el ungüento de los apóstoles: cicatriza las heridas antiguas, las llagas malignas y crónicas, cura las fístulas, disuelve las escrófulas, y es útil si se coloca sobre la mordedura

<sup>37</sup> Para el análisis en árabe, nos basamos en la última edición de VALVERDE. La traducción es nuestra. Para la edición de Sbath, cf. Sbath (1933: 72).

de un perro rabioso. Se compone de cera blanca, resina, aristoloquia larga, incienso macho, de cada uno seis *dirhams*; litargirio nueve *dirhams*; opopanax y cardenillo, de cada uno cuatro *dirhams*; goma amónica, catorce *dirhams*; sagapeno y gálbano, de cada uno tres *dirhams*. Disolver las sustancias gomosas en vinagre de vino y machacar el resto de los ingredientes, y cocer el litargirio en un *ratl* de aceite hasta desmenuzarlo, añadir el resto de los medicamentos con cuidado, conservar y utilizar.

Comencemos analizando el nombre propio de la receta en lengua árabe: *marham ar-rusulu*. Se trata de un ungüento, es decir, un *marham* (préstamo del persa)<sup>38</sup>, que consiste en una forma farmacéutica que se unta sobre la piel, cuyo vehículo graso además de tener propiedad oclusiva y emoliente, tiene como finalidad disolver sustancias oleosas farmacológicamente activas. Los términos *ar-rusulu* y *al-ḥawāriyīna*<sup>39</sup>, que hacen referencia a los “apóstoles”, a priori podrían relacionarse con el hecho de que son doce las sustancias que componen la receta. Luego, estudiando las propiedades de cada medicamento simple que compone la prescripción, podemos observar que el conjunto cumple con las indicaciones terapéuticas del medicamento: la cera es el excipiente por excelencia con el que se elaboran los ungüentos; la resina, aunque no aclara de qué tipo se trata, probablemente se utilizaba como adhesivo y aromático<sup>40</sup>, y hoy sabemos que además posee actividad antimicrobiana. La aristoloquia larga, sanaba las heridas<sup>41</sup>, y hoy se conoce que tiene propiedades analgésicas. El incienso se utilizaba como cicatrizante<sup>42</sup>, y se sabe hoy de sus propiedades antiinflamatorias. El litargirio se describía como un cicatrizante y astringente<sup>43</sup>; aunque sabemos que es óxido de plomo, y que si se absorbe es tóxico. El opopónaco se utilizaba para tratar las úlceras, contra la mordedura de los perros rabiosos, y como aromático<sup>44</sup>. El cardenillo se describía con propiedades

---

<sup>38</sup> Cf. Lane (1863).

<sup>39</sup> *Ar-rusulu* podría traducirse por “apóstoles”, en cambio el término *al-ḥawāriyīna* como “quienes blanquean su vestimenta”, en referencia a los apóstoles. Cf. Lane (1863).

<sup>40</sup> Al respecto, se pueden consultar las diferentes resinas que menciona Dioscorides en *De materia medica*.

<sup>41</sup> Cf. Dioscorides (2005: 177).

<sup>42</sup> Cf. Dioscorides (2005: 49).

<sup>43</sup> Cf. Dioscorides (2005: 369).

<sup>44</sup> Cf. Dioscorides (2005: 202).

astringente, cicatrizante y antiinflamatoria<sup>45</sup>; se trata de acetato de cobre, que en realidad es un irritante para la piel. La goma amónica era una gomorresina absorbente<sup>46</sup>; el sagapeno una gomorresina analgésica<sup>47</sup>; y el gálbano otra gomorresina absorbente<sup>48</sup>. Ahora bien, respecto del método de elaboración, el vinagre proporciona un medio ácido a las gomas, conservando sus propiedades adhesivas y contribuyendo a la consistencia del unguento. El aceite es el vehículo, es decir el excipiente que está en mayor cantidad y se encargará de contener al resto de las sustancias activas. Como vimos, la receta de Ibn Abī l-Bayān cuenta con doce sustancias. Tanto las propiedades farmacológicas de cada una de ellas, como el proceso farmacotécnico utilizado en la elaboración, son lógicos si se extrapolan al conocimiento actual, salvo por las toxicidades del plomo y del cobre que se desconocían en aquel tiempo.

### *Paralelos literarios hallados*

A continuación, realizamos la trazabilidad de este medicamento en diversas fuentes<sup>49</sup>. La primera fuente importante anterior al *Formulario de los hospitales*, es *El Canon de la medicina* de Avicena. En el libro 5, 442<sup>50</sup> este medicamento aparece titulado de la misma forma que en el formulario egipcio مرهم الرسل “Ungüento de los apóstoles”, pero Avicena agrega وهو دشليحا اي مرهم الحواريين ويعرف بمرهم الزهرة “también se lo conoce como unguento *dšlyh*’, unguento de los apóstoles (*al-ḥawāriyīna*), y unguento de venus [...]”<sup>51</sup>. La palabra دشليحا *dšlyh*’, que en árabe carece de sentido, está transliterada del siríaco ܕܫܠܝܚܐ y significa “de los apóstoles”. Por otra parte, para la palabra “venus”, Avicena utiliza en árabe el término الزهرة *az-zuharat* que se refiere al planeta<sup>52</sup>. En cuanto a las indicaciones terapéuticas, nos parece importante comentar que Avicena no lo

45 Cf. Dioscorides (2005: 364).

46 Cf. Dioscorides (2005: 222).

47 Cf. Dioscorides (2005: 219).

48 Cf. Dioscorides (2005: 221).

49 Cabe aclarar que no haremos transcripción ni traducción total de cada una de las recetas halladas, sino de aquello que hemos considerado más relevante.

