

LA LEYENDA DEL DIOS DEL MAR (pBN 202 + pAmherst IX): REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA Y NUEVAS ANOTACIONES

ESPERANZA MACARENA RÓDENAS PEREA
Universidad Pablo de Olavide
emrodper@upo.es

JOSÉ MIGUEL SERRANO DELGADO
Universidad de Sevilla
delgado@us.es

RESUMEN:

La leyenda del Dios del Mar ha suscitado el interés de numerosos académicos a través de los siglos XIX, XX y XXI, y su complejidad ha sido (y sigue siendo) objeto de discusión. Este artículo pretende por un lado examinar el estado de la cuestión y los debates historiográficos que ha generado el papiro y, por otro, ahondar en algunos aspectos literario-culturales que ya han sido tratado por otros autores y aportar una serie de apreciaciones nuevas.

PALABRAS CLAVE:

Leyenda del Dios del Mar, Papiro de Astarté, Yam, literatura egipcia, mitología comparada, Astarté.

ABSTRACT:

The Legend of the Sea has stirred the interest of many scholars throughout the 19th, the 20th and the 21st centuries, and its complexity has been (and continues to be) a topic of discussion. This article intends on one hand to study the previous research on the matter and the historiographical debate that it has sparked, while on the other to delve into some cultural and literary aspects that have already been discussed by other scholars and provide some new remarks.

KEY WORDS:

The Legend of the Sea, the Astarte Papyrus, Yam, Egyptian literature, comparative mythology, Astarte.

INTRODUCCIÓN

El *pAmherst IX*, conocido popularmente como el *Papiro de Astarté* o *La leyenda del Dios del Mar*, es un cuento egipcio de comienzos del Reino Nuevo (dinastía XVIII) que fue descubierto a finales del siglo XIX y que no se conserva en su totalidad. El papiro narra el conflicto entre el dios semítico del Mar, Yam, contra la Enéada, pues el primero se halla continuamente atosigando a los dioses egipcios exigiéndoles tributos. Ante semejante situación, Renenutet, la diosa de la cosecha encargada de llevar a Yam los tributos, envía a sus pájaros para pedirle ayuda a Astarté, otra diosa semítica, que permanece en su casa ajena a lo sucedido. Astarté acude a regañadientes a la playa donde se halla Yam y tras una conversación fragmentada entre ambos, Yam pide su mano a Ptah, posiblemente a cambio de liberar a los dioses de su yugo. Cuando Astarté lleva las nuevas ante la Enéada, todos los dioses la reciben con gran alegría. No obstante, Yam no tarda en incumplir su promesa y comienza a exigir nuevos tributos: a Nut sus perlas y a Geb su sello real. Aunque el final del cuento no se conserva, hay una alusión a Seth, por lo que, partiendo de la similitud con otros mitos semitas de la lucha de Yam contra Ba'al, y la identificación de Seth con este último, muchos autores consideran que Seth y Yam se enfrentarían posteriormente en una batalla¹.

Como explicaremos en el siguiente apartado, a comienzos del siglo XXI dos egiptólogos franceses consiguieron encontrar el comienzo del papiro, un himno a Amenhotep II conocido como *pBN 202* donde el faraón se equipara con un dios para destruir a sus enemigos, lo que permitió fechar definitivamente el cuento, explicar su contexto ideológico, político y cultural y ratificar la posible identificación del rey con Ba'al-Seth². Las particularidades del papiro a las que acabamos de aludir, entre muchas otras, han avivado el interés de numerosos académicos a lo largo de varios siglos. Por ello en este artículo pretendemos plasmar ese extenso recorrido historiográfico, analizar en profundidad algunos elementos que ya han sido mencionado por estos autores y establecer algunos planteamientos nuevos.

REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

La leyenda del Dios del Mar ha contado con una larga tradición historiográfica que ha llegado hasta nuestros días y que comentaremos a continuación de manera sucinta. **S. Birch** (1871) es el primero que menciona la existencia del papiro y sugiere que si hubiese sobrevivido en su totalidad podría haber contribuido a un mayor conocimiento de la leyenda fenicia de Astarté, pero no a la egipcia³. **P. E. Newberry** (1899) enumera el papiro en fototipia y solo se detiene a señalar la escritura hierática limpia, que según su criterio pertenecería a las dinastías XIX-XX. Además, considera que la trama puede aludir a la entrega de un tributo por parte de un mensajero de Ptah a la diosa Astarté⁴.

¹ LEFEBVRE (2003: 121-127).

² COLLOMBERT y COULON (2000: 193-242).

³ BIRCH (1871: 119-120).

⁴ NEWBERRY (1899: 47); LEFEBVRE (2003: 124); COLLOMBERT y COULON (2000: 195).

W. Spiegelberg (1902) realizó una nueva transcripción e interpretación del papiro. En primer lugar, consideró que debía de haberse escrito durante la dinastía XIX y probablemente bajo Ramsés II⁵. El autor también coloca el protagonismo sobre la diosa Astarté, a la que considera que se halla en disputa con los dioses egipcios por el tributo del Dios del Mar, siendo el primero en hacer mención a esta entidad, al que sitúa como aliado de Astarté en oposición a la Enéada. Una aportación interesante de Spiegelberg es el énfasis que hace sobre el epíteto de Astarté como hija de Ptah⁶. Para él, el cuento sería una especie de justificación de las prerrogativas que se le otorgan a Astarté dentro de la creencia egipcia⁷.

G. Möller (1920) deduce que, a juzgar por la escritura del papiro, este se aproximaría al marco temporal del *Papiro médico* de Londres, situado en la dinastía XVIII, y utilizando estos parámetros, establece que el papiro podría haberse escrito en época de Horemheb⁸. **A. Erman** (1923) observa que Astarté no es contraria a la Enéada en la búsqueda de su tributo, sino que es ella la encargada de interceder entre el panteón egipcio y el Dios del Mar. A su vez, establece un paralelismo entre el cuento y un relato egipcio que narra la huida de Sekhmet a Nubia y su vuelta a Egipto a manos de Thoth⁹. Los fragmentos del papiro que describe **H. Ranke** (1926) son demasiado difusos para extraer nada concluyente, aunque es llamativa la nota a pie de página en la que la descripción de la playa le recuerda a la *Epopéya de Gilgamesh*¹⁰. **G. Röeder** (1927) editó una traducción al alemán bastante libre¹¹.

La publicación del papiro a manos de **A. H. Gardiner** (1932) propició su conocimiento en la comunidad académica. En su obra elabora una transcripción y una breve justificación lingüística y gramatical del texto, aunque no se detiene a comentarlo¹². A su vez, trata de organizar los diversos fragmentos y de recomponer adecuadamente aquellos jeroglíficos incompletos, e introduce la posible comparación de algunas estructuras sintácticas y construcciones lingüísticas de *La leyenda del Dios del Mar* con otros cuentos como *El cuento de los dos hermanos*, *Verdad y Mentira* o *El príncipe predestinado*¹³. Más adelante, el autor sí ahonda en un comentario analítico en otra publicación del mismo año, donde realiza una actualización del estado de la cuestión y una contextualización del papiro. Así, establece que es el Dios del Mar y no Astarté el verdadero protagonista del cuento. A diferencia de Spiegelberg, que opinaba que Astarté era quien recibía el tributo del mar y se aliaba con este último, Gardiner considera que en todo caso Yam exigiría las ofrendas, tal y como demuestra su actitud en *El cuento de los dos hermanos*. Por otro lado, también problematiza sobre la posición de Astarté dentro del panteón egipcio, pues, aunque en *La leyenda del Dios*

⁵ SPIEGELBERG (1902: 41).

⁶ SPIEGELBERG (1902: 48-49).

⁷ SPIEGELBERG (1902: 49-50).

⁸ MÖLLER (1920: 42).

⁹ ERMAN (1923: 218-220).

¹⁰ RANKE (1926: 7-8, nota c).

¹¹ RÖEDER (1927: 71-73).

¹² GARDINER (1932a: 76-81^a).

¹³ GARDINER (1932a: 76-81^a).

del Mar Astarté figure como hija de Ptah, en *Las aventuras de Horus y Seth* esta es hija de Re junto con su hermana Anat¹⁴. A raíz de su interpretación, Gardiner desarrolla un argumento que es, *grosso modo*, el que está aceptado hoy en día entre los académicos. Si bien alude vagamente a la conexión del cuento con la lucha babilónica entre Tiamat y Marduk y otras posibles alusiones orientales, en dicha publicación no hace referencia al posible rol que podría desempeñar Seth¹⁵. La ocasión le llega justo un año después (1933), cuando él mismo admite que un compañero le escribió una carta planteándole la importancia de Seth dentro de la trama, visto cómo en una de las estelas descubiertas por entonces Seth aparece ensartando a una criatura marina. Aunque Gardiner sospecha que esta criatura pueda tratarse de Apep y no necesariamente de Yam, la duda le llevó a analizar documentos como el *Papiro médico Hearst*, donde hay un encantamiento contra la llamada «enfermedad asiática» en la que se invoca a Seth para que abata la enfermedad del mismo modo que abatió al Dios del Mar, por lo que Gardiner acepta que es una teoría bastante probable¹⁶.

A. H. Sayce (1933) realizó un trabajo de mitología y literatura comparada entre *La leyenda del Dios del Mar* y una historia hitita sobre el dios Kumarbi conservada en la tablilla *K.U.B. XII, 49*. En dicha tablilla se hace alusión a que el dios supremo Kumarbi exige a todos los dioses que acudan a verlo. Mientras los dioses solares y ctónicos no responden al llamado de Kumarbi, el Dios del Mar sí que lo hace y se sienta junto a él en el trono mientras se deleitan con un banquete. El resto se halla demasiado fragmentado, aunque Sayce menciona una guerra entre Kumarbi y sus aliados contra los dioses solares y ctónicos¹⁷. A su vez, compara la narrativa egipcia con otra versión del mismo relato hitita (*K.U.B. XVII, 7*) en la que de nuevo Kumarbi parece enviar a algunos emisarios a otros dioses, entre ellos el Dios del Mar, en lo que podría tratarse de un pacto de pleitesía y sumisión del segundo al primero¹⁸. **W. Albright** (1936) menciona *El Papiro de Astarté* para problematizar sobre la traducción de ciertos epítetos de los dioses ugaríticos. Albright considera que Yam desempeña el mismo papel que hicieran Lothar, Tiamat, Labbu o Illuyanka en sus respectivas mitologías. Una de las anotaciones más sugerentes de Albright es que la razón por la que según él Astarté y Yam mantienen una relación amistosa (y por tanto defiende, como otros, que son aliados) es debido a que la Astarté egipcia posee atributos de la diosa marina Atirat-yam, quien recibió el poder del agua de manos de Yam. Esto induce a Albright a pensar que, de igual modo, Astarté recibiría el trono egipcio por parte de Yam como recompensa por su lealtad¹⁹.

En 1948 la obra de **G. Lefebvre** marcó un antes y un después en la difusión de la obra. En dicho análisis, Lefebvre llama la atención sobre esta súbita aparición de una divinidad extranjera que personifica un cuerpo tan ajeno para la creencia egipcia

¹⁴ GARDINER (1932b: 77-80).

¹⁵ GARDINER (1932b: 78-81). La traducción completa y los comentarios lingüísticos y gramaticales de Gardiner figuran en (1932b: 81-85).

¹⁶ GARDINER (1933: 98).

¹⁷ SAYCE (1933: 57-58).

¹⁸ SAYCE (1933: 58-59).

¹⁹ ALBRIGHT (1936: 17-20).

como es el Mar, que ya contaba con su propio nombre y que nunca había sido divinizado²⁰. Para Lefebvre, la inserción de Yam en la literatura egipcia no es más que la de un villano y como tal solo puede desempeñar un papel importante en la literatura popular, pero no dentro del panteón egipcio, como sí habrían hecho otros dioses semíticos como Reshep o Astarté²¹. A su vez, Lefebvre aporta una idea muy interesante: las similitudes existentes entre la lucha egipcia contra el Mar y el ciclo baálico ugarítico, donde Ba'al se enfrenta a Yam por la supremacía del trono. Para Lefebvre, la presencia de Seth en el papiro y su evidente identificación con Ba'al y con lo extranjero le lleva a deducir que este podría haber liderado el combate²². **T. H. Gaster** (1952) se detiene más en profundidad en la relación entre la narrativa ugarítica y la egipcia. Según él, es el hecho de que Yam tenga cautiva a Astarté lo que impulsa a Seth (Ba'al) a luchar. También sugiere que el que Astarté sea denominada hija de Ptah no se debe a su inclusión en el panteón menfita, sino a una traducción equívoca. *Krt* (una cantante profesional en semítico) es el término que describe a Astarté cuando se acerca a Yam cantando, y la similitud entre dicha palabra y el dios herrero ugarítico Kothar es notoria. El que Kothar esté asociado a Ptah podría haber dado lugar a la confusión²³.

G. Posener (1953) analiza también la posible influencia levantina. Aparte de los mitos babilónicos, ugaríticos e hititas ya mencionados, también describe varios relatos mitológicos relacionados con el mar: la lucha entre el monstruo Hedammu e Ishtar o el combate hitita contra el dragón Illuyanka, entre otros. Si bien Posener establece que en *La leyenda del Dios del Mar* existe una influencia extranjera, él defiende que el cuento egipcio es autóctono y no un préstamo: el papiro explicaría la llegada de Astarté a Egipto, una cuestión puramente egipcia que no se detiene en averiguar el origen de la diosa²⁴. Es más, Posener considera que ciertos elementos presentes en el papiro se pueden rastrear en la tradición egipcia, como la supuesta tiranía de las aguas que se percibe en las *Instrucciones a Merikare* o *La destrucción de la Humanidad* o la descripción de la atronadora voz de Seth, contemplada ya en los *Textos de las Pirámides*²⁵.

