



o « i v % : + s ' b • 0

« . » • . » 6 » i e * I

~

TESIS DOCTORAL

EL DIOS RESHEP:
ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO, ICONOGRÁFICO Y EPIGRÁFICO
DE UNA DIVINIDAD SEMÍTICA

MARIA JOSÉ LÓPEZ GRANDE

MADRID, OCTUBRE 1993.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Departamento de Prehistoria y Arqueología

**EL DIOS RESHEP, ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO, ICONOGRÁFICO Y
EPIGRÁFICO DE UNA DIVINIDAD SEMÍTICA**

TOMOI

Tesis Doctoral

Dirigida por

Dr. Manuel Bendala Galán y

Dr. Emiliano Martínez Borobio

Madrid, Octubre, 1993.

INDICE GENERAL

EL DIOS RESHEP. ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO, ICONOGRÁFICO Y EPIGRÁFICO DE UNA DIVINIDAD SEMÍTICA.

PREFACIO

1.-Agradecimientos.....	2
--------------------------------	----------

INTRODUCCIÓN

1.-JUSTIFICACIÓN DEL TEMA ELEGIDO.....	5
2.- OBJETIVOS DE LA TESIS DOCTORAL.....	7

PARTE I: ASPECTOS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO I: LAS FUENTES DE INFORMACIÓN

I.A.- INTERDISCIPLINARIEDAD DEL TRABAJO.....	11
I.B.-TIPOS DE FUENTES.....	11
1- Los datos epigráficos.....	12
2- Los datos iconográficos.....	13
3- Los datos arqueológicos lugares de culto.....	14

CAPÍTULO II: EL MARCO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CRONOLÓGICO

II. A.-VARIABLES EN JUEGO: TIEMPO, ESPACIO Y CULTURA.....	15
II. B.- DIFERENTES MARCOS GEOGRÁFICOS PARA UNA REALIDAD DIVERSA.	
1- El ámbito semítico noroccidental.....	19
2- El ámbito egipcio.....	20

CAPÍTULO III: ORGANIZACIÓN DEL ESTUDIO: MÉTODO DE TRABAJO

III.A. CUESTIONES PREVIAS.....	23
III. B. ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO.....	24

PARTE II:

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO IV: LA INVESTIGACIÓN SOBRE RESHEP.

IV.A.- LAS PRIMERAS INVESTIGACIONES. HASTA LA DÉCADA DE LOS SESENTA	33
IV. B.-DESDE LA DÉCADA DE LOS AÑOS SESENTA HASTA EL MOMENTO ACTIAL	37
IV.C- ESTADO DE LA CUESTIÓN	41

PARTE III:

RS/SP EN EL ÁMBITO SEMÍTICO NOROCCIDENTAL (en los milenios III-II) .

CAPÍTULO V: *ra-sa-ap* EN EL TERCER MILENIO: LOS DATOS DE EBLA

V.A- EBLA MARCO CRONOLÓGICO	44
V.B.- LOS DATOS EPIGRÁFICOS	45
1.- ONOMÁSTICA DE <i>ra-sa-ap</i> EN LOS TEXTOS EBLAÍTAS	45
2. - EL TÉRMINO <i>ra-sa-ap</i> COMO ELEMENTO TEÓFORO EN LA ANTROPONÍMIA EBLA'ITA	53
3.- EPÍTETOS [^]<i>ra-sa-ap</i> EN LOS TEXTOS EBLAÍTAS	55
V.C. ICONOGRAFÍA	61
V.D.- DATOS ARQUEOLÓGICOS	65
V.E.- VALORACIÓN DE LOS DATOS SOBRE EL TEÓNIMO <i>'ra-sa-ap</i> EN EBLA	67