50 Se puede consultar la versión online:

<https://almashriq.hiof.no/ddc/projects/saab/avicenna/index.html>

51 La lista continúa.

52 Cf. Salome (1889).

menciona como antirrábico, sino que se centra en la acción cicatrizante. La composición cualitativa de la receta de Avicena contiene trece componentes<sup>53</sup>, apreciándose dos modificaciones respecto de Ibn Abī l-Bayān: la sustitución de sagapeno por *bdellium*, y el agregado de mirra.

La receta también se encuentra descrita en *El dispensatorio de Sābūr de acuerdo con la copia del hospital de 'Aḏudī* (264)<sup>54</sup>, con el nombre مرهم الرسل “Ungüento de los apóstoles”. En cuanto a la composición cualitativa, posee trece sustancias<sup>55</sup>, que respecto de Ibn Abī l-Bayān: sustituye aceite por brea, sagapeno por *bdellium*, y agrega mirra. También la hemos hallado con el mismo título en *El dispensatorio menor* (392)<sup>56</sup> de Sābūr, contando doce medicamentos simples<sup>57</sup>, con las siguientes modificaciones: no utiliza vinagre de vino para disolver, sustituye sagapeno por *bdellium* y agrega mirra. Ninguna de las dos versiones de Sābūr lo menciona como antirrábico. La versión revisada por el hospital de 'Aḏudī, menciona solamente llagas y escrófulas como indicaciones; mientras que la versión anterior adiciona contra plagas y tumores.

Por otra parte, en *El Libro siríaco de las medicinas* aparece como ܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ ܕܩܘܨܬܐ (vol 1: 152)<sup>58</sup> “otro [emplasto] que es llamado ‘doce’ debido a los doce apóstoles” (vol 2: 165)<sup>59</sup>. Las indicaciones terapéuticas son iguales que en la receta de Ibn Abī l-Bayān, sin embargo, no se indica contra la mordedura de perro rabioso, y se agrega que puede ser utilizado contra el dolor severo en el vientre, los oídos, la nariz; y las heridas que comprometen los nervios, escrófulas, abscesos, llagas y cáncer. Cuenta con

<sup>53</sup> Cera, resina, aristoloquia larga, incienso, litargirio, opopanax, *bdellium*, cardenillo, goma amónica, gálbano, vinagre, aceite, mirra.

<sup>54</sup> Cf. Kahl (2009: 108).

<sup>55</sup> Cera, resina, aristoloquia larga, incienso, litargirio, *bdellium*, opopanax, cardenillo, goma amónica, gálbano, vinagre, brea, mirra.

<sup>56</sup> Cf. Kahl (1994: 206).

<sup>57</sup> Cera, resina, aristoloquia larga, incienso, litargirio, *bdellium*, opopanax, cardenillo, goma amónica, gálbano, aceite, mirra.

<sup>58</sup> Cf. Budge (1913). Un análisis exhaustivo acerca de la recepción de este medicamento en la literatura siríaca, se encuentra en prensa: Asade, D. y Druille, P., “The Syriac Christianization of a Medical Greek Recipe: From Barbaros Hera to the ‘Apostles’ Ointment”, *Studia Ceranea* 11, 2021.

<sup>59</sup> Ibid.

catorce sustancias<sup>60</sup>, siendo las diferencias respecto de Ibn Abī l-Bayān, en que: sustituye sagapeno por *bdellium*, y agrega mirra y aloe<sup>61</sup>.

Por último, hemos encontrado un medicamento similar proporcionado por Galeno, en *De compositione medicamentorum per genera libri vii*. 13.560.1-10, denominado “Emplasto de Venus”<sup>62</sup>.

βάρβαρος πρὸς τὰ νεότρωτα, κόλπους, κυνόδηκτα, ἀνθρωπόδηκτα, κονδυλώματα φλεγμαίνοντα, πρὸς τὰ ἐν ἄρθροις πάντα ἐν ἀρχῇ καὶ πρὸς ποδάγραν. 24 κηροῦ μνᾶν α΄. πίσης μνᾶν α΄. ῥητίνης φρυκτῆς μνᾶν α΄. ἀσφάλτου Ἰουδαϊκῆς μνᾶν α΄. λιθαργύρου ι΄. ψιμυθίου ε΄. ἰοῦ ν΄. ὀποπάνακος δ΄. ἐλαίου κοτύλην α΄. ὄξους κύαθον α΄. ἔψε κηρὸν πίσσαν, ἄσφαλτον, ῥητίνην ἕως τακῆ, εἶτα τὰ λοιπὰ μετὰ τοῦ ἐλαίου λελειοτριβημένα ἔμβαλλε, καὶ βαστάσας καὶ μικρὸν διαηλύξας ἐκ τοῦ ὄξους κατ' ὀλίγον ἐπίσταζε.