S. Schott (1950) adapta el cuento y rellena las posibles lagunas con situaciones originales o conversaciones entre dioses²⁶. **J. A. Wilson** (1955) traduce el papiro al inglés y explica el relato centrándose en el papel mediador de Astarté²⁷. **O. Kaiser** (1959) también añade una serie de aportaciones: por un lado, estima que el paralelismo entre El (en la versión ugarítica) y Ptah no sería adecuado, sino que en todo caso la figura de El equivaldría más a la de Nun, el Caos primordial del que surgiría Yam. Kaiser también menciona la asociación entre Zeus Casio, Ba'al-Zafón y Ba'al-Seth y recalca que ya en la tradición egipcia se percibe el enfrentamiento entre Seth y una criatura monstruosa (como Apep), aunque añade con prudencia una idea más: que

²⁰ LEFEBVRE (2003: 121-124).

²¹ LEFEBVRE (2003: 122-124).

²² LEFEBVRE (2003: 123, 127).

²³ GASTER (1952: 83).

²⁴ POSENER (1953: 465-468).

²⁵ POSENER (1953: 471-474, 476-478).

²⁶ SCHOTT (1950: 212-214).

²⁷ WILSON (1955: 17-18).

pueda existir un paralelismo entre Yam y la versión humana-bestia de Tifón de cien cabezas descrita por Apolodoro. En dicho texto, ante la visión terrible de esta criatura los dioses huyen a Egipto y la bestia es abatida a su vez por Zeus Casio, asociado de nuevo con Ba'al-Seth²⁸.

Aparte de la traducción²⁹, **Brunner-Traut** (1963) realiza una exégesis donde alude al relato griego del rescate de Andrómeda de una criatura marina a manos de Perseo. También afirma que el mitema del mar insaciable se halla en numerosos relatos, no solo en *El cuento de los dos hermanos*, sino también en otros: en *La golondrina y el mar*, donde el mar engulle las crías de una golondrina que había prometido cuidar, o en *El príncipe predestinado*, donde el protagonista se encuentra con un espíritu maligno del lago³⁰. Por último, hace por primera vez referencia a la amenaza del orden mundial que supone Yam³¹. **H. Te Velde** (1967) utiliza el papiro de Astarté para demostrar la identificación de Seth con lo extranjero y sobre todo con Ba'al, aunque él mismo reconoce que en el papiro no se menciona jamás a Ba'al sino a Seth. Esto le lleva a dudar de que exista de un culto a Ba'al en Menfis, aunque sí defiende que podría haber existido un ciclo literario baálico menfita que motivó la transformación de algunas funciones de Seth. Aunque Te Velde considere que en Egipto ya existía una tradición de la lucha de Seth contra las aguas, el autor opina que es muy difícil que este mitema no se haya visto influenciado hasta un cierto punto por el mito semítico³². **E. Bresciani** (1969) tradujo una parte del cuento al italiano e insistió en la *voracità* del Dios del Mar, ya presente previamente en las *Instrucciones a Merikare*³³.

Para 1976, el papiro contaba ya con una tradición lo suficientemente importante como para que **R. Stadelmann** le dedicase un apartado exclusivo en el *LA*. Stadelmann es el primero en plantear ciertas dudas sobre la posible datación del papiro, pues su similitud con el *Papiro médico Hearst*, de comienzos de la dinastía XVIII, podría situarlo en una época más temprana³⁴. Stadelmann a su vez defiende que a pesar de la similitud con las tablillas de Ras Shamra, *La leyenda del Dios del Mar* no habría sido en ningún momento una mera traslación del ciclo baálico, sino una adaptación al panorama egipcio, no solo por la visión menfita del texto, sino también por el rol que desempeñan Yam y Astarté en la historia. En el ciclo ugarítico Yam es un aspirante al trono tan válido como lo es Ba'al, pero en la versión egipcia Yam es solo una figura ajena al panteón que jamás contará con derecho alguno al trono egipcio, de ahí que sea especialmente agresivo. Tampoco Seth, apunta Stadelmann, obtendrá garantías para gobernar en la versión egipcia en el caso de que derrote a Yam, como sí haría su contraparte ugarítica. Por otro lado, en la narrativa ugarítica original, Astarté no

²⁸ KAISER (1959: 81-91).

²⁹ BRUNNER-TRAUT (2000: 117-120). Brunner-Traut también utiliza algunas licencias para completar algunos fragmentos del cuento.

³⁰ BRUNNER-TRAUT (2000: 318).

³¹ BRUNNER-TRAUT (2000: 120-121).

³² TE VELDE (1967: 120-123).

³³ BRESCIANI (1969: 341-342).

³⁴ STADELMANN (1976: 509).

es en absoluto una figura relevante³⁵. Otro aspecto significativo del *LÁ* es que recopila por primera vez por escrito el debate existente entre la posible dependencia o autonomía del documento egipcio supeditado al relato semítico. Stadelmann considera que la aportación de Posener no es suficiente porque no explica el rol tan importante que desempeña Astarté en el cuento egipcio³⁶.

W. Westendorf (1981) rebate a Posener sobre la idea de que la tiranía del mar aparece previamente en la tradición egipcia, pues en las *Instrucciones a Merikare* la codicia de las aguas haría referencia a la imagen del cocodrilo que, según él, es una representación de las bestias y no necesariamente a la rapacidad del elemento acuático³⁷. **W. Helck** (1983) coloca la influencia principal del papiro sobre la tradición hitita-hurrita. Helck argumenta que los dos toros que aparecen al comienzo del relato son semejantes a aquellos que acompañaban al dios de la tormenta en la literatura hitita (Hurri y Seri o Serisu y Tella en *El cantar de Ullikummi*) en su lucha contra el mar. También la invocación inicial de adoración al cielo y a la tierra deriva, según él, de la religión hurrita-hitita³⁸. Otra prueba más según Helck es el hecho de que la tierra sea capaz de engendrar, sobre todo teniendo en cuenta que su personificación divina en Egipto es masculina, mientras que el carácter femenino de la tierra abunda en el ámbito hurrita-hitita³⁹. Helck también rastrea a su vez raíces mesopotámicas, ya que el papel mitológico que desempeñan Nut y Geb en tanto que señora de los muertos y juez de los dioses respectivamente sería una *interpretatio aegyptiaca* de Nergal y Ereshkigal, dioses mesopotámicos del Inframundo y jueces divinos⁴⁰. Además, Helck apunta a que son varios los paralelismos dentro del cuento egipcio con la diosa Ishtar, ya sea el collar de perlas de Nut o el comportamiento de Astarté⁴¹. En definitiva, para Helck sí existe una transmisión evidente de algunos mitemas de los mitos de Hedammu y Ullikummi en el papiro que podrían haberse llevado a cabo por escribas que conocían el acadio y el hitita, como demuestran las *Cartas de Arzawa* y las *Cartas de Amarna* de mediados de la dinastía XVIII⁴².

J. Van Dijk (1986) no cree que el cuento egipcio sea «nativo» de la cultura egipcia, como defendía Posener, sino que *La leyenda del Dios del Mar* verdaderamente no se podría haber escrito sin un conocimiento profundo y consciente del relato ugarítico⁴³. **M. Bellion** (1987) realiza una recopilación del estado de la cuestión previo del cuento⁴⁴. **D. Redford** (1990) rastrea varios paralelismos mitológicos del eterno conflicto entre el mar y la tierra en las zonas costeras del Mediterráneo, sobre todo oriental: Ba'al y Yam, Marduk y Tiamat, Zeus y Tifón o entre la propia Atenea y Poseidón, aunque también encuentra similitudes con otros conflictos como el de Adonis contra

³⁵ STADELMANN (1976: 510).

³⁶ STADELMANN (1976: 510).

³⁷ WESTENDORF, *cit. pos.* HELCK (1983: 215).

³⁸ HELCK (1983: 215-217).

³⁹ HELCK (1983: 218-219).

⁴⁰ HELCK (1983: 219).

⁴¹ HELCK (1983: 222).

⁴² HELCK (1983: 223).

⁴³ VAN DIJK (1986: 31-32).

⁴⁴ BELLION (1987: 343).

el jabalí. Más que detenerse en el papiro de Astarté, Redford lo utiliza como una prueba evidente de la existencia del arquetipo oriental de la batalla entre el héroe-dios (acompañado de su amante guerrera) y el monstruo marino⁴⁵. En su artículo sobre cómo las culturas orientales veían el mar Mediterráneo como una entidad sagrada sobre la que se realizaban rituales relacionados con el baño, **A. Malamat** (1994) utiliza el cuento egipcio como un ejemplo de la sacralidad y voracidad del mar⁴⁶.

Lo más llamativo que plantea **R. K. Ritner** (1997) es que el collar de perlas de Nut y el sello de Geb se habrían entregado a Yam como parte de la dote de Astarté⁴⁷. **P. M. Teysseire** (1998) se apoya en la teoría de Posener sobre que la lucha contra el Mar tendría antecedentes egipcios en el Primer Período Intermedio, puesto que existe un relato entonces que habla de la trenza que Hathor otorga a una deidad tiránica, y esta es la misma función que desempeña Yam en *El cuento de los dos hermanos*. Para Teysseire, esta similitud y el hecho de que Astarté esté asociada a Hathor es una prueba más de que el relato podría aludir originariamente a dicha narración del Primer Período Intermedio⁴⁸.

Con el cambio de siglo se asistió a su vez a un cambio de paradigma. **Ph. Collombert y L. Coulon** (2000) descubrieron una parte más del papiro (*pBN 202*) en la Biblioteca Nacional de París que correspondería con la parte inicial del cuento. El *pBN 202* comprendía un himno en principio autoconclusivo a Amenhotep II, pero la restitución física con el *Papiro de Astarté* demostró que ambos documentos encajaban a la perfección⁴⁹. Este hallazgo les sirvió para establecer nuevos planteamientos. Para empezar, que *La leyenda del Dios del Mar* pertenecía en realidad a mediados de la dinastía XVIII bajo Amenhotep II, lo que demuestra que el influjo de deidades extranjeras en Egipto tuvo lugar mucho antes de lo que tradicionalmente se había pensado. En relación con esto, los criterios paleográficos y gramaticales utilizados por Möller son, según Collombert y Coulon, aplicables también a mediados de la dinastía XVIII, pues todo el período abarca un momento de evolución lingüística⁵⁰. Otro aspecto a considerar es qué aporta el hecho de que la introducción a *La leyenda del Dios del Mar* sea un himno dedicado a un faraón. Dicho himno parece exaltar no a un dios, sino a un héroe con derecho divino. Por tanto, el *pBN 202* es un documento literario-propagandístico en el que la campaña de Amenhotep II contra sus enemigos se identifica con Ba'al-Seth en su lucha contra Yam. Que lo que le siga a continuación sea la narración de la lucha no es sino una declaración evidente de intenciones. De tal modo, el papiro no es realmente un cuento popular donde la figura de Yam interviene como villano principal, sino que este fue encargado por el propio poder real para mayor

⁴⁵ REDFORD (1990: 824-835).

⁴⁶ MALAMAT (1994: 71-72). Lo más interesante de su obra, aparte del énfasis sobre la etimología del mar y el ritual del baño en el Mediterráneo, es el análisis diacrónico que le lleva desde los textos de Mari hasta textos de época bizantina. MALAMAT (1994: 65-74).

⁴⁷ RITNER (1997: 35).

⁴⁸ TEYSSEIRE (1998: 148-150).

⁴⁹ COLLOMBERT Y COULON (2000: 193-199).

⁵⁰ COLLOMBERT Y COULON (2000: 209-217).

gloria del faraón mediante la adaptación de un relato extranjero⁵¹. La utilización de estos mitemas pone de relieve dos aspectos: por un lado, hasta qué punto la inserción de dioses semíticos en el panteón egipcio había sido eficaz en la época de Amenhotep II y, por otro, cómo la propia realeza decide integrar a Ba'al con Seth como representante frente a las fuerzas del caos enemigas, encarnadas en la figura de Yam⁵².

E. F. Wente (2003) realizó una recopilación actualizada de los *Late Egyptian Stories* pero no añade ningún comentario más al respecto⁵³. **T. Schneider** (2003) compone un compendio de textos egipcios con influencias semítico-occidentales y establece otro paralelismo con otro fragmento hitita sobre la entrega del tributo a la diosa Sawushka. Para Schneider lo más llamativo es la longevidad del mitema de la lucha del dios del clima (o de la tormenta) contra el Mar, que según él contaba ya con una gran tradición en Egipto, pues ve un paralelismo claro entre Yam (o su contraparte, la serpiente marina Lothar) con la serpiente del *Cuento del naufrago*. También localiza una influencia extranjera en *La semilla de Pre*, cuyos protagonistas son Seth y Anat. A su vez, defiende que existen estructuras argumentales y alegóricas muy parecidas entre el mito de la hidrofobia y resurrección de Ba'al y *El cuento de los dos hermanos*. Por tanto, argumenta que cuentos egipcios considerados tradicionalmente «autóctonos» poseen influencias semíticas⁵⁴. **A. Spalinger** (2007) utiliza el *Papiro de Astarté* junto con otros cuentos de las dinastías XVIII y XIX para demostrar la profunda connotación ideológica real que subyace en estas historias. Para él, *La leyenda del Dios del Mar* no es una narrativa mítica, sino una adaptación egipcia de un *folktale* foráneo⁵⁵. En el aspecto puramente ideológico, Spalinger sigue a Collombert y Coulon y considera que el componente real es un pilar fundamental en la historia, lo que se percibe en el constante temor de los dioses a perder su poder sobre Egipto como, sobre todo, en el hecho de que en el texto se asiste a una conexión evidente entre la ideología monárquica semítico-occidental y la egipcia para transformar el propio ideario real⁵⁶.