**CAPÍTULO VI: RSP EN EL II MILENIO. LOS DATOS ACADIOS
Y EL ÁMBITO SEMÍTICO NOROCCIDENTAL**

VI.A.- MARI Y TERQA: LOS DATOS ACADIOS Y AMORITAS	69
VI. B.- UGARIT.	76
VI.B.1. <i>rÉp</i> EN LOS TESTOS DE UGARIT.	76
1.- LA VOCALIZACIÓN DEL NOMBRE <i>RaSpU</i>	77
2.- PRUEBAS TEXTUALES: <i>rép</i> TEXTUALES	78
3.- <i>rSp</i> EN LA ONOMÁSTICA ANTROPONÍMICA DE UGARIT.	101
A.- LOS EPÍTETOS	136
VI. B. 2.- LOS DATOS ICONOGRÁFICOS	
1.-LAS IMÁGENES DE LOS DIOSES ARMADOS.	141
VI.B.3- LOS DATOS ARQUEOLÓGICOS.	
1.-LUGARES DE CULTO.....	147
VI.C.BIBLOS	148
VI.C.1.- DATOS EPIGRÁFICOS	148
VI.C. 2.- ICONOGRAFÍA	150
VI.C.3.-LUGARES DE CULTO	150
VI.D.- LOS DATOS HEBREOS	152
VI.D. 1- TEXTOS PRE-EXÍLICOS	153
VI.D. 2.-TEXTOS POST-EXÍLICOS	156

PARTE IV: *RASPU* EN EGIPTO

CAPÍTULO VII: ICONOGRAFÍA DEL DIOS *RASPU* EN EGIPTO

VII.A-UNA CUESTIÓN PREVIA: LA VOCALIZACIÓN DEL

TEÓNIMOS *RASPU*/EN EGIPTO.....159

VII.A. 1.-ELEMENTOS DE REPRESENTACIÓN Y DIFERENCIACIÓN: LAS
IMÁGENES DE *RASPU*.....162

VII.A. 2.- PRIMERAS IMÁGENES FIDELIGNAS162

VII.A.3.- ESQUEMAS GENERALES DE COMPOSICIÓN165

VII.A.4.- ORGANIZACIÓN DE LAS
ESCENAS: ESQUEMA COMPOSITIVO.....166

VII.A 5.- DESCRIPCIÓN ANALÍTICA DE LA ICONOGRAFÍA DE *RASPU*:

1.-LA PANOPLIA180

2.-INDUMENTARIA Y ORNAMENTOS210

3.- OTROS ELEMENTOS266

4.- DIVINIDADES ASOCIADAS A

LAS REPRESENTACIONES292

VII.B.- MONUMENTA FIDELIGNOS DEDICADOS A *RASPU*.....365

1.- LAS ESTELAS.....366

2.- RELIEVES MONUMENTALES497

3.- REPRESENTACIONES EN
BRIGOS NATURALES509

VII.C- MONUMENTAATBIBUIBLES A RASPU.	520
1- ESTELAS	521
2.-RELIEVES MONUMENTALES.	608
3.- OTROS MONUMANTA DE CARÁCTER PRIVAD O	618

VII.D.-ASIMILACIONES Y SINCRETISMOS	676
--------------------------------------------------	-----

VII.E.- ATRIBUTOS YCOMPETENCLAS	683
----------------------------------------------	-----

CAPÍTULO VIII: RASPU EN EGIPTO, DATOS EPIGRÁFICOS Y PAPIROLÓGICOS.

VIII.A - LAS FUESTES ESCRITAS	689
--------------------------------------------	-----

1- LOS DATOS EPIGRÁFICOS	689
---------------------------------------	-----

2.- LOS DATOS PAPIROLÓGICOS	690
------------------------------------------	-----

VIII. B. - ONOMÁSTICA	690
------------------------------------	-----

1- RASPU TEÓNIMO	690
-------------------------------	-----

2.- LA ONOMÁSTICA EGIPCIA	719
----------------------------------------	-----

VIII.C- EPÍTETOS Y ATRIBUTOS DEL DIOS	727
----------------------------------------------------	-----

VIII.D.- COMPETENCIAS DEL DIOS	745
---------------------------------------------	-----

CAPÍTULO LX: LUGARES DE CULTO DE RASPU EN EGIPTO.

LX.A- EL CULTO ALAS DIVINIDADES EGIPCIAS	749
-------------------------------------------------------	-----

LX.B.- TESTIMONIOS DEL CULTO A RASPU EN EGIPTO	750
LX.C- RASPU DIOS DE EGIPTO	763

PARTE V

LA EXPANSIÓN MEDITERRÁNEA D EL CULTO A RASPU. EL PRIMER MILENIO.