Emplasto para llagas frescas (heridas recientes), úlceras fistulosas, causadas por mordedura de un perro, mordedura humana, protuberancia callosa inflamada [con pus], para todas [las enfermedades] en las articulaciones, en principio, y para la gota, [en particular]. Una mina de cera; una mina de brea; una mina de resina de pino tostada; una mina de betún de Judea; diez de litargirio; cinco de plomo blanco; cincuenta de óxido (en hierro, o verdigris); cuatro de opopanax hispidus; una cotila de aceite [de oliva]; una taza de vinagre; hierve la cera, la brea, el betún, la resina de pino [que] brota durante la mañana, luego echa el resto emulsionado con aceite, e instila poco a poco tomando y aireando una pequeña [cantidad].

Los usos terapéuticos que describe Galeno son los mismos que describe la receta egipcia de Ibn Abī l-Bayān, aunque Galeno agrega su utilidad para dolores articulares y la gota. Respecto de la composición cualitativa, llama la atención que Galeno describa solamente diez sustancias (no contiene aristoloquia, ni incienso, ni goma amónica ni sagapeno ni gálbano; y en su lugar, contiene brea, betún y plomo; siendo el resto de la composición igual a la de Ibn Abī l-Bayān);

<sup>60</sup> Cera, resina, aristoloquia larga, incienso, litargirio, *bdellium*, opopanax, cardenillo, goma amónica, gálbano, vinagre, aceite, mirra, aloe.

<sup>61</sup> Tanto la mirra como el aloe se las utilizaba por sus propiedades cicatrizante y astringente. Cf. Dioscorides (2005: 45 y 187). Hoy en día se conocen sus propiedades antisépticas.

<sup>62</sup> Cf. Kühn (1965). La traducción es de la Dra. Paola Druille.

sin embargo, el esqueleto estructural es similar, por lo que podríamos considerar a Galeno como la fuente más antigua.

### *Conclusión*

En la transmisión del conocimiento farmacéutico de la medicina hipocrática, Galeno es la autoridad más antigua que hemos consultado. En el caso del “Ungüento de los apóstoles”, que este autor denomina “Emplasto de venus”, contiene el esqueleto mínimo estructural de las recetas posteriores. No sería extraño sugerir que en algún momento se habrían realizado algunas modificaciones a la receta de Galeno, según se manifiesta en la farmacopea cristiana siríaca con el nombre “Ungüento que es llamado ‘doce’, en referencia a los apóstoles”; y más tarde, los árabes durante el período islámico medieval habrían realizado algunas modificaciones. Según las indicaciones terapéuticas y la composición, se nota que por un lado existe una transmisión del conocimiento, y por otro, que cada autor lo modifica según su parecer. Sin embargo, podríamos sugerir que Ibn Abī l-Bayān, en parte toma de Avicena y en parte de Galeno, dado que se concentra en dos indicaciones terapéuticas: la cicatrización (que mencionan todos), y el antídoto contra la rabia, que solo menciona Galeno. En cuanto a la formulación, si bien Galeno parece constituir una proto-receta, los siríacos parecieran haber cristalizado el esqueleto estructural final: a partir de entonces, las modificaciones realizadas por cada uno de los autores de las distintas fuentes hasta llegar a Ibn Abī l-Bayān, son insignificantes. Para formular el compuesto, probablemente Ibn Abī l-Bayān se haya basado en la receta de Avicena, sustituyendo el *bdellium* por sagapeno; sin embargo, a diferencia de sus predecesores (salvo Galeno), decidió no agregar mirra. Cabe ahora preguntarnos, ¿existe alguna relación entre la cantidad de ingredientes y el nombre de la receta? El análisis comparativo demostró que solamente Ibn Abī l-Bayān y Sābūr ibn Sahl describen doce medicamentos simples, mientras que Avicena y la versión de Sābūr más reciente mencionan trece, y el anónimo siríaco catorce; por lo que cualquier conclusión estaría basada solamente en conjeturas.

Si bien es cierto que el *Formulario* egipcio de Ibn Abī l-Bayān se habría impuesto sobre otras farmacopeas en distintos hospitales del Medio Oriente a partir del período mameluco, con el estudio de este medicamento pudimos

constatar que su contenido formaba parte del conocimiento que circuló por la cultura mediterránea y sus fronteras en varias lenguas y períodos históricos. En efecto, la perspectiva futura de nuestra investigación sería incluir el análisis de la farmacopea copta, que permitiría estudiar una nueva vía de trasmisión del conocimiento.