K. Tazawa (2009) realiza una extensa labor sobre la contextualización y descripción de todas las deidades semítico-occidentales en Egipto y enlaza sus figuras con el discurso real o el culto popular. En su catálogo cita *La leyenda del Dios del Mar*, aunque solo resume el texto y refleja el debate sobre la impronta semítica o egipcia⁵⁷. **G. Burkard y H. J. Thissen** (2010) ofrecen una traducción alemana de los hallazgos de Collombert y Coulon y realizan el estado de la cuestión más completo y actualizado desde Lefebvre. También realizan una apreciación sobre la amenaza al orden mundial y cómo la entrega del collar de perlas de Nut y el sello de Geb les recuerda

⁵¹ COLLOMBERT Y COULON (2000: 206-209).

⁵² COLLOMBERT Y COULON (2000: 217-223).

⁵³ WENTE (2003: 108-111).

⁵⁴ SCHNEIDER (2003a: 605-627). En otro artículo del mismo año, Schneider problematiza sobre la idea del Egipto aislado e insiste que la civilización egipcia del segundo milenio era muy dinámica a nivel intercultural. Una prueba definitiva de ello es *El papiro de Astarté*. SCHNEIDER (2003b: 155-158, 160-161).

⁵⁵ SPALINGER (2007: 137-138, 151-155).

⁵⁶ SPALINGER (2007: 151-152). Spalinger es de la opinión de que el cuento se escribió para ser leído en voz alta.

⁵⁷ Tazawa (2009: 94).

al *Anillo de los Nibelungos* de Wagner⁵⁸. **F. Breyer** (2011) opina que *El papiro de Astarté* es el cuento que mejor demuestra las influencias orientales en la cultura egipcia. Es más, considera que la consecuente intensificación del mitema del dios del clima en Egipto es tal que este termina por convertirse en una especie de divinidad protectora del faraón, como revela el *pBN 202*⁵⁹.

En una publicación posterior, **T. Schneider** (2011-2012) se centra en un comentario exhaustivo de *La leyenda del Dios del Mar*. En él, propone si el papiro egipcio sufrió un proceso de apropiación o de aculturación. La apropiación es la adopción selectiva de un mitema extranjero utilizado para un fin determinado, mientras que la aculturación es la adaptación de un elemento extranjero al panorama receptor con el fin de que tenga una mayor acogida. La diferencia entre uno y otro depende de quién tenga mayor interés en que esa transmisión de ideas tenga lugar. Según Schneider, la apropiación interesa a la cultura foránea, y la aculturación a la receptora. Al mismo tiempo, considera que existía un profundo interés en el Reino Nuevo por integrar a las comunidades asiáticas dentro de Egipto, por lo que es probable que en la redacción del papiro interviniese más un proceso de aculturación⁶⁰. Además, utiliza el modelo de Feldtkeller del cristianismo primitivo sobre la transición de creencias culturales y religiosas, que se puede regir por cuatro grandes fenómenos: la *intensificatio* (el contacto con una religión foránea permite la intensificación de la práctica de la religión tradicional), la *extensificatio* (se extiende el uso de ritos tradicionales gracias al contacto con las nuevas religiones), la *inversio* (el rechazo a otras religiones y el enfoque en la propia) y la *conversio* (el rechazo de la religión propia y la aceptación de una nueva religión). Schneider establece que *La leyenda del Dios del Mar* es solo un ejemplo palpable del proceso de *extensificatio* que tuvo lugar entre Egipto y la zona sirio-palestina durante el Reino Nuevo⁶¹.

M. Pehal⁶² (2014) establece un nuevo análisis a partir del estructuralismo de Levi-Strauss de las narrativas mitológicas de algunos relatos egipcios, entre las que destaca el *Papiro de Astarté*⁶³. Un elemento muy interesante que Pehal recoge en su obra es la posible asociación entre Hapy, el dios del Nilo, y Yam⁶⁴ así como el debate sobre qué diferencias etimológicas existen entre los diversos términos egipcios que denominan al elemento acuático⁶⁵. Por otro lado, el hecho de que Yam aparezca en otras historias o el que haya una intervención femenina y que esta actúe como mediadora (Renennet y Astarté en este caso o la mujer de Bata en *El cuento de los dos hermanos*) acerca el cuento a otras narrativas egipcias. Una teoría muy llamativa de Pehal es que la naturaleza agresiva de Astarté y su origen foráneo la colocan al mismo tiempo ni fuera ni

⁵⁸ BURKARD Y THISSEN (2010: 56-61).

⁵⁹ BREYER (2011: 466-467).

⁶⁰ SCHNEIDER (2011-2012: 178-186).

⁶¹ SCHNEIDER (2011-2012: 186-187).

⁶² PEHAL (2009: 48-59) ya trató en detalle dicho papiro en un artículo en checo, donde realiza una traducción en dicho idioma, lo acompaña con un comentario detallado y deja entrever ideas de su futura obra.

⁶³ PEHAL (2015: 49-61, 63-70) también recoge un estado de la cuestión prolífico sobre el papiro y su traducción actualizada al inglés que ha resultado de inestimable ayuda.

⁶⁴ VANDERSLEYEN, *cit. pos.* PEHAL (2014: 74).

⁶⁵ PEHAL (2014: 74-75).

dentro del orden y la acercan a Yam y a Seth, lo que permite que interceda entre ellos. No solo eso: Astarté no puede actuar directamente, sino que tiene que ser llamada por otra intermediaria, en este caso Renenutet. Esta comunicación entre ambas diosas es posible, según Pehal, porque hay una cierta identificación entre ellas⁶⁶. Otro aspecto de identificación novedoso por parte de este autor es la relación entre Yam y Osiris en ciertos contextos. Pehal argumenta que Osiris también podía llegar a poseer una naturaleza destructiva como dios del Inframundo, como demuestran *Las aventuras de Horus y Seth*, los *Textos de los Ataúdes* y los *Textos de las Pirámides*⁶⁷. Amenhotep II habría tomado motivos próximo-orientales para sustituir a Osiris por Yam y hubiera tratado de domesticar rasgos semítico-occidentales para insertarlos en la historia sin alterar su base de origen egipcio⁶⁸. Es más, aunque no haya sobrevivido el cuento completo, Pehal aboga más por un desenlace donde se diese una integración egipcia de las partes opuestas dentro del orden que por un total aniquilamiento del Otro, más característico de las tradiciones semíticas⁶⁹.

Recientemente, N. Ayali-Darshan (2015 y 2020) publicó varios trabajos con todas las tradiciones del Próximo Oriente relacionadas con el dios de la tormenta y el Dios del Mar. En su primer artículo, Ayali-Darshan divide el mitema de la lucha entre el dios de la tormenta y el Mar en dos versiones: una «versión A», que correspondería con la tradición egipcia, anatolia y ugarítica del segundo milenio, y una «versión B» posterior en las tradiciones bíblicas y mesopotámicas. La autora considera por un lado que tanto la tradición hurrita-hitita como la egipcia de la «versión A» beben de la influencia levantina, y se centran en el conflicto entre los dioses y Yam. Por otro, insiste en que la «versión B» del cuento es muy diferente a la «versión A», pues en la tradición mesopotámica-bíblica el epicentro es la creación del cosmos, algo que no se aprecia en la «versión A»⁷⁰. En su segunda obra, considera que el texto pudo haberse escrito como forma de conmemorar la construcción de un edificio sacro o la ascensión al poder de Amenhotep II, algo que ya habían planteado Collombert y Coulon con una cierta reticencia⁷¹. A su vez, Ayali-Darshan individualiza y caracteriza a todos los dioses que intervienen en el cuento y les otorga una funcionalidad dentro del mismo. En sus conclusiones, se opone a Posener, pues según ella ciertos mitemas presentes en el papiro ya mencionados y el paralelismo entre Renenutet y Kumarbi (ambos dioses de la cosecha) sugieren demasiadas coincidencias como para que se pueda hablar de una narrativa egipcia pura⁷².

De tal modo, podemos ver que la investigación sobre el papiro sigue siendo activa y dinámica. Aunque parece que el debate sobre la autoctonía egipcia o el préstamo

⁶⁶ PEHAL (2014: 243-244).

⁶⁷ PEHAL (2014: 245-246).

⁶⁸ PEHAL (2014: 247-248). Esta domesticación de elementos semíticos contendría detrás un ideario político imperialista relacionado con el enfrentamiento con Mitanni o la intensificación de la presencia de población y deidades semíticas en Egipto.

⁶⁹ PEHAL (2014: 249-250).

⁷⁰ AYALI-DARSHAN (2015: 23, 38-39, 47-48).

⁷¹ AYALI-DARSHAN (2020: 18-19).

⁷² AYALI-DARSHAN (2020: 24-30, 215-216).

semítico parece haberse resuelto en favor de este último, *La leyenda del Dios del Mar* sigue siendo objeto de interés entre los académicos y sigue generando aproximaciones desde perspectivas diversas como la interculturalidad, los préstamos religiosos, la mitología y la literatura comparada, etc.

NUEVAS ANOTACIONES SOBRE LA LEYENDA DEL DIOS DEL MAR

A continuación, procederemos a analizar algunos mitemas literarios, mitológicos y culturales de pasajes presentes en el cuento. Algunos ya han sido tratados en mayor o menor medida por los autores previamente comentados, por lo que hemos optado por ahondar más en ellos (como los juncos o el collar de perlas). En cambio, otros no han gozado aún de un estudio contextualizado dentro del documento en su relación con otras culturas (como la balanza o el mensajero).

Análisis de la metáfora «Como se pisotean los juncos» (dg3dg3 g3š)

En la línea (1, 8) del *pBN 202* se establece un paralelismo interesante⁷³:

Después de que Men[...] construye [...] (1, 7) rebeldes (?)
 Hicimos la [...] dos [mont]añas (?)
 Para pisotear a tus enemigos
 ...(?) [...] (1, 8) como se pisotean los juncos (dg3dg3 g3š) [...]

En el análisis del *pBN 202*, Collombert y Coulon afirman que el motivo de los «juncos pisoteados» (dg3dg3 g3š) no era conocido ni se había visto antes en la literatura egipcia, y lo más cercano a dicha metáfora sería la expresión del «heno picado» (dh3) para hacer alusión a la destrucción de los enemigos⁷⁴. Repasemos el paralelismo con el motivo del «heno picado» (dh3). Collombert y Coulon referencian la lista creada por Bardinnet acerca de posibles enfermedades epidérmicas como la lepra, atribuidas normalmente a un castigo divino. Un elemento interesante del artículo de Bardinnet es que en dicha lista de enfermedades hay una vasta terminología de origen semítico e incluso la propia idea de que las enfermedades dérmicas sean parte de un castigo divino procedería del mundo levantino⁷⁵. Uno de los términos al que le dedica más atención es al término hebreo šāra't que parece hacer referencia a una enfermedad dérmica como pudiera ser la lepra, aunque el autor estima que esta lepra que mencionan los antiguos no tiene nada que ver con la lepra que tenemos en nuestro imaginario. Para él y otros autores, šāra't correspondería probablemente a otro tipo de enfermedad epidérmica como la psoriasis, el vitiligo, la pitiriasis esteatoide, algunos eczemas o el favus, aunque insiste en que el término hoy en día resulta intraducible⁷⁶.

⁷³ Trad. COLLOMBERT Y COULON (2000: 200).

⁷⁴ COLLOMBERT Y COULON (2000: 205-206).

⁷⁵ BARDINET (1988: 3). No deja de resultar interesante la asociación egipcia entre el período hykso, Amarna y los leprosos, considerados todos símbolos de calamidad, como indica SPALINGER (2010: 122).

⁷⁶ BARDINET (1988: 4-5).

En relación con nuestro papiro, Bardinnet cita a Burchardt quien señala que *šāra't* podría haber contado ya con un antecedente neo-egipcio (con origen semítico) con el significado de golpe o castigo divino sobre la piel de una persona (*dr^c*), elemento que figura en el Ramesseum y en los textos de Medinet Habu acompañando la metáfora del heno picado⁷⁷:

Textos de Ramsés II ⁷⁸	Textos de Ramsés III (Medinet Habu)
<p><u>Sobre el abandono de la ciudad de Deper por parte del líder hitita</u></p> <p>«(Ramsés II) lo arrolló (<i>šhr</i>), lo dispersó (<i>hnr</i>) como el heno picado (<i>dh3</i>) delante del viento (<i>r-h3t</i>), de manera que él abandonó su ciudad del terror que le inspiraba».</p> <p style="text-align: right;">-K RI II, 173, 11.</p>	<p><u>En el contexto de las guerras en Siria y Palestina</u></p> <p>«[...] su semilla (<i>prt</i>) ya no está, toda su población (<i>rmṯt</i>) está cautiva (<i>h3k</i>), dispersa (<i>hnr</i>), <i>dr^c</i>. Todos los supervivientes de su territorio llegan, alabando la aparición del Sol de Egipto encima de ellos».</p> <p style="text-align: right;">-M. H., 27, 14.</p>
<p><u>[Sobre la batalla de Qadesh]</u></p> <p>«Él no prestaba atención a los miles de extranjeros, los consideraba como briznas de heno (<i>dh3</i>)».</p> <p style="text-align: right;">-K RI II, 120, 14.</p>	<p>«Se dispersaron (<i>hnr</i>) sus tribus por las montañas, <i>dr^c</i> como el heno picado (<i>dh3</i>)».</p> <p style="text-align: right;">- M. H., 86, 49.</p>
<p>«Ellos vieron que yo era como Mut, que mi brazo era poderoso y que Amón, mi padre, estaba conmigo, reduciendo por mí todas las tierras extranjeras a briznas de heno (<i>ir. f n.i...m dh3</i>) delante de mí (<i>r-h3t.i</i>)».</p> <p style="text-align: right;">-K RI II, 72, 11.</p>	

Bardinnet establece que *dr^c* (el golpe o castigo divino sobre la piel) y «dispersar» (*hnr*) podrían ir juntos en este tipo de expresiones relativas al castigo sobre los enemigos, la primera de origen semítico y la segunda de origen egipcio, estableciendo una «concordancia semántica»⁷⁹ donde en ocasiones uno sustituye al otro⁸⁰. A su vez, estos dos términos guardarían relación con la metáfora del heno picado que se extraía durante la cosecha. Así, la parte del trigo cosechada se trituraba mientras que su

⁷⁷ BARDINET (1988: 8-9).

⁷⁸ Trad. BARDINET (1988: 8-10)..

⁷⁹ BARDINET (1988: 9).

⁸⁰ BARDINET (1988: 9-10).

parte superior se sesgaba, y posteriormente se procedía a una separación del grano y del resto de la paja, que se trituraba o se picaba (*dh3*). Posteriormente, semejante a lo que describe el K RI II, 173, 11 del Ramesseum, el resto del heno se dispersaba en el viento. Incluso lo que quedaba del proceso se cosechaba de nuevo y se picaba posteriormente (*dh3*) para el ganado o para la construcción de ladrillos. Para Bardinnet, es probable que la combinación de *dr^c* y *hnr* con *dh3* haga referencia tanto a la dispersión de los enemigos como briznas débiles de heno, pero también a la trituración o sesgo del mismo. Por ello, en dicho contexto *dr^c* y *hnr* vienen a significar lo mismo, esto es, dispersar⁸¹.

Retornemos ahora a nuestro cuento. Efectivamente, Collombert y Coulon establecieron con gran acierto un paralelismo entre el heno picado y el junco pisoteado (*dg3dg3 g3š*), pero resulta pertinente a su vez examinar estos términos. Por un lado, la entrada del *WB* de *dgdg* (pisotear) entiende *dgdg* como pisotear en el sentido de que la acción se reitera una y otra vez. Además, *dgdg* cuenta con dos acepciones y todas guardan relación con la metáfora de los enemigos: aparece *dg* (pisar) a los enemigos y sus tierras y también los peces, que son de nuevo una alusión a los enemigos, pero también se pisotean los atuendos y las espaldas de los enemigos, que crujen como el viento que sopla sobre los árboles⁸². Por otro, el término *g3š* también resulta llamativo. Una de las grafías para el equivalente de *g3š* corresponde a la caña que crece en el agua, al material que se utiliza para forjar cestas y otros elementos de construcción o incluso a una pajita para absorber un líquido. Otra acepción, aunque con grafía distinta, relaciona el término con un componente de la cerveza (¿levadura?). Es aquí donde se puede ver perfectamente el paralelismo con el heno picado. No obstante, quizás la acepción más interesante del *WB* es la tercera, «enemigo» que, aunque difiere en su grafía, su pronunciación resulta exactamente igual⁸³. Pudiera tomarse esto precisamente como un juego de palabras egipcio donde se busca asemejar el junco al enemigo a través de la utilización de *dgdg*, verbo utilizado exclusivamente en un lenguaje bélico.

Por otro lado, la metáfora del junco pisoteado parece guardar a su vez un cierto parecido con tópicos literarios extranjeros donde el enemigo es comparado con un junco pisoteado, como anota Ayali-Darshan en varios casos: uno es *El cantar de Ullikummi*, donde Kumarbi, mientras plantea en cómo dar a luz al monstruo marino Ullikummi, declara que este será capaz de destruir a Teshub, dios de la tormenta, y a su hermano Tašmišu: «¡A Tašmišu... como un junco romperá!» (*Tasmisun-ma-wa hahharin X-an man arha zahreskiddu*)⁸⁴. Otro es la *Epopeya de Zimri-Lim*, una epopeya de carácter militar que exalta el poder del rey de Mari. En él, se menciona que «El siega [la] tropa [la de los enemigos] como juncos» (*ki-ma ap-pa-ri-im i-ši-da-am ša-ba-šu kima binim šumqutu qarradu*)⁸⁵.

Las alusiones en las inscripciones de Ramsés II y Ramsés III que hacen referencia a «la dispersión del heno picado» y la metáfora del «junco pisoteado» de nuestro

⁸¹ BARDINET (1988: 10-11).

⁸² ERMAN Y GRAPOW (1926: 501, 13-13).

⁸³ ERMAN Y GRAPOW (1926: 156, 8-12; 157, 1).

⁸⁴ AYALI-DARSHAN (2020: 20, nota 27); GÜTERBOCK (1951: 153, 23).

⁸⁵ AYALI-DARSHAN (2020: 20, nota 24 y 27); GUICHARD (2014: 16).

cuento revelan hasta qué punto los contactos culturales de Egipto con el Levante permitieron que ciertos términos semíticos y ciertas construcciones alegóricas bélicas permeasen en el lenguaje del Reino Nuevo. Cabe destacar además que su integración y adaptación resultó más que efectiva entre las altas esferas, pues todos estos textos son de procedencia faraónica, que tomaron como referente mitemas extendidos por el mundo semítico para incorporarlos a su propia legitimación. Como veremos a continuación, no son los únicos.

El collar de perlas de Nut

En la página 4 del *Papiro Amherst IX* (4, y-1 y 4, y) se menciona la entrega del tributo por parte de Nut a Yam. El mensajero de Ptah les hace saber tanto a Geb como a Nut que han de depositar sobre la balanza el tributo que deben otorgarle al Dios del Mar que, en el caso de la diosa celestial se trataría de su collar de perlas. Varias son las preguntas que surgen sobre este pasaje: ¿Por qué Nut? ¿Por qué un collar de perlas?

La palabra collar no aparece *per se* en el papiro, pero son sugerentes las anotaciones de Gardiner y Lefebvre sobre la palabra «perlas», en concreto la acepción de la primera línea (4, y-1). Por un lado, Lefebvre comenta que la palabra correspondiente para perlas, *bḥbḥyꜣw*, se trataría de un hápax y por tanto no se ha visto antes en la lengua egipcia⁸⁶. Gardiner previamente también había llamado la atención sobre este término, afirmando que no figura en el *WB* y plantea que las partes que faltan del jeroglífico podrían ofrecer similitudes con un término que hace referencia a una fruta o algo parecido⁸⁷. No obstante, Helck afirma que este tipo de collar existe y que se caracteriza por estar formado por lapislázuli moldeado en forma de huevo (*erimmatu*). Este mismo tipo de collar es al que se haría referencia en el papiro egipcio, aunque él mismo admite que el mitema del collar de perlas es atípico dentro de la literatura egipcia⁸⁸. Para Helck, esta es una evidente referencia al ajuar de Ishtar/Inanna en su descenso al Inframundo. En el mito se narra cómo Ishtar/Inanna debe descender al Inframundo para poder resucitar de nuevo y cómo debe desprenderse de su atuendo y sus joyas poco a poco para entregárselas al guardián de las puertas del Inframundo antes de poder ver a la diosa Ereshkigal⁸⁹. Aunque los textos son muy parecidos, hay diferencias notorias entre las versiones de Inanna e Ishtar. En el texto de Inanna se utiliza una estructura lingüística repetitiva donde esta se va desprendiendo de sus atributos hasta llegar a las perlas⁹⁰:

[...] Y abre una tras otra las puertas del Palacio de Ganzer [...]
 Cuando ella cruzó la Tercera Puerta,
 Se la despojó del Collar de lapislázuli.
 «¿Qué significa esto? (dice ella)

⁸⁶ LEFEBVRE (2003: 126).

⁸⁷ GARDINER (1932a: 80a).

⁸⁸ HELCK (1983: 220).

⁸⁹ HELCK (1983: 219-220).

⁹⁰ BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 296).

—Silencio, Inanna, (se le respondió):
 ¡Los poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
 ¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»

Cuando ella cruzó la Cuarta Puerta,
 Su garganta fue despojada de las Perlas engarzadas
 «¿Qué significa esto? (dice ella)
 —Silencio, Inanna, (se le respondió):
 ¡Los poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
 ¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»⁹¹.

Para algunos autores este descenso al Inframundo y el despojo de su ajuar supone una lectura simbólica en la que Inanna debe renunciar a su fuerza antes de resurgir, por lo que en cierto modo su ajuar sería la representación explícita de su poder. Anteriormente, Inanna había pasado por sus santuarios (siete u ocho en total según la versión) en su preparación para el descenso al Inframundo y se había armado con diversos atributos que representaban sus siete «Poderes». Justo después, Pêtû, el guardián del Inframundo, informa atemorizado a Ereshkigal de la llegada de Inanna y enumera de nuevo todo su ajuar como forma de exaltar su increíble capacidad. Es Ereshkigal la que hará que Inanna descienda al Inframundo pasando por sus siete puertas para asegurarse de que la diosa celestial llegue hasta ella desprovista de todas las propiedades mágicas que la caracterizan, dejándola vulnerable⁹². La secuencia seguida del collar de lapislázuli y el collar de perlas resulta extremadamente sugerente para nuestro papiro, como también lo que representan. Quizás aquí pudiera verse una similitud con lo que Burkard y Thissen mencionan en su artículo sobre la dominación mundial (*Weltherrschaft*) que pretende Yam al atribuirse el collar de perlas de Nut⁹³.

La versión acadia de Ishtar presenta ligeros cambios: para empezar, no hay una enumeración evidente de los «Poderes» de Ishtar antes de su llegada al Inframundo ni de su preparación anterior para el viaje, lo que reduce el sentimiento de amenaza que destacaba del texto sumerio. La única mención a dicho ajuar solo figura cuando el guardián comienza a pedirle que se deshaga de sus joyas poco a poco. En la versión acadia desaparecen el módulo y el collar de lapislázuli, y la secuencia pasa a ser directamente la corona, los pendientes y el collar de perlas⁹⁴. No obstante, Helck también señala la entrega del collar de lapislázuli de Ishtar (u otra diosa) en el pasaje del Diluvio de la *Epopéya de Gilgamesh* donde, tras el acontecimiento, los dioses se culpabilizan los unos a los otros de ser los causantes de la aniquilación humana:

Pero, desde el momento de su llegada, la princesa divina
 Blandía el collar de grandes «moscas»
 Que Anu había fabricado para ella en la época de sus amoríos.

⁹¹ BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 296).

⁹² BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 305-306). También son siete los *Annuna* que juzgan que Inanna se convertirá en un cadáver eterno en el Inframundo hasta que sea salvada por Enkil.

⁹³ BURKARD Y THISSEN (2010: 60).

⁹⁴ BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 335-335, 340).

(Y exclama):

«Oh dioses aquí presentes, nunca olvidaré
El lapislázuli de mi collar.
Tampoco olvidaré estos días funestos
¡Siempre los recordaré!»⁹⁵.

No todos los autores coinciden con Helck. Pehal problematiza sobre la posible similitud del papiro egipcio en general con los mitos hurrita-hititas o mesopotámicos. Esto se debe a que Helck apoya parte de su teoría en el supuesto inicio del cuento donde se citan dos toros que corresponderían con los dos toros del dios hitita de la tormenta (y por tanto sería una alusión a Seth). Pehal no expresa su duda abiertamente, pero sí puntualiza que, aunque hubiera podido haber una *interpretatio aegyptiaca*, los toros no eran animales emblemáticos de Seth⁹⁶.

Visto que gran parte del análisis académico ha sido centrífugo, quizás resultaría conveniente examinar el collar de perlas y a su dueña en términos egipcios. La perla no parece haberse utilizado con frecuencia en los ajuares egipcios. Se han encontrado piezas de joyería (collares y pendientes) con perlas en algunas tumbas, pero estos parecen ser haber sido casos excepcionales. La perla no comenzó a utilizarse de manera más usual hasta la dominación persa y su uso no se extendió hasta la Época ptolemaica⁹⁷. El nácar pareció utilizarse más en comparación, aunque tampoco en demasía: su uso data desde la dinastía VI sobre todo al norte de Asuán y su origen se puede rastrear en el Mar Rojo⁹⁸. No obstante, el nácar pareció cobrar una importancia considerable durante la dinastía XII, pues se han encontrado este tipo de conchas con el cartucho de Sesostri I. En ocasiones no solo aparece entero, sino recortado en forma circular o en bloques e insertado en cadenas de abalorios con cerámica o cornalina. Además de estos objetos, también se ha encontrado varias piezas sueltas de diversas épocas⁹⁹. El hecho de que la perla no sea un objeto utilizado profusamente en Egipto podría indicar que el mitema del collar se tratase de un préstamo.