## Bibliografía

- Asade, D. (2017). *La literatura farmacéutica siríaca y árabe: comparación de las recetas de El Libro de las Medicinas (siríaco) con recetas en la literatura farmacéutica árabe*, Tesis doctoral. Facultad de Farmacia y Bioquímica, Universidad de Buenos Aires.
- Asade, D. (2018). “La literatura farmacéutica en lengua siríaca, griega y árabe: el caso de la ‘Hierá de Archigénes’”, *Circe, de clásicos y modernos* 22(1), 11-28.
- Asade, D. Greif, E. (2019). “Literatura farmacéutica en el mundo oriental medieval: la recuperación árabe del Libro de las Medicinas en lengua siríaca”, *Scripta Mediaevalia* 12(1), 53-90.
- Asade, D., Druille, P. (2021). “The Syriac Christianization of a Medical Greek Recipe: From *Barbaros Hera* to the ‘Apostles’ Ointment””, *Studia Ceranea* 11 [en prensa].
- Avicenna (1593). *Kitāb al-ḡānūn fi'l-tibb, li'Abū Alī al-shaikh al-ra'īs ibn sīnā*. Romae: In typographia medica.
- Beck, L. Y. (2005). *Dioscorides. De materia medica*. Hildesheim: Olms-Weidmann.
- Bhayro, S. (2013). “The Reception of Galen’s Art of Medicine in the Syriac Book of Medicines”. En: Zipsler, B. (ed.), *Medical Books in the Byzantine World*. Bologna: Università di Bologna, 123–144.
- Bhayro, S. (2005). “Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen’s Pharmacopia”, *Aramaic Studies* 3(2), 147-165.
- Brock, S. (2011). “Sergios of Resh‘aina”. En: Brock, S. P., Butts, A.M., Kiraz, G. A., Van Rompay, L. (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 366.
- Browne, E.G. (1921). *Arabian medicine*. Londres: Cambridge University Press.
- Budge, E. A. W. (1913). *Syrian anatomy, pathology and therapeutics, or, The Book of Medicines*. Oxford: Humphrey Milford.
- Calà, I., Hawley, R. (2017). “Transliteration versus Translation of Greek Plant Names in the Syriac Medical Writings of Sergius of Reš ‘Aynā: On the Tables of Contents in BL Add. 14,661”, *Aramaic Studies* 15(2), 155-182.
- Chipman, L. (2010). *The world of pharmacy and pharmacists in Mamlūk Cairo*. Leiden: Brill.

- Gignoux, P., Amigues, S. (2011). *Lexique des termes de la pharmacopée syriaque*. Chrétiens en terre d'Iran. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation*. London: Routledge.
- Hamarneh, S. K. (1973). *Origins of pharmacy and therapy in the Near East: Prepared for the annual meeting of the Japanese Society of History of Pharmacy held at the Naito Museum of Pharmaceutical Science and Industry on June 13, 1971*. Tokyo: Naito Foundation.
- Hitti, P. K. (1937). *History of the Arabs: From the earliest times to the present*. London: Macmillan.
- Ibn, A. -B. A.-F. D. S., Sbath, P. (1933). *al-Dustūr al-bīmāristānī =: Le formulaire des hôpitaux d'Ibn Abil Bayan, médecin du Bimaristan Annacery au Caire*. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale.
- Kahl, O. (2009). *Sābūr Ibn Sahl's dispensatory in the recension of the 'Aḡudī hospital*. Leiden: Brill.
- Kahl, O. (1999). "A Note on Sabur Ibn Sahl", *Journal of Semitic Studies* 2, 245-249.
- Kühn, C.G. (1965). *De compositione medicamentorum per genera libri vii. Claudii Galeni opera omnia*, vol. 13 (1<sup>ra</sup> ed. 1827). Hildesheim: Olms [1<sup>o</sup>Leipzig: Knobloch], 362-1058).
- Lane, E. W. (1863). *An Arabic - English lexicon*. London: Williams and Norgate.
- Le Coz, R. (2004). *Les medecins nestoriens au Moyen age: Les maitres des Arabes*. Paris: Harmattan.
- Le Coz, R. (2006). *Les chrétiens dans la médecine arabe*. Paris: L'Harmattan.
- Lev, E., Chipman, L., Niessen, F. (2008). "A Hospital Handbook for the Community: Evidence for the Extensive Use of Ibn Abi 'l-Bayan's al-Dustur al-bimaristani by the Jewish Practitioners of Medieval Cairo", *Journal of Semitic Studies* 53(1), 103-118.
- Lindberg, D. C. (2002). *Los inicios de la ciencia occidental: La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional: desde el 600 a. C. hasta 1450*. Barcelona: Paidós.
- Meri, J. W., Bacharach, J. L. (2006). *Medieval Islamic civilization: An encyclopedia*. New York: Routledge.