Repasemos a su dueña. Como bien es conocido, Nut es la diosa del cielo. En ella caben numerosas estrellas (representación de sus hijos) que son engullidas por la diosa y posteriormente expulsadas, lo que en algunas versiones generó una disputa con su marido y la posterior separación de ambos a través de Shu. Nut al principio poseía una posición de privilegio en tanto que «madre de los dioses», aunque esta postura fue reducida a la tercera generación cuando la Enéada incorporó a Atum como dios supremo y relegó a Geb (y por defecto a Nut) a un tercer plano. Aún con ello, Nut no

⁹⁵ BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 587-588). Algunas traducciones consideran que la diosa no es Ishtar, sino Aruru, como MITCHELL (2014: 161). En la versión acadia del *Poema de Atrahasis* o *Poema del Muy Sabio*, es Ninurta el que exclama un lamento semejante, como afirman BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 566). Para estos autores, la alusión al collar de lapislázuli explicaría el por qué la estatua de la diosa se solía adornar con este tipo de collar, pues se han registrado inventarios de Qatna con collares de oro en forma de mosca. BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 605); BOTTÉRO Y KRAMER (2004: 605, nota 324).

⁹⁶ PEHAL (2014: 54-55).

⁹⁷ KUNZ Y STEVENSON (1908: 4).

⁹⁸ LUCAS (1934: 48).

⁹⁹ LUCAS (1934: 48).

perdió su prerrogativa de madre de los dioses y en concreto de madre que daba luz al sol¹⁰⁰. Naturalmente, el paralelismo entre el difunto y la estrella otorga a Nut un carácter funerario especialmente poderoso en el Reino Nuevo, donde es representada en algunas cámaras funerarias sosteniendo el sarcófago del difunto a modo de protección. Se consideraba que Nut otorgaba agua y alimento al difunto en su viaje al Más Allá, lo que la convierte en «Señora del Oeste» y la vincula a su vez con Hathor, otra diosa con un componente eminentemente funerario. A pesar de su importancia en el ámbito funerario, Nut no gozó de un culto extendido, al igual que su compañero Geb¹⁰¹.

Teniendo en cuenta el componente funerario de Nut, quizás el collar de perlas no hace alusión solo a las estrellas en sí mismas (y por tanto al cielo), sino también al alma de los difuntos que son protegidos por la diosa. Siendo conscientes además de que Geb también contaba con una funcionalidad apotropaica en lo relativo a los difuntos¹⁰², resultaría tentador pensar que Yam no busca solo la dominación sobre el cielo y la tierra. Al otorgar ambos dioses tributos separadamente (esto es, el collar de perlas y el sello) que representan sus funciones individualizadas, se podría pensar que Yam ansía la dominación mundial sobre la vida, pero también sobre la muerte, como ya había aludido Helck¹⁰³. Esto sí podría ser factible con el collar de perlas de Nut, que representaría al cielo y a los difuntos, y que recuerda a la necesidad de Inanna de descender al Inframundo sin atributos para que esta no conquistase las prerrogativas de Ereshkigal sobre el reino de los muertos. No obstante, el paralelismo entre el sello y el mundo funerario no parece tan evidente. Quizás esto pueda deberse a que el sello de Geb no solo representa el poder sobre la tierra, sino sobre algo mucho más codiciado por Yam: la legitimación real.

El sello de Geb

Tras haber visto cómo su mujer depositaba su collar de perlas sobre la balanza, en la línea 31 de la página 5 del papiro, Geb es obligado a entregar su sello (*p3 htmw n Gb*). De nuevo, será conveniente examinar al dios y sus atributos para una mayor contextualización de su rol en el cuento. Aparte de su carácter eminentemente ctónico, Geb también encarna un fuerte componente real. De tal modo, Geb es un miembro indispensable de la Enéada de los dioses y el principal ancestro (*djn*), considerado a su vez padre de los dioses (*jt ntrw*) que participó en la creación del cosmos junto a su esposa Nut¹⁰⁴. Representante de la unión entre lo natural y lo humano, Geb también es llamado Iripat/Erpat (*jrj-pʿt*), «líder de los habitantes de la tierra» o «boca de los hombres», que acabó convirtiéndose en un título referente al heredero de los dioses o «príncipe heredero». Incluso cuando Geb pasó de ser el líder primordial a la tercera

¹⁰⁰ Bonnet (2000: 536-539). No todos los textos coinciden con la pérdida de su supuesta supremacía.

¹⁰¹ *LÁ*, IV: 535-538; BONNET (2000: 539), BILLING (2002: 254-260).

¹⁰² BONNET (2000: 202).

¹⁰³ HELCK (1983: 219).

¹⁰⁴ *LÁ*, II: 427-429; TRAUNECKER (1992: 348); BONNET (2000: 201-203). En algunos textos sobre la creación hielopolitana del cosmos, Atum es asociado a Geb y se describe que creó la vida a través de la autofecundación. Bonnet (2000: 203).

generación de dioses tras la supremacía heliopolitana del dios solar, siguió siendo denominado príncipe heredero de los dioses y portavoz y dirigente principal de la Enéada, recibiendo este privilegio de Atum por su atributo terrestre¹⁰⁵.

Así, Geb no solo es considerado padre de los dioses y en muchas ocasiones líder de la propia Enéada, sino que el hecho de que fuera el primer dios en gobernar sobre la tierra lo convierte también en el instaurador de la realeza y el punto de unión entre la monarquía histórica y el plano mitológico. De tal modo, durante la época primordial, cuando gobernaban los dioses en una especie de Edad de Oro, la monarquía fue pasando de un dios a otro a través de un principio hereditario de padre a hijo. Por ello, numerosas inscripciones faraónicas suelen hacer referencia al «trono de Geb» o a su legado como forma de legitimación real. Los *Textos de las Pirámides* confirman que es Geb quien transmite su gobierno a los faraones a través de Osiris y posteriormente de Horus y, por ello, algunos faraones se aseguran de representar en sus inscripciones que son sus herederos. Tal es así que incluso Horus y Osiris debían justificarse (semejante al Juicio de Osiris) ante Geb o ante su salón (*wshyt*), y en épocas más antiguas incluso Geb repartía la herencia entre Horus y Seth¹⁰⁶. Es más, en el *Papiro real de Turín*, que divide los gobiernos faraónicos en dinastías, también se incorporan las dinastías divinas con sus respectivos años, enumerando un total de 10: Ptah, Re, Shu, Geb, Osiris, Seth, Horus, Thot, Ma'at y por último se vuelve a enfatizar a Horus como elemento diferenciador. La primacía de Ptah, Amón o Re suele oscilar en función del componente menfita, hermopolitano o heliopolitano del documento o, incluso, en dioses como Min o Seth, varía según las variantes locales. En cualquier caso, todas las listas dinásticas divinas coinciden en que Horus es el último monarca divino que entrega su mandato o bien a sus seguidores (un grupo anterior a la unificación faraónica) o a los propios monarcas egipcios¹⁰⁷. Aún con ello, Horus no suele adoptar los títulos de «boca de los hombres» o «rey de los dioses», que siguen en todo caso correspondiendo a Geb¹⁰⁸. Además, el hecho de que la tierra tiemble se suele considerar como un sinónimo del poder real del que se imbuye el soberano difunto gracias a Geb, como se ve en los *Textos de las Pirámides*¹⁰⁹.

Geb también posee, en calidad de portavoz de los dioses y padre primigenio, la función de juez, sobre todo cuando figura con epítetos como «el heredero excelente del país», como se aprecia en el santuario de Netjery Chemâ en Coptos, donde es representado como organizador temporal del cosmos y «señor feudal de los señores de las villas y los nomos». Su atributo real le otorga necesariamente a su vez una función jurídica y legislativa, lo que de nuevo se plasma en el hecho de que es él quien separa

¹⁰⁵ *LÄ*, II: 427-429; TRAUNECKER (1992: 348); BONNET (2000: 201-203, 249).

¹⁰⁶ *Pyr*: 576; BONNET (2000: 201-203, 249). Con todo, en ocasiones los tiempos de los gobernantes divinos no estaban bien definidos, pues los tiempos de Re y de Osiris se confundían, mientras que el trono de Geb se confundía con el de Atum, Amón o Shu. BONNET (2000: 228).

¹⁰⁷ BONNET (2000: 229-230, 251).

¹⁰⁸ BONNET (2000: 247). No obstante, Osiris sigue poseyendo la prerrogativa del modelo de gobernante ideal. BONNET (2000: 250).

¹⁰⁹ TRAUNECKER (1992: 344); *Pyr*, 2109. El movimiento sísmico en Egipto no se percibía como una calamidad, salvo algunas excepciones, sobre todo aquellas vinculadas con Seth. TRAUNECKER (1992: 345-346).

a Horus y Seth en su lucha y reparte el territorio de Egipto entre ellos, aunque en algunas ocasiones sea Thoth o Khonsu el que desempeña este rol¹¹⁰. En lo que concierne el anillo-sello (*htm*), estos eran frecuentes tanto en el Reino Medio como en el Reino Nuevo y eran símbolos de autoridad real u oficial. Tanto es así que solían entregarse a los funcionarios cuando comenzaban a ejercer un determinado cargo y también se utilizaban como donaciones en templos¹¹¹.

En lo relativo a nuestro cuento, Geb encarna la autoridad en dos planos: en el plano mitológico, siendo el portavoz y líder principal de la Enéada, y en el plano humano, donde representa la legitimidad faraónica. El sello que ha de depositar sobre la balanza es el máximo exponente de estas dos funciones, especialmente de la última, pues se trata del sello real o de un sello que simboliza la autoridad. Por ello, la idea de Burkard y Thissen de que la pretensión de Yam al exigir el tributo es la *Weltherrschaft*¹¹² cobra sentido, sobre todo teniendo en cuenta que los anillos en el mundo egipcio podían ser entregados a los templos como tributos o donaciones. Al renunciar a su atributo, Geb perdería las prerrogativas sobre los demás dioses, sobre la tierra y sobre el destino de los hombres para entregárselo a un enemigo extranjero, algo que sin duda causaría una aprehensión en el lector de mediados del Reino Nuevo, que aún observaba con suspicacia en la lejanía el demonizado recuerdo *hykso*¹¹³.

Tanto el collar de perlas como el sello son metonimias para indicar el poder divino y humano que albergaban ambos dioses y que son arrebatados por Yam. La tradición semítica en el ajuar de Nut es más que notable, mientras que para Geb las alusiones a los modos de legitimación faraónica resonarían en la consciencia colectiva de la elite egipcia.

La balanza

Tan importantes son los dioses y sus enseres como el lugar sobre el que debe depositarse el tributo. Así, la balanza (*p3 jwsu*) es un tópico muy frecuente dentro de la cultura egipcia. Resulta conveniente citar que el encargado de la balanza dentro de la corte faraónica, el maestro del pesaje (*jrj-mh3t*), era un miembro importante de la tesorería real que se encargaba de la distribución de los metales preciosos, y esta función acabó también extendiéndose a los tesoros de los templos¹¹⁴. A su vez, la balanza goza de una primacía fundamental en el ámbito funerario. A partir del III milenio a.C. en adelante comienzan a verse los primeros testimonios de la balanza como símbolo de la ley y la palabra como justificación en el juicio tras la muerte. Durante el Reino Nuevo sobre todo y con la proliferación del *Libro de la salida al día* se comienza a ilustrar en ataúdes, sudarios y vendas el célebre juicio en el que el corazón del difunto y la *ma'at* se miden en una balanza, normalmente supervisada por Thot,

¹¹⁰ TRAUNECKER (1992: 348-351).

¹¹¹ *LÁ*, V: 263-264.

¹¹² BURKARD Y THISSEN (2010: 60).

¹¹³ *LÁ*, V: 263-264; TE VELDE (1967: 120-121, 126); GALÁN (2011: 302, 306).

¹¹⁴ *LÁ*, VI: 1083.

Anubis u Horus¹¹⁵. Thot suele ser quien toma nota del veredicto, mientras Anubis y a veces Horus vigilan la balanza. No obstante, en ocasiones Thot aparece en forma de babuino vigilando la balanza o incluso dos pequeñas balanzas en el Salón de las Dos Verdades, tal y como figura en el *Papiro Ryerson*¹¹⁶. Este acto remontaría a los episodios míticos de la justificación de Osiris y también a la pugna entre tío y sobrino en *Las Aventuras de Horus y Seth*¹¹⁷. Incluso en el *Libro de las Puertas* se puede observar una representación antropomórfica de la propia balanza. Según las anotaciones del *LÁ*, la primacía que cobra la balanza parece deberse a que dentro de la visión egipcia se contempla como un modo de medida extremadamente preciso¹¹⁸.

Entrando en el campo de la mera especulación, pudiera ser que la balanza que figura en el cuento haga referencia tanto al ámbito funerario como a la tesorería real que hemos mencionado previamente. De tal modo, la balanza utilizada como justificación para entrar en el Más Allá pudiera entenderse como una especie de prueba o reto para el difunto, del mismo modo que la balanza representa en el cuento un reto por parte de Yam hacia la Enéada en el que deben someter a peso los propios atributos que los definen, sea el cuerpo celeste para Nut como el gobierno terrenal para Geb, como hicieran los difuntos con su corazón ante el Juicio de Osiris. La idea de que esté relacionado con la figura del maestro del pesaje es también sugerente. Así, el collar de perlas y el sello de Geb se convierten en objetos de un valor incalculable, semejante al valor que poseían los metales preciosos que se pesaban para la tesorería real, pero con un cariz más. A fin de cuentas, lo que se está midiendo no es meramente un objeto, sino lo que encarna simbólicamente dicho ajuar, la *Weltherrschaft*¹¹⁹ ya comentada. Sin duda la elite egipcia entendía cómo funcionaba la distribución del tesoro en la tesorería real y en los templos, y la metáfora les resultaría más que acertada. En épocas posteriores, la balanza también haría referencia al acto de creación del cosmos por parte de Atum a través del juego de palabras *jwsw/jwsʒw*, por lo que, aunque sabemos que el escenario es meramente hipotético, quizás se pudiera rastrear un antecedente¹²⁰.