- Nutton, V. (2004). *Ancient medicine*. London: Routledge.
- Pormann, P. E., Savage-Smith, E. (2007). *Medieval Islamic medicine*. Washington, D.C: Georgetown Univ. Press.
- Reinink, G. J., Macdonald, A. A., Twomey, M. W., Reinink, G. J. (2003). *Theology and medicine in Jundisrapur - Cultural change in the Nestorian school tradition*. Peeters.
- Retsö, J. (2003). *The Arabs in antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge.
- Richter, T. S. (2014). “Neue koptische medizinische Rezepte”, *Zeitschrift Für Ägyptische Sprache Und Altertumskunde* 96(2), 154-194.
- Sābūr, S., Kahl, O. (1994). *Dispensatorium parvum = (al-Aqrābādhīn al-ṣaghīr)*. Leiden: Brill.
- Salmoné, H. A. (1889). *An advanced learner's Arabic-English dictionary*. Beirut: Librairie du Liban
- Siraisi, N. G. (1987). *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and medical teaching in Italian universities after 1500*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Temkin, O. (1973). *Galenism: Rise and decline of medical philosophy*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Temkin, O., (1962). *Byzantine medicine: Tradition and empiricism*. Dumbarton Oaks Papers, Trustees for Harvard University.
- Touwaide, A. (2009). “Translation and transliteration of plant names in Ḥunayn b. Iṣḥāq's and Iṣṭifān b. Bāsil's Arabic version of Dioscorides, “De materia medica””, *Al-qanṭara* 30(2), 557-580.
- Ubierna, P. (2016). *Las humanidades: Notas para una historia institucional*. Gonnnet, Buenos Aires: UNIPE, Editorial Universitaria.
- Ullmann, M. (1978). *Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Valverde, J. L., Bautista, M. T. (1984). *El código de Cirurgia de Teodorico de la Biblioteca Universitaria de Granada: Teoría y praxis farmacéutica*. Granada: Universidad.
- Valverde, J. L., Peña, M. C. (1981). *El formulario de los hospitales de Ibn Abi L-Bayan: Introducción, traducción española y comentarios, con glosarios*. Cuadernos de historia de la farmacia 8; Colección de estudios, textos, repertorios bio-bibliográficos y documentales Granada: Universidad de Granada.

Vernet, J. (2001). *Los Orígenes del Islam*. Barcelona: El Acantilado.

Von Plenck, J. J., Lavedan, A. (1819). *Farmacología quirúrgica; ó, Ciencia de medicamentos externos é internos para curar las enfermedades de cirugía: Con un tratado de farmacia relativo á la preparacion y composicion de los medicamentos*. Madrid: Villalpando.

# EPÍLOGO

Amin Meleika

Reproducimos a continuación las palabras de “Clausura” leídas por el Embajador de la República Árabe de Egipto en Argentina (período 2017-2021), durante el final del Ciclo de Conferencias “Religión, derecho y medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval” celebrado en la Embajada de la República Árabe de Egipto en Argentina el 20 de septiembre de 2019.

Agradezco a los estimados conferencistas sus exposiciones muy informativas.

También permítanme reiterar mi agradecimiento a la iniciativa de las Universidades de Buenos Aires y La Pampa, así como las gestiones de la comisión organizadora.

Hago votos porque continúe y se desarrolle aún más la colaboración fructífera entre nuestras entidades en pos de promover una mayor difusión de esta disciplina intrigante.

Finalmente, gracias a todos por ser parte de este *Ciclo de Conferencias*. Ha sido un gran placer para nosotros contar con su presencia.



## RESÚMENES

### EL ANTIGUO RITUAL FUNERARIO EGIPCIO Y SUS VESTIGIOS COMO VÍA DE APROXIMACIÓN A SU RECONSTRUCCIÓN

M. Violeta Pereyra

El destino póstumo al que aspiraba un individuo en el antiguo Egipto era disfrutar de una morada eterna en el occidente, i.e. en la necrópolis, como sujeto venerable. La expresión *qeres nefer*, “un buen entierro”, expresaba una de las expectativas registradas con más frecuencia en los monumentos funerarios de los funcionarios, en los que esperaba tener un funeral de acuerdo con los rituales requeridos y contar con el mantenimiento del culto posterior. Conocer ese recorte del pasado es posible, porque los vestigios de las prácticas rituales funerarias se preservaron en esos monumentos.

La interpretación de las evidencias de carácter arqueológico y epigráfico permite su reconstrucción a partir de una decodificación que sustentada en una multiplicidad de enfoques y disciplinas. Los rituales llevados a cabo en la tumba de Neferhotep (Tumba Tebana n° 49) se presentan como caso particular de fines de la dinastía XVIII, período posterior a la reforma de Amarna, cuyo interés radica en la riqueza que su decoración ofrece para comprender las prácticas funerarias de ese momento de transición socio-política y cultural.

La conciencia de muerte propia del hombre llevó a las elites de época faraónica a un extraordinario desarrollo de esas prácticas y a la dedicación de enormes recursos para construir un universo mortuario ricamente dotado. Sus vestigios se conservaron en la necrópolis de Tebas, cuyos monumentos fueron animadas por una dinámica ritual que muchas veces resulta elusiva para quienes la estudian, a pesar de su abundancia y aparente elocuencia que, no obstante, hace falta descifrar.

OFRENDAS RITUALES EN EL EGIPTO FARAÓNICO:  
ENLACES Y CONTRASTES ICONOGRÁFICOS

Andrea Paula Zingarelli

El objetivo de este trabajo presentado en el *Ciclo de Conferencias “Religión, Derecho y Medicina en Egipto Antiguo, Tardoantiguo y Medieval”* es exponer ciertas conexiones entre imágenes y performance rituales, con especial énfasis en la comida ritual y las listas de ofrendas (en particular la lista C) en contextos funerarios no “reales”. Asimismo historizar la aparición de las mesas de ofrenda y los componentes rituales en el Egipto faraónico.