El uso de la balanza es un recurso literario empleado en el cuento del mismo modo que el collar de perlas y el sello de Geb: no es un concepto meramente descriptivo, sino una alusión a una particularidad de la realidad egipcia que buscaba suscitar una reacción concreta en el lector. En el caso de los enseres de Geb y Nut, el temor a la pérdida de sus prerrogativas reales y divinas, y en el caso de la balanza, a la puesta en valor de un objeto incalculable o a un desafío.

El mensajero

En varias ocasiones del papiro se hace referencia al papel que desempeñan los mensajeros. En primer lugar, se cita a un emisario de Ptah (línea 4, y) que es el que

¹¹⁵ *LÁ*, VI: 1084; LUCARELLI (2017: 132).

¹¹⁶ Lucarelli (2017: 132).

¹¹⁷ LUCARELLI (2017: 132).

¹¹⁸ *LÁ*, VI: 1084.

¹¹⁹ BURKARD Y THISSEN (2010: 60).

¹²⁰ *LÁ*, VI: 1084. El mitema en general recuerda inexorablemente al episodio romano de Breno.

avisa a Ptah y a Nut sobre el interés de Yam por el collar de perlas («Y las perlas [- -] el mensajero de Ptah fue para decir estas palabras a Ptah y a Nut»). Pero también se menciona implícitamente a un mensajero de Yam, pues este «enviará y pedirá [...] el anillo de Geb [en el cual está la balanza]» (línea 5, y)¹²¹. La figura del mensajero no ha sido muy tenida en cuenta previamente, por lo que conviene examinar su posición en el cuento. De carácter anónimo, tan solo se le menciona de pasadas como aquel que transmite los mensajes de la Enéada a Yam y viceversa. Dos ideas se pueden extraer de esta figura: su vinculación con el intercambio en *La querrela de Sekenenre y Apopi* y la relación con los emisarios de Yam y el resto de dioses en el ciclo baálico de Ugarit.

La querrela de Sekenenre y Apopi

En el *Papiro Sallier I* se narran las desavenencias entre el rey tebano Sekenenre y el rey hykso Apopi. El texto relata la riña por parte de Apopi quien, tras reunir a su corte para ver cómo puede hacer enfurecer a Sekenenre, envía desde Avaris un emisario para que recorra todo Egipto y llegue hasta Tebas con el fin de exigirle a Sekenenre que abandone el estanque que posee lleno de hipopótamos, ya que estos no le permiten dormir. Sekenenre se halla bien sorprendido ante semejante misiva y, aunque en un principio responde que acatará las órdenes de Apopi, posteriormente reúne a su corte para debatir sobre el tema. Lo que sucede justo después no se conserva¹²².

A pesar del tono aparentemente burlesco del cuento ante lo ilógicas que resultan las exigencias de Apopi, numerosos autores consideran que el texto encierra un trasfondo político, ideológico y cultural más que notable en el que se exalta el nacionalismo egipcio autóctono, el desdén al extranjero y a lo herético (hay comparaciones del período hykso con el episodio amárnico), la diplomacia en las relaciones internacionales y la humanización literaria del propio monarca¹²³. Hay autores que desmenuzan una lectura político-religiosa del libro, asociando el hipopótamo a la caza ritual del paquidermo en Tebas, que estaba asociado a Seth y que debía de resultar un sacrilegio para los hyksos¹²⁴. Otros autores, por otro lado, como Maspero (quien no desdeña el aspecto religioso), ven en el cuento una «prueba de astucia» prototípica del mitema oriental en el que diversos reyes se retan mediante pruebas a cambio de tributos como forma de pasar el rato. Cita varios ejemplos, dos de ellos egipcios, el de Hisam de Tiro y Solomón, el faraón Nectanebo y Licerus de Babilonia en *Vida de Esopo el Frigio* o entre el rey de Nubia y el faraón en el posterior *Romance de Setne Khamwas*¹²⁵.

En cuanto al papel que desempeña el mensajero en esta historia, supone un mayor protagonismo del que se ve en *La leyenda del Dios del Mar*. De lo que ha sobrevivido,

¹²¹ LEFEBVRE (2003: 126).

¹²² LEFEBVRE (2003: 143-147).

¹²³ Para una profundización del tema, ver LOPRIENO (1996: 277-281); SPALINGER (2010: 115-128), BURKARD Y THISEN (2012: 66-72). Para una novedosa caracterización de los personajes, DI BIASE-DYSON (2015: 1323-1332).

¹²⁴ El primero en plantearlo fue GRIFFITHS (1967: 96).

¹²⁵ MASPERO (1911: XXV-XXVII); BURKARD Y THISEN (2010: 70-72).

la narración se puede dividir en tres partes, siguiendo a Lefebvre¹²⁶: la descripción del contexto hykso y la veneración de Apopi a Seth/Sutekth, la idea de Apopi de enviar mensajeros a Sekenenre, el encuentro de uno de ellos con Sekenenre (quien acepta la orden) y finalmente la conversación de Sekenenre con su corte. Esta estructura parece dar a cada fragmento un protagonista: primero Egipto y el contexto hykso, después Apopi y finalmente Sekenenre. A su vez, consideramos que la segunda parte del cuento que concierne el envío del mensajero por parte de Apopi se puede dividir en otras tres partes:

1. La consulta de Apopi a su corte sobre qué tipo de mensaje debe enviar a Sekenenre.
2. La llegada del mensajero a Tebas y su conversación con Sekenenre.
3. La aceptación de Sekenenre y la marcha del mensajero.

En la parte 2 y en la parte 3, el mensajero cobra voz propia y se convierte en el conductor principal del cuento, pues es él el que explica al rey tebano que en Avaris no se puede dormir por culpa de los hipopótamos¹²⁷. Tras la sorpresa inicial de Sekenenre, es el propio mensajero anónimo el que lo insta a que reflexione sobre lo que va a hacer. Acto seguido, el texto afirma que al mensajero le fue concedido un suntuoso banquete y tras aceptar Sekenenre la orden de Apopi, el mensajero se marcha de vuelta a Avaris. El final del texto es la reunión de Sekenenre con su corte y la última frase conservada es la mención de que Apopi manda a un nuevo mensajero¹²⁸. Tres aspectos son aquí dignos de mención. En primer lugar, se da una cierta individualización del mensajero, quien comunica el mensaje de su señor en tercera persona («El ruido que ellos hacen repletos (efectivamente) los oídos de las gentes de *su* ciudad» —refiriéndose a Apopi—¹²⁹). Así, no repite las palabras exactas del rey en primera persona (Apopi había mencionado antes: «[...] [llenando el ruido que hacen los oídos de las gentes de *nuestra* ciudad»¹³⁰]). En segundo lugar, la hospitalidad propia del Mundo Antiguo con la que el mensajero es tratado, pues es recibido con un banquete de comida y obsequios. En tercer y último lugar, el hecho de que Apopi utilice a los mensajeros como medio de presión para obligar a Sekenenre a actuar.

Como veremos más adelante en el ciclo baálico, hay una serie de diferencias notorias: los mensajeros semíticos son anónimos (o no) que hablan normalmente en primera persona emitiendo la misma exacta fórmula que les fue dictada por su señor; los mensajeros no siempre son tratados de manera cordial, ya que pueden ser injuriados o hasta asesinados. Finalmente, el uso de un emisario sí se puede utilizar como forma de amenazar y presionar tanto en la literatura ugarítica (entre dioses rivales) como en la egipcia (entre monarcas enemigos).

¹²⁶ LEFEBVRE (2003: 146-147).

¹²⁷ LEFEBVRE (2003: 146, nota 20).

¹²⁸ LEFEBVRE (2003: 146-147).

¹²⁹ LEFEBVRE (2003: 146).

¹³⁰ LEFEBVRE (2003: 146).

El ciclo ugarítico

En el ciclo ugarítico hay varias menciones implícitas y explícitas a los mensajeros, y no todas están relacionadas con Yam. Al comienzo de la tablilla *KTU* 1.1. III, El, dios supremo, hace llamar al dios artesano Kothar para que lo ayude con la proclamación real de Yam, y utiliza el imperativo para dirigirse a un grupo invisible, que se trata sin duda de los heraldos. Esto lo confirma el propio Kothar, que pide a los heraldos explícitamente que lleven su mensaje de vuelta a El. Posteriormente, El hace exactamente lo mismo con Anat, aunque no sabemos su respuesta (*KTU* 1.1. II). Más adelante en el texto, Kothar vuelve a ser llamado por los mensajeros de El para que construya un palacio para Yam (*KTU* 1.2. III)¹³¹. Los mensajeros de El y Kothar carecen de forma propia y no hacen más que repetir la misma estructura citada por su señor, cosa que no sucede exactamente igual con los mensajeros de Yam, quienes sufren una diminuta caracterización sin dejar de estar sometidos a las mismas fórmulas dialogales repetitivas (*KTU* 1.2. I, 11-15):

Mensajeros envió Yam,
[una embajada el Juez Nahar];
que con gran regocijo partieron,
[con alegría en el rostro],
respirando satisfacción (?)¹³².

En efecto, los heraldos de Yam son tan arrogantes como su señor, y dicha soberbia es alentada por el propio Yam, quien les recuerda que no deben arrodillarse ni ante El ni ante el resto de la asamblea de dioses¹³³. Cuando los emisarios aparecen ante los demás dioses, son estos últimos los que se arrodillan ante ellos, acción que es reprimada por Ba'al. Posteriormente, los mensajeros comunican el deseo en primera persona de Yam de que Ba'al le sea entregado. Es el propio El quien responde y recibe a los mensajeros con deferencia, aceptando su orden de que Ba'al le otorgará tributo a Yam (*KTU* 1.2. I, 30-35). Ante esta situación de deshonra, Ba'al reacciona de manera violenta y ataca a los mensajeros de Yam, hiriendo a uno en la cabeza y a otro en la espalda. A pesar de que Anat y Astarté intentan detenerle, Ba'al los acaba asesinando como respuesta a su némesis¹³⁴. Es precisamente esta masacre lo que provoca que el intercambio diplomático entre ambos rivales finalice y tenga lugar el enfrentamiento directo que supondrá la victoria final de Ba'al.

El diálogo entremezclado con la descripción es una característica notoria de la literatura ugarítica. En ocasiones también se utilizan estructuras mixtas, como es el propio mensaje, ya que intercala una conversación con órdenes descriptivas y repetitivas¹³⁵. Del Olmo distingue que el mensaje tiende a estar compuesto por tres partes: el encargo del mensaje de una autoridad divina al heraldo, la llegada de dicha informa-

¹³¹ DEL OLMO (1998: 46-50).

¹³² DEL OLMO (1998: 52).

¹³³ DEL OLMO (1998: 53, *KTU* 1.2. I, 14-15).

¹³⁴ DEL OLMO (1998: 55, *KTU* 1.2. I, 39-45).

¹³⁵ DEL OLMO (1981: 46, 52).

ción al receptor y la respuesta de este último de vuelta al emisor inicial, que del Olmo denomina como «ejecución», pues siempre se espera que el destinatario actúe en base a lo que le ha sido ordenado. A continuación, se suele repetir el mismo proceso, pero al revés: el antiguo receptor hace llamar a sus emisarios y envía una «contrarréplica», como sucede por ejemplo al inicio en el diálogo entre El y Kothar¹³⁶. En otras ocasiones, la respuesta ante el mensaje suele ser una reacción emotiva como el miedo o la alegría, y quizás el ejemplo más significativo de ello es la rabia y consecuente muerte de los mensajeros por parte de Ba'al¹³⁷.

Aunque suelen ser tratados como un cuerpo abstracto, no todos los mensajeros son anónimos en el ciclo ugarítico. En la segunda parte del ciclo y tras la victoria de Ba'al sobre Yam, el primero decide erigir un palacio como justificación de su supremacía (*KTU* 1.3.-1.4.). En el proceso de construcción de su morada, Ba'al hace llamar a diversos dioses para que acepten su mandato, entre ellos a Anat. Cuando Anat ve llegar a los heraldos de Ba'al, los llama por su nombre: Gapán y Ugar («Viña» y «Campo» respectivamente, según la traducción de del Olmo). Anat se sorprende ante su llegada y les pregunta temerosa si hay alguien que está intentando atentar de nuevo contra Ba'al, a lo que estos le responden que no hay enemigo alguno, pero que Ba'al solicita su presencia, por lo que ella acude a apoyarle (*KTU* 1.3. II). Posteriormente, también Gapán y Ugar son enviados por Ba'al a ver qué está sucediendo cuando el dios Mot intenta usurpar la soberanía (*KTU* 1.4 VII, 55)¹³⁸. No debe resultar llamativo que la onomástica de los heraldos de Ba'al guarden relación con el mundo agrario, pues varios autores definen a Ba'al como el dios de las lluvias que portan la vida y la fertilidad, y este atributo se ve reforzado sin duda por el nombre de sus dos mensajeros¹³⁹. A pesar de que realmente la anotación no guarda especial interés para nuestro papiro egipcio, sí que resulta llamativo no solo que estas figuras en principio secundarias y anónimas posean un nombre, sino que dicho nombre sirva para reforzar la función y los atributos de su señor.

Como podemos ver, los mensajeros desempeñan un papel muy preciso en el ciclo ugarítico: aunque en un principio funcionan como transmisores secundarios de órdenes o de amenazas, su ofensa supone el fin de posibles relaciones diplomáticas. Esta deshonra hacia el mensajero también aparece en los relatos acadios sobre Nergal y Ereshkigal, pues el primero se niega a ponerse en pie ante el emisario de la segunda, lo que provoca el enfurecimiento de la diosa. Ereshkigal le exige a Nergal que descienda al Inframundo a verla por dicha ofensa, y aunque Nergal lo hace atemorizado, termina por imponerse a la diosa, quien le sugiere que se convierta en su esposo. En otra versión más extensa, Nergal yace con Ereshkigal pero luego decide huir al Cielo, y el emisario de Ereshkigal vuelve a buscarlo para llevárselo de vuelta al Inframundo. A diferencia de la versión ugarítica, el mensajero de Ereshkigal sí posee nombre y una caracterización muy precisa, Namtar¹⁴⁰. Este último episodio evidencia de nuevo que

¹³⁶ DEL OLMO (1981: 52-53).

¹³⁷ DEL OLMO (1981: 55-56).

¹³⁸ DEL OLMO (1998: 71, 90, 93).

¹³⁹ TE VELDE (1967: 128-129); SZNYCER (1996: 260-261).

¹⁴⁰ BOTTERÓ Y KRAMER (2004: 450-465).

los nombres de los mensajeros sirven para complementar y reafirmar la función que posee el dios al que sirven.

En el papiro egipcio, el mensajero de Ptah es semejante al de El, pues es un heraldo invisible que lleva las misivas del dios supremo a otros dioses. En cambio, Yam (y por defecto, su mensajero) exigirá el tributo de Geb. No obstante, hay varias particularidades dentro del papiro egipcio que difieren del ciclo ugarítico. En primer lugar y quizás lo más importante, es que en el cuento egipcio sí que hay una emisaria que posee onomástica y una individualización evidente, Astarté¹⁴¹, quien es enviada por parte de la Enéada para que interceda por ellos ante Yam. La utilización de la diosa como intermediaria resulta muy significativa, sobre todo porque en el cuento Astarté está aislada, igual que Yam, en su casa, sin interesarse por la opresión que están sufriendo los demás dioses egipcios. ¿Puede esto deberse a que Astarté está siendo tratada como una extranjera, al igual que Yam, y su colaboración con la Enéada para lidiar con el dios marino es lo que le permite ser integrada con los demás dioses egipcios?¹⁴² Esto parece darse a entender en las próximas líneas cuando se afirma que «[...] los [dioses] grandes la vieron, y se levantaron ante ella. Y los pequeños la vieron, y se tendieron sobre su vientre. Y se le ofreció su trono» (línea 3, y-2)¹⁴³. Que cumpla con la voluntad de la Enéada pese a su negativa inicial (pues se queja y llora ante Ptah) parece aludir a que para ella es importante seguir las órdenes de los dioses egipcios y, sobre todo, poseer un trono en el que sentarse con ellos. Esto podría responder a la idea que sostenían algunos autores sobre que la presencia de Astarté en el cuento es una justificación de la aparición de su culto en Egipto, aunque hay que extremar cautela a la hora de realizar conclusiones históricas basadas en documentos religiosos parciales¹⁴⁴.

En la lucha ugarítica contra Yam, lo más parecido a un dios emisario es Shapash, la lámpara de los dioses y, en concreto, la conversación que mantiene con Athar, otro dios rival, ante la tentativa de este último de usurpar el trono. Shapash convence a Athar de que no lo haga y después explica que El la ha enviado para informar al resto de dioses sobre la nueva morada de Yam. No obstante, en otro texto posterior denominado *La lucha entre Ba'al y Mot* (KTU 1.5-1.6), Shapash no actúa como intermediaria, sino que interviene de una manera más directa, pues apoya a Ba'al en su lucha contra Mot, aunque es sugerente que su único rol en la lucha contra Yam esté centrado únicamente en llevar las nuevas de El a los demás dioses¹⁴⁵.

En segundo lugar, no es el mensajero de Yam el que fuerza a Nut a depositar su collar de perlas sobre la balanza, sino el propio mensajero de Ptah. ¿Significa esto que Ptah fue el primero en comunicarse con Yam y la respuesta o «ejecución/contrarréplica» de este último fue devuelta a Ptah en forma de amenaza? La diferencia

¹⁴¹ Antes de ella, otra mensajera sería Renenutet.

¹⁴² Esto podría recordar a lo que PEHAL (2014: 244-245) sugería sobre que la naturaleza agresiva de Astarté es lo que permite que pueda interceder entre dos dioses caóticos.

¹⁴³ LEFEBVRE (2003: 126).

¹⁴⁴ TE VELDE (1967: 74); HELCK (1971: 457); REDFORD (1993: 234-235); COLLOMBERT Y COULON (2000: 219-220); RÓDENAS (2021: 91).

¹⁴⁵ DEL OLMO (1998: 25-26, 51, 105-107, 114, 119).

resulta significativa con respecto a las exigencias del tributo de Geb, donde se habla de que Yam «enviará y pedirá [- - -] el anillo de Geb [en el cual está la balanza] (línea 5-y)¹⁴⁶». Existe a su vez una divergencia temporal entre el tributo de Nut y el de Geb: mientras que Nut coloca las perlas sobre la balanza solo cuando el mensajero de Ptah le comunica que lo haga, Geb ya tiene preparado su sello para cuando llegue el reclamo del tributo. ¿Quiere decir esto que tras el tributo de Nut, la Enéada ya conoce cuáles son las intenciones de Yam y sabe que lo próximo será exigir las prerrogativas de Geb, lo que provoca que se adelanten a los acontecimientos y coloquen el sello sobre la balanza antes de que este le sea reclamado? ¿O hay un fragmento que se ha perdido en el que el emisario de Ptah (o Yam) vuelve a comunicarle a Geb lo mismo que a Nut?

Otro elemento singular del cuento egipcio que no se ha mencionado al principio es que no todos los mensajeros son personas. Efectivamente, Renenutet manda llamar a Astarté y para ello requiere la ayuda de los pájaros, a los que transmite el mensaje de forma directa, por lo que se sobreentiende que estas aves tienen capacidad de habla (línea 2, x + 14). Desgraciadamente, los pasajes entre el mensaje transmitido a Astarté y el encuentro entre esta y Yam son muy difusos y resultan difíciles de descifrar, pero probablemente aquí el mensajero de Renenutet asuma un rol similar a los mensajeros de Ba'al: mientras que la onomástica baálica confirma su atributo como dios de la fertilidad, que los pájaros desempeñen el rol de emisarios reafirma de nuevo la función de Renenutet como diosa de la cosecha¹⁴⁷. Es más, según Gaster y Kaiser, aquí se podría rastrear también una influencia semítica en tanto en cuanto que Astarté estaba asociada a ciertos pájaros, concretamente a las palomas¹⁴⁸.

Por último, cabe preguntarse cuál sería la posible reacción de Seth a la llegada de los mensajeros. Parece probable que Seth reprochara a la Enéada como hizo Ba'al con la asamblea de dioses acerca de su sometimiento tan voluntario a Yam, pero lo que no es tan evidente es si su respuesta para con los emisarios llegó a ser la misma que la de su contraparte ugarítico. Frente a Ba'al, que una vez contrariado no tarda en arremeter contra los heraldos, el estado fragmentario del papiro egipcio solo establece que «Seth se sentó» (línea 15, y) tras haberse calmado (aunque no se sabe a ciencia cierta quién es el sujeto de esta última frase), por lo que parece que su estado de ánimo es distinto¹⁴⁹. Partiendo de la base de que haya un encuentro entre el mensajero de Yam y Seth (que no tendría por qué haberlo), cinco posibilidades se podrían presentar aquí: la primera, que el comportamiento de Seth y el comportamiento de Ba'al no guarden parecido alguno y que Seth no responda de una forma tan agresiva como Ba'al, y por tanto el mensajero no sufra daño alguno; la segunda, que Seth reaccione de manera agresiva (de ahí la mención de que se haya calmado y se siente, si tomamos que el sujeto es el mismo) pero no atente contra la vida del emisario; la tercera,

¹⁴⁶ LEFEBVRE (2003: 126).

¹⁴⁷ LEFEBVRE (2003: 125). No olvidemos la capacidad de habla que poseen los animales en los cuentos egipcios que se inscriben dentro de «lo maravilloso», como es el caso del cocodrilo y el perro en *El príncipe predestinado* o la transformación de Bata en toro en *El cuento de los dos hermanos*. LEFEBVRE (2003: 17-18, 135-136, 162-163).

¹⁴⁸ GASTER (1952: 83); KAISER (1959: 85).

¹⁴⁹ COLLOMBERT Y COULON (2000: 223); LEFEBVRE (2003: 127).

que Seth reaccione igual que Ba'al y ataque al heraldo; la cuarta, que el momento cronológico no sea el mismo, ya que el reproche de Ba'al y el posterior asesinato de los mensajeros ocurren en momentos distintos (*KTU* 1.2 I, 20-25 y *KTU* 1.2, 38-45)¹⁵⁰ y la quinta, siguiendo el modelo de *La querrela de Sekenenre y Apopi* y de la cultura del Mundo Antiguo, que el mensajero fuera tratado con hospitalidad a pesar del enfado de Seth.

CONCLUSIONES

Tras lo expuesto, no cabe duda alguna de que el papiro ha sido objeto de un análisis detallado por parte de aclamados egiptólogos a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI, cuyas particularidades únicas llamaron poderosamente la atención, pese a sus numerosas carencias. *La leyenda del Dios del Mar* es un ejemplo notable de la transmisión de ideas entre Egipto y el Levante durante el Reino Nuevo donde se conjugan tanto las realidades egipcias tradicionales como los aspectos propios de las culturas semítico-occidentales. Por un lado, tenemos la dicotomía dentro del propio lenguaje, como refleja la metáfora del «junco pisoteado» (*dg3dg3 g3š*) en el *pBN 202* como metáfora de la destrucción del enemigo. Esta alegoría no es propia de los textos egipcios, que ya contaban con su propia construcción alegórica sobre la destrucción del enemigo, la metáfora del «heno picado» (*dh3*). Sin embargo, sí es frecuente que aparezca en epopeyas de carácter semítico, como *El cantar de Ullikummi* o *La epopeya de Zimli-Lim*, por lo que no deja de resultar interesante la utilización intencionada de este préstamo en lugar de la expresión autóctona. A su vez, textos faraónicos posteriores evidencian el uso de palabras de origen semítico (*dr'*) entremezcladas con palabras de origen egipcio para dar lugar a nuevas formas de describir la alegoría del «heno picado».

Ya dentro del propio cuento se asiste a una perfecta tensión entre mitemas semíticos y egipcios. Mientras que el contexto mitológico nos es conocido, pues quitando a Astarté y a Yam, todos los demás dioses son egipcios, el papel que desempeñan ambos dioses semíticos alude parcialmente a un origen levantino. La mención al collar de perlas de Nut, una vez vista la escasa popularidad de la que este ajuar gozaba antes de la dominación persa, lleva a los atributos propios de diosas semíticas como Inanna o Ishtar. No solo eso, sino que el propio despojo del collar de perlas es un mitema de origen semítico que simboliza que la diosa renuncie y pierda sus poderes ante un enemigo. Es más, la estrecha relación entre la renuncia expresa a su ajuar y a sus poderes y el descenso al Inframundo de las épicas semíticas encuentran su equivalente idóneo en Nut, diosa no solo del cielo, sino también de los difuntos. Más compleja resulta la asociación de Geb y su sello con el mundo semita. La vinculación de este dios a la tierra y, sobre todo, a la legitimación faraónica no parece encontrar un equivalente tan evidente como el de Nut, por lo que podría seguir correspondiendo a una realidad egipcia. A fin de cuentas, el epíteto de Geb como «padre de los dioses» y portador del sello real parece responder a la transformación jerárquica que sufrió el propio pan-

¹⁵⁰ DEL OLMO (1998: 53-55). Esto último supondría quizás que Seth se halle en el momento narrativo del reproche, pero no necesariamente del ataque.

teón egipcio con el devenir de los siglos. No obstante, quizás el aspecto puramente autóctono del sello de Geb buscaba suscitar una emoción muy concreta en el lector egipcio, quien conocía perfectamente la importancia del sello real, y quien debía de temer que la prerrogativa faraónica de Geb fuese arrebatada por una divinidad extranjera. En el caso del sello de Geb, lo extranjero no busca ser integrado, sino expuesto como un Otro evidente, como una amenaza para la mentalidad egipcia.