MITOS Y PRÁCTICAS RITUALES DE NACIMIENTO EN EL EGIPTO  
FARAÓNICO. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE LOS DOS ÚLTIMOS  
RELATOS DEL PAPIRO WESTCAR

Leila Salem

En el papiro Westcar, texto del Reino Medio, posiblemente escrito durante la dinastía XIII, se conserva la única narración literaria hasta el momento conocido de un parto para el Egipto faraónico. En el cuento la madre, Reddjedet, da a luz a tres niños que fueron concebidos junto con Ra, condición divina que les permitirá acceder al trono de Egipto. Durante el Reino Nuevo, el nacimiento del faraón será representado en el templo funerario de la reina Hatshepsut y en el templo de Luxor por Amenofis III, siendo estas las versiones más completas que se conocen del Mito del nacimiento divino del rey, relato que posee paralelismos en la estructura narrativa y comparte símbolos míticos con lo narrado en la ficción. Por lo tanto, estos relatos míticos nos acercan a conocer un momento crucial del ciclo de la vida, el nacimiento. A partir de las evidencias míticas-literarias mencionadas, y fuentes iconográficas y textuales -como los ladrillos de

nacimiento, las escenas de danza, los conjuros mágicos o los marfiles de protección- podemos analizar el nacimiento desde su performance ritual. Entonces, presentaremos los elementos que permiten reconstruir el ritual de nacimiento del individuo, para comprender y darle significado a los diferentes actores, a las representaciones míticas, a la participación divina de los dioses vinculados al nacimiento y a la vida, a las prácticas realizadas en el momentos del parto, a quiénes participaban en él, los materiales que se utilizaban y los rituales que se ejecutaban para garantizar la vida de la madre y el niño; como así también las repercusiones en el entorno familiar y social, tanto del ámbito de la realeza como por fuera de ella.

## LAS PLANTAS MEDICINALES EN EL ANTIGUO EGIPTO LOS PROBLEMAS DE SU IDENTIFICACIÓN

Marcelo L. Wagner, Javier M. Paysás, Beatriz G. Varela

La materia médica del antiguo Egipto está registrada en 12 papiros médicos y redactados en escritura hierática. En ellos se detallan las dolencias que afectaban a los habitantes y los tratamientos que se aplicaban. Estos ilustran la relativa sofisticación de la medicina que practicaban, y además, da idea de la continuidad de la práctica y la longevidad de los remedios. Las formulaciones estaban compuestas por el ingrediente activo, un vehículo en el que se transportaba el principio activo, un aromatizante y un demulcente o, posiblemente un fármaco secundario. Las instrucciones de las preparaciones eran específicas y permitían la reproducibilidad. La materia médica del antiguo Egipto incluye 134 plantas. Entre las plantas medicinales utilizadas existen 25 especies que han tenido gran importancia para la farmacia hasta el siglo pasado y varias de ellas aún lo tienen, por ejemplo, *Ceratonía siliqua* (Leguminosae). Un problema predominante es la confiabilidad de la traducción, particularmente con respecto a la identificación de los ingredientes de los medicamentos. Los especialistas, al realizar las traducciones, intentan conciliar el nombre de la planta que logran traducir con una planta en particular y rara vez encuentran una certificación convincente de

una especie única. De acuerdo con las observaciones realizadas por estudiosos se debe considerar la existencia de un preparador de medicamentos, es decir del “farmacéutico”. Paul Ghalioungui sugirió que los egipcios “fueron los primeros en la historia en atreverse a mirar al otro lado del abismo que separa la magia de la ciencia”.

## DIFUSIÓN DE LA CULTURA GRIEGA EN EGIPTO DURANTE LOS PRIMEROS SIGLOS DE LA ERA COMÚN

Marta Alesso

La exposición realiza un recorrido por el norte de Egipto en los primeros siglos de nuestra era, especialmente por la ciudad de Alejandría que responde al proyecto político de Alejandro Magno que consistió en hacer confluir los valores humanísticos de la educación ateniense con la sabiduría secular de las culturas orientales. El motor del crecimiento cultural y económico fue de la mano del griego como lengua común que servía para comunicarse en los vastos territorios en los que convivían distintas etnias y tradiciones. Se analizan las conexiones entre exégesis bíblica y erudición homérica y la relación entre el judaísmo y el helenismo, primero bajo los Ptolomeos y más tarde en el marco del Imperio romano. En el plano de la filosofía se comenzaron a percibir los mitos como símbolos o enigmas; el llamado platonismo medio propugnó la idea de que Platón estaba inspirado en Pitágoras, tesis indemostrable porque no hay fuentes directas del pitagorismo que desde el sur de Italia habría llegado a Egipto.

BGU 4 1151.1-2 Y EL *ARCHEÎON TÔN IOUDAÍON*.  
INTERPRETACIÓN, TEXTO GRIEGO Y TRADUCCIÓN

Paola Druille

El objeto de nuestro estudio es presentar la primera traducción al español del texto griego de BGU 4 51151.1-2, con introducción y notas. Para esto, dividimos nuestra investigación en tres partes: 1) una discusión de la existencia del τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον en Alejandría, en conexión con la misma oficina localizada en Herakleopolis (P.Polit.Iud. 3), 2) una síntesis de la estructura de BGU 4 51151.1-2, y 3) el texto griego y la traducción anotada al español del texto griego.