Algo semejante sucede con la balanza, que cuenta con una longeva tradición en Egipto en el ámbito administrativo y funerario. Resultaría conveniente examinar en un futuro su papel dentro de la cultura semítica, ya que este podría ser un mitema bien arraigado en el Mundo Antiguo: episodios tan posteriores como el *Vae Victis* de Breno dan buena muestra de ello. Finalmente, los mensajeros desempeñan una función esencial en ambas culturas, si bien presentan notables diferencias, como la individualización o no de algunos mensajeros, quienes hablan por sí mismos, o en nombre de sus señores, el formato del propio mensaje y la réplica, más propio del mundo semita, o el trato que se les da, más violento en el ciclo ugarítico y más hospitalario en *La querrela de Sekenenre y Apopi*. Aunque las líneas que sobreviven del cuento no nos permiten establecer con claridad si los mensajeros cobraron o no mayor protagonismo, o si fueron tratados con mayor o menor cordialidad por Seth, el intercambio de mensajes entre enemigos se percibe tanto en la diplomacia egipcia como en la semita.

Todos estos aspectos son tan solo algunos de los ejemplos que revelan un lenguaje entrelazado, indisoluble y dinámico que se aleja de categorías fijas y estáticas y que además evidencia que el proceso no se lleva a cabo de manera invisible, sino que está promovido por los intereses reales. Son cuentos como *El Papiro de Astarté* los que colocan al Egipto de Amenhotep II en un escenario de profunda interrelación y de constante renovación y diálogo con sus vecinos semitas¹⁵¹ y que muestran una civilización que busca activamente el contacto con el exterior.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBRIGHT, W. F., 1936. «Zabûl Yam and Thâpit Nahar in the combat between Baal and the Sea». *The Journal of the Palestine Oriental Society*, 16 (1), 17-20.
- AYALI-DARSHAN, N. 2015. «The Other Version of the Story of the Storm-god's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 15 (1), 20-51.
- _____, 2020. *The storm-god and the sea: the origin, versions, and diffusion of a myth throughout the ancient Near East*. Mohr Siebeck, Tubingia.
- BARDINET, T., 1988. «Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre, et le châtement divin». *Revue d'Égyptologie*, 39, 1-36. Disponible en: https://www.academia.edu/43789388/Thierry_Bardinet_Remarques_sur_les_maladies_de_la_peau_la_l%C3%A8pre_et_le_ch%C3%A2timent_divin_dans_l%Egypte_ancienne. [Consultado el 10 de diciembre de 2021].
- BELLION, M., 1987. *Catalogue des manuscrits hiéroglyphiques et hiératiques et des dessins, sur papyrus, cuir ou tissu, publiés ou signalés*. Epsilon reproduction, París.

¹⁵¹ SCHNEIDER (2003b: 155-158).

- BILLING, N., 2002. *Nut, the Goddess of Life in Text and Iconography*. Uppsala Studies in Egyptology 5, Uppsala.
- BIRCH, S., 1871. «Varia». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 9, 118-120. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044098373459&view=1up&seq=128>. [Consultado el 13 de septiembre de 2022].
- BONNET, H., 2000. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. De Gruyter, Berlín y Nueva York.
- BOTTÉRO, J. y KRAMER N., 2004. *Cuando los dioses hacían de hombres*. Akal, Madrid. Traducción de Francisco Javier González García.
- BRESCIANI, E., 1969. *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*. Einaudi, Turín.
- BREYER, F., 2010. *Ägypten und Anatolien: Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Niltal und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena.
- BRUNNER-TRAUT, E., 2000. *Cuentos del Antiguo Egipto*. Arca de Sabiduría, Madrid. Traducción de Pablo Villadangos.
- BURKARD G. y THISSEN H. J., 2010. «Hauptteil II: Erzählungen». En *Einführung in die Altägyptische Literaturgeschichte II: Neues Reich*, eds. Günter Burkard y Heinz J. Thissen, 56-61, 66-72. LIT, Münster.
- COLLOMBERT P. y COULON L., 2000. «Les dieux contre la mer. Le début du 'papyrus d'Astarté' (pBN 202)». *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 100, 193-242. Disponible en: <https://www.ifao.egnet.net/bifao/100/09/> [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- DI BIASE-DYSON, C., 2015. «Two characters in search of an ending: the case of Apophis and Sekenenre». En *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists: University of the Aegean, Rhodes. 22-29 May 2008 2*, eds. Panagiotis Kousoulis y Nikolaos Lazaridis, 1323-1332. Peeters, Lovaina.
- DEL OLMO, G., 1981. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Ediciones Cristianidad, Madrid.
- _____, 1998. *Mitos y leyendas de los semitas occidentales*, Ediciones Trotta, Madrid.
- ERMAN, A., 1923. *Die Literatur der Aegypter*. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig. Disponible en: https://commons.m.wikimedia.org/wiki/Adolf_Erman_Die_Literatur_der_Aegypter. [Consultado el 15 de noviembre de 2021].
- ERMAN, A. y Grapow H., 1926. *Wörterbuch der ägyptische Sprache V*. Akademie-Verlag, Berlín.
- GALÁN, J. M., 2011. «El Reino Nuevo I: la construcción del imperio». En *El Antiguo Egipto*, coord. José Miguel Parra, 301-388. Marcial Pons, Madrid.
- GARDINER, A. H., 1932a. «The Legend of Astarte». *Bibliotheca Aegyptiaca I: Late-Egyptian Stories*. Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruselas, 76-81a.
- _____, 1932b. «The Astarte Papyrus». *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Oxford University Press, Londres, 74-85. Disponible en: <https://archive.org/details/studiespresented0000egypt/page/84/mode/2up>. [Consultado el 16 de febrero de 2022].
- _____, 1933. «Notes and News». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 19 (1-2), 98. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/3854863>. [Consultado el 16 de febrero de 2022].
- GASTER, T., 1952. «Hoofdartikelen: The Egyptian 'Story of Astarte' and the Ugaritic Poem of Baal». *Bibliotheca Orientalis*, (9), Nederlandsch Instituut Voor Het Nabije Osten Te Leiden, Leiden, 84-85.
- GRIFFITHS, J. G., 1967. «Allegory in Greece and Egypt II». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 53, 79-102. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/3855578> [Consultado el 18 de enero de 2023].

- GUICHARD, M., 2014. *L'Épopée de Zimri-Lim*. SEPOA, Mémoires de N.A.B.U. 16, Florilegium marianum XIV, París.
- GÜTERBOCK, H. G., 1951. «The Song of Ullikummi Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth». *Journal of Cuneiform Studies*, 5, (4), 135-161. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/pdf/1359008.pdf?refreqid=excelsior%3A1271f2737296ed373a02d28a7106d9d9&ab_segments=&origin=&acceptTC=1. [Consultado el 3 de octubre de 2022].
- HELCK, W., 1971. «Semitische Gottheiten in Ägypten». *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 446-473.
- _____, 1983. «Die Herkunft der Erzählung des sog. «Astartepapyrus». *Fontes atque pontes: Eine Festgabe für Hellmut Brunner (ÄAT)*, (5), 215-223.
- KAISER, O., 1959. *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*. Alfred Töpelmann, Berlín.
- KUNZ, G. F. y STEVENSON C. H., 1908. «Pearls among the Ancients». *The book of the pearl: the History, Art, Science, and Industry of the Queen of Gems*. The Century Co., Nueva York, 3-14.
- LEFEBVRE, G., 2003. *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*. Akal Oriente, Madrid. Traducción de José Miguel Serrano Delgado.
- Lexikon der Ägyptologie II-V* (1978-1986). Harrasowitz, Wiesbaden.
- LOPRIENO, A., 1996. «The King's Novel». En *Ancient Egyptian Literature: History and forms*, ed. Antonio Loprieno, 277-296. Brill, Leiden.
- LUCARELLI, R., 2017. «Gods, Spirits, Demons of the Book of the Dead». En *Book of the Dead: becoming god in Ancient Egypt*, ed. Foy Scalf, 127-136. University of Chicago, Chicago.
- LUCAS, A., 1934. «Chapter III: Animal products». *Ancient Egyptian Material and Industries*. Edward Arnold Publishers LTD, Londres, 39-51.
- MALAMAT, A., 1994. «Das Heilige Meer». «*Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?*» *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 65-74.
- MASPERO, G., 1911. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne (4e édition entièrement remaniée et augmentée)*. Librairie Orientale & Américaine, París.
- MITCHELL, S., 2014. *Gilgamesh*. Alianza Editorial, Madrid. Traducción de Javier Alonso López.
- MÖLLER, G., 1920. «Zur Datierung literarischer Handschriften aus der ersten Hälfte des Neuen Reichs». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 56 (1), 34-43. Disponible en: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/zaes.1920.56.jg.34/html>. [Consultado el 16 de febrero de 2022].
- NEWBERRY, P. E., 1899. *The Amherst papyri: being an account of the Egyptian papyri in the collection of Lord Amherst of Hackney*. Harrison and Sons, Londres. Disponible en: https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/newberry1899?ui_lang=eng. [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- PEHAL, M., 2009. «Papyrus Astarte a (egyptská) mytologie – otázka výkladu». En *Pražské egyptologické*, 6, 48-59. Disponible en: <https://pes.ff.cuni.cz/en/magazin/2009-6-2/>. [Consultado el 30 de septiembre de 2022].
- _____, 2014. *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A structural analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat myth, the Osirian cycle, and the Astarte Papyrus*. Charles University Faculty of Arts, Praga.
- POSENER, G., 1953. «La légende égyptienne de la mer insatiable». *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 13, 461-478.
- RANKE, H., 1926. «Mythus von der Göttin Astarte». En *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, ed. Hugo Gressmann, 7-8. Verlag Walter de Gruyter & Co, Berlín y Leipzig.

- REDFORD, D. B., 1990. «The Sea and the Goddess». En *Studies in Egyptology Presented to Mritiam Lichtheim*, 2, ed. Sarah Israelit-Groll, 824-835. The Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalén.
- _____, 1993. «Asia in Egypt: Mosaic, not Melting Pot». *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 214-237.
- RITNER, R. K., 1997. «The Legend of Astarte and the Tribute of the Sea (1. 23.) P. Amherst (Pierpont Morgan) XIX-XXI». En *The Context of Scripture vol. I: Canonical Compositions from the Biblical World*, eds. William. H. Hallo y K. Lawson Younger Jr., 35-36. Brill, Leiden y Boston.
- RÓDENAS, E. M., 2021. *La leyenda del Dios del Mar: Dioses semíticos en el panteón egipcio del Reino Nuevo a través del estudio de un caso concreto*. TFM. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- RÖEDER, G., 1927. «Astarte auf der Insel des Meeres». *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Eugen Diederichs Verlag, Jena.
- SAYCE, A. H., 1933. «The Astarte Papyrus and the Legend of the Sea». *The Journal of Egyptian Archaeology*, 19 (1-2), 56-59. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/3854858>. [Consultado el 10 de noviembre de 2021].
- SCHNEIDER, T., 2003a. «Texte über den syrischen Wettergott aus Ägypten». *Ugarit-Forschungen: Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* (35), 605-627.
- _____, 2003b. «Foreign Egypt: Egyptology and the concept of cultural appropriation», *Ägypten und Levante*, 13, 155-161.
- _____, 2011-2012. «Wie der Wettergott Ägypten aus der grossen Flut errettete: Ein «inkulturiertes» ägyptischer Sintflut-Mythos und die Gründung der Ramsesstadt». *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 38, 173-193.
- SCHOTT, S., 1950. *Altägyptische Liebeslieder, mit Märchen und Liebesgeschichten*. Artemis, Zürich.
- SPALINGER, A., 2007. «Transformations in Egyptian Folktales: the Royal Influence». *Revue d'Égyptologie* (58), 137-156.
- _____, 2010. «Two Screen Plays: 'Kamose' and 'Apophis and Sekenenre'». *Journal of Egyptian History* 3 (1), 115-135.
- SPIEGELBERG, W., 1902. «The Fragments of the 'Astarté' papyrus of the Amherst collection». *Proceedings of the Society of Biblical Archeology: January to December 1902*, 24 (32), 41-50. Disponible en: <https://archive.org/details/proceedings24soci/page/40/mode/2up?view=theater>. [Consultado el 11 de noviembre de 2021].
- STADELMANN, R. 1976. «Astartepapyrus». En *Lexikon der Ägyptologie I (LÄ)*, eds. Wolfgang Helck, Eberhard Otto y Wolfhart Westendorf, 509-511. Harassowitz, Wiesbaden.
- SZNYCER M., 1996. «Mitología de los pueblos semitas occidentales». En *Diccionario de las mitologías - volumen I: Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, ed. Ives Bonnefoy, 235-316. Referencias/Destino, París.
- TAZAWA, K., 2009. *Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt: The Hermeneutics of Their Existence*. Bar International Series 1965, Oxford.
- TE VELDE, H., 1967. *Seth, God of confusion: A study of his role in Egyptian mythology and religion*. Brill, Leiden.
- TEYSSEIRE, P. M., 1998. *The Portrayal of Women in the Ancient Egyptian Tale*. Tesis, Universidad de Yale, New Haven.
- TRAUNECKER, C., 1992. *Coptos: Hommes et Dieux sur le Parvis de Geb*. Orientalia Lovaniensia Analecta 43, Lovaina.
- VAN DIJK, J., 1986. «Anat, Seth and the Seed of Pre». En *Scripta signa vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. Hoppers by his pupils*, col-

leagues and friends, eds. Hermann L. J. Vanstiphout, Karel Jongeling, Frederik Leemhuis y G. J. Reinink, 31-51, Egbert Forsten, Gronigen.

- WENTE, E. F., 2003. «Astarte and the Insatiable Sea». En *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry*, ed. William. K. Simpson, 108-110. Yale University Press, New Haven y Londres, 3ª edición.
- WILSON, J. A., 1955. «Astarte and the Tribute of the Sea». En *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard, 17-18. Princeton University Press, Princeton, 3ª edición.