ALGUNAS NOTAS PRELIMINARES SOBRE LA REPRESENTACIÓN  
ORTOGRÁFICA DE LAS VOCALES LARGAS EN COPTO SAHÍDICO

Diego M. Santos

El presente trabajo presenta una posible explicación para la procedencia de la escritura copta: una élite letrada aticista. Esta hipótesis introduce elementos significativos para comprender las características arcaizantes de la ortografía copta.

CONTACTOS ENTRE MESOPOTAMIA Y EGIPTO ENTRE LA  
ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL PERÍODO ABÁSIDA: EL MONASTERIO  
DE DEYR ES-SURYĀN Y EL TEXTO BÍBLICO.

Pablo Ubierna

El presente trabajo se concentra en presentar un panorama general de la relación intelectual entre el mundo de expresión siríaca en Mesopotamia y Egipto en relación con el texto bíblico y, de manera más específica, estudiar dentro de ese contexto la importancia de la biblioteca del monasterio de Deyr es-Suryān y de un ms. siríaco de la Biblia (Ambrosianus B 21) así como proponer una hipótesis que explique el tipo de textos que en él fueron incluidos lo que, esperamos, pueda servir para una relectura del problema más general de la transmisión de la tradición apocalíptica en el mundo siríaco.

RECEPCIÓN DEL “UNGÜENTO DE LOS APÓSTOLES”  
EN *EL FORMULARIO DE LOS HOSPITALES* DE IBN ABĪ L-BAYĀN

Daniel Asade

A partir del período mameluco, *El Formulario de los hospitales* del egipcio Ibn Abī l-Bayān (s. XIII), se había impuesto en distintos hospitales del Medio Oriente, desplazando a otras farmacopeas. El “Ungüento de los apóstoles”, un reconocido cicatrizante utilizado hasta el s. XIX, se habría incorporado al *Formulario* egipcio basándose en fuentes anteriores, sufriendo pequeñas modificaciones. Este trabajo rastrea la transmisión del medicamento denominado “Ungüento de los apóstoles” en *De compositione medicamentorum per genera* (Galeno, s. II-III), en *El libro de las medicinas* (anónimo siríaco, ms. s. XII), en el *Dispensatorio menor* (Sābūr ibn Sahl, s. IX), en *El dispensatorio de Sābūr de acuerdo con la copia del hospital de 'Aḡudī* (s. XI), en *El canon de la medicina* (Avicena, siglo XI), y por último en el *Formulario* egipcio de nuestro interés, con

el objetivo de comprender cómo circuló su conocimiento desde la Antigüedad hasta el período islámico medieval.



## COLABORADORES

MARTA ALESSO es Doctora en Letras (Universidad Nacional de La Plata). Ha sido Profesora Titular de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (hasta el 31/12/2018). Directora e Investigadora Responsable del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica “Filón de Alejandría en clave contemporánea” (PICT 2015). Editora de los libros *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo* (Instituto de Filología Clásica, Universidad de Buenos Aires), y *Mesianismo y política* (Editorial de la UNGS). Directora de la publicación periódica *Circe, de clásicos y modernos*.

DANIEL ASADE es Doctor en Farmacia y Bioquímica por la Universidad de Buenos Aires, área Farmacia y Bioquímica, con una tesis interdisciplinaria titulada “La Literatura farmacéutica siríaca y árabe”, dirigida por el Dr. Miguel de Asúa, Dr. Pablo Ubierna y Dr. Marcelo Wagner. Es especialista en farmacopea siríaca, árabe, y la circulación de conocimientos farmacéuticos en el Cercano Oriente. Actualmente realiza un Posdoctorado en Etno-farmacobotánica Tardoantigua y Medieval junto al Museo de Farmacobotánica “Juan Aníbal Domínguez” de la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la Universidad de Buenos Aires, y al Institute for the Preservation of Medical Traditions de California, dirigido por el Dr. Alain Touwaide.

PAOLA DRUILLE es Doctora en Letras (con orientación en Estudios Clásicos) por el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Licenciada en Letras por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Se desempeña como Profesora Adjunta a cargo de Lengua y Literatura Griegas (Clásicas) en las carreras de Licenciatura en Letras y Profesorado en Letras de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Desde el mes de febrero hasta el mes de agosto de 2021, trabajó para el Center for

Hellenic Studies (CHS) de la Harvard University en el *Open Greek and Latin Project* (OGLP), para la edición de obras clásicas de Perseus Digital Library. Es Investigadora Adjunta de CONICET, e Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (IDEAE, UNLPam, Argentina). Integra diversos proyectos de investigación, y dirige y co-dirige varios proyectos nacionales (PICT, PID). Es Directora del Proyecto de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT Res. 401-19, 2019). Colaboradora permanente desde 2011 en el Proyecto Internacional *Philo Hispanicus*, dirigido por el Dr. José Pablo Martín y la Dra. Marta Alesso y dedicado a la traducción, con estudios introductorios y notas, de las *Obras Completas de Filón de Alejandría* publicadas por la editorial Trotta (Madrid, España) en ocho volúmenes. Es Coordinadora del Equipo Internacional de Trabajo sobre Filón de Alejandría, nucleado en <https://filonalejandria.com/>. Es Miembro Permanente del Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones (DEGRIAC) del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. Es Co-Directora de la revista académica *Circe, de clásicos y modernos* (Nivel 1). Es autora de distintas publicaciones, en inglés y español.

AMIN MOURAD MELEIKA es Embajador de la República Árabe de Egipto en Argentina (período 2017-2021). Es Licenciado en Ciencias Políticas (Universidad Americana en El Cairo, 1984). Fue Director del Departamento de Tecnología de la Información del Ministerio de Relaciones Exteriores (2015-2017), Viceministro Adjunto de Asuntos Exteriores para Asia Oriental (2015-2015), Cónsul General de la República Arabe de Egipto en Montreal, Québec, Ontario y las Provincias Atlánticas (2010-2014), Viceministro Adjunto de Relaciones Exteriores para América del Norte (2008-2010). También fue representante Permanente Adjunto de la Misión Permanente de Egipto ante la ONU-GINEBRA (2004-2008), Vicecónsul General del Consulado General de Egipto - HONG KONG (1997-2001), Titular de la Cruz de Jerusalén del Patriarcado Católico Griego Melquí (2014), entre otros cargos.

## Colaboradores

MARÍA VIOLETA PEREYRA es Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Historia con especialización en egiptología por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido Investigadora del CONICET (interesada en lengua y religión funeraria egipcia), y Profesora Regular de Historia Antigua I (Oriente) de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesora invitada en universidades nacionales e internaciones de Brasil (San Paulo; Río de Janeiro; Natal), e Italia (Chietti). Co-dirigió la Misión Arqueológica Argentina en Tell el-Ghaba. Actualmente es Directora de la Misión Argentina en Luxor, Egipto.

LEILA SALEM es Doctora y Profesora en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Jefa de Trabajos Prácticos en la Cátedra Historia General I (Cercano Oriente antiguo). Realizó su tesis doctoral en la especialidad de egiptología sobre la temática Memoria y Recuerdo en el Reino Medio egipcio. Acerca de un mito de origen en los relatos del papiro Westcar. Fue becaria posdoctoral por CONICET (2016-2019), investigando acerca de los ritos de nacimiento en el Egipto faraónico. Ha integrado Proyectos de Investigación y Desarrollo en la Facultad de Humanidades de la UNLP, entre ellos “Estudios sobre las elites en Abidos a partir de las estelas del Museo de El Cairo” (2017-2018). Ha publicado capítulos y artículos de la especialidad, como “Papiro Westcar: unidad de sentidos, recuerdo y legitimación del poder”, en Zingarelli y Mayocchi, *Relatos del Antiguo Egipto* (2017) y “El orientalismo en tensión: lecturas sobre Egipto en los relatos de viaje a finales de del siglo XIX en Argentina”, en *Revista de Historia Americana y Argentina* (2018). En la actualidad es miembro del Proyecto Amenmose, misión arqueológica en Egipto en la tumba tebana 318.

DIEGO SANTOS es Abogado por la Facultad de Derecho (UBA). Doctorando en el área Derecho Romano (UBA). Profesor Adjunto de Derecho Romano (UBA). Jefe de Trabajos Prácticos Regular de Historia del Oriente Antiguo en la Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE). Investigador del proyecto “Poder e imaginario político en la Antigüedad Tardía y la Edad Media a través de la producción, traducción y apropiación de

tradiciones literarias. Cambios, continuidades y reappropriaciones”. Especialista en derecho romano y lengua copta. Ha publicado trabajos de su especialidad.

PABLO UBIERNA es Profesor y Licenciado en Historia (UBA). Máster y Doctorado en Historia (Université de Paris-Sorbonne). Investigador Independiente del CONICET. Profesor Titular Regular de la Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE). Especialista en historia bizantina y del cristianismo oriental. Ha sido Profesor invitado en diversas universidades argentinas y extranjeras. Ha publicado artículos, capítulos y libros de su especialidad.

MARCELO WAGNER es Doctor en Farmacia y Bioquímica por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Titular de Farmacobotánica y Director del Museo de Farmacobotánica “Juan Aníbal Domínguez”, Facultad de Farmacia y Bioquímica (FFyB) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Ha dirigido diferentes Proyectos de Investigación. Ha publicado trabajos de su especialidad.

ANDREA PAULA ZINGARELLI es Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (2003). Profesora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (1989). Es Profesora Titular de Historia General I Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado diversos estudios sobre la sociedad y la economía egipcia antigua, incluyendo *Trade and Market in New Kingdom Egypt* (Oxford, 2010), y recientemente ha co-editado un libro sobre *Relatos del antiguo Egipto* (Buenos Aires, 2017). Ha participado en trabajos de campo en Egipto: Sinaí (1995-1998), y Luxor (1998-2005). En la actualidad es Directora del Proyecto Amenmose, misión arqueológica en Egipto en la tumba tebana 318.

ISBN 978-950-863-420-7



9 789508 634207



ISBN 978-950-863-420-7



9 789508 634207