CAPÍTULO X EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL

X.A- RASPU EN EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL	775
X.B. DATOS ÁRAMEOS	776
1.- LAS FUENTES	777
2.- INSCRIPCIONES DE ANATOLIA	778
3.- INSCRIPCIONES DE SIRIA	783
4.- INSCRIPCIONES DE EGIPTO	785
X.C.- LOS DATOS FENICIOS	788
1.- LAS FUENTES	788
2.- INSCRIPCIONES PROCEDENTES DE ANATOLIA	789
3.- INSCRIPCIONES PROCEDENTES DE CHIPRE	797
4.- INSCRIPCIONES DE TIRÓN Y SIDÓN	818
5.- ESPÍTETOS DE rSp EN LOS DATOS EXAMINADOS	824
X.D.- ONOMÁSTICA ANTROPONÍMICA EN EL ÁREA DEL MEDITERRÁNEO ORIENTAL	8 27
X.E.- DATOS ICONOGRÁFICOS	830

CAPÍTULO XI: ¿RASAP EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL?

XI.A- .TRANSMISIÓN A OCCIDENTE DEL CONOCIMIENTO DE RASAP?	841
XI.B.- DATOS EPIGRÁFICOS: EPÍGRAFES DE CARTAGO E IBIZA	843

X.C.- DATOS ICONOGRÁFICOS.....	849
---------------------------------------	------------

PARTEVI: CONCLUSIONES

CAPÍTULO XII: CONCLUSIONES.....	887
----------------------------------------	------------

ABREVIATURAS.....	915
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	926
--------------------------	------------

LÁMINAS.....	976
---------------------	------------

Láminas:

Lám. I: Relieves de un gran recipiente de basalto. Motivos en diferentes caras. Según P. Matthiae, en *I Tesori diEbla*, Tav. 58.

Lám. 11,1: Templos de Ebla: Teli Mardij-III A, Templo B2 .Según P. Matthiae, en *La Parola del Passato*, XLVLiii (1991) Fig. 12 en pág. 361.

Lám. II.2. Teil Mardij-III A, Templo B1. Según F Baffi Guardata, en *La Parola del Passato*, XLVLiii (1991) Fig. 1 en pág. 410.

Lám. III: Rython de Ugarit: Según C1.F.A. Schaeffer, en *Ug. V* (1978) Fig. 4 en pág. 152.

Lám. IV: Bronces de Ugarit: Según H. Seeden, en *PBF* 1,1 (1980) Pls. 97 y 98.

Lám. V: Estela de *Baal* procente de Ugarit. Según H. Seeden, *PBF* 1,1 (1980) PL 156.

Lám. VI-VII: Bronces de Biblos: Según H. Seeden, en *PBF* 1,1 (1980) Pls. 94 y 95.

Lám. VIII: Tipos de actitud de *RaSpu* en las estelas. Tipos I-IV.

Lám. IX: Tipos de actitud de *Raépu* en las estelas. Tipos V-VII.

Lám. X, 1: Paletar de Narmer., según Müller Karpe, H, *Handbuch der Vorgeschichte*, Tafel 26,31-b.

Lám. X,2: Maza del rey escorpión. *Ibidem*, Tafel 27,2.

Lám. XI,: Relieve de Sai, según Habachi, *Kush* VIII (1960)

Lám. XI,2: Astarté a caballo, según Leclant.

Lám. XII, 1: Portadores de tributo, según N.G. Davies, *BMMA* XXVII (1932) fig. 13.

XII, 2.: Representación del dios *Kotaru* sobre la estela JE 87230 del Museo del Cairo, hallada en Menfis.

Lám. XIII: Posición de la lanza y el escudo en imágenes egipcias de *Ras~pu*.

Lám. XIV: Distintos tipos de tiara de *RaSpu*.

Lám. XV: *ídem*.

Lám. XVI: *ídem*.

Lám. XVII: Tañedoras de laúd.

Lám. XVIII: *ídem*.

Lám. XLX: Representación de tañedor de laúd procedente de Palestina.

Lám. XX: El laúd con otros instrumentos.

Lám. XXI: Estela JE=70222 del Museo Egipcio de El Cairo, según J. Leibovitch, *ASAE* XXXLX (1939) Pl. XVI.

Lám. XXII: Estela del Anthropological Museum, de Aberdee, n^o 1578. Fotografía según Griffith, F.L1 *PSBA* (1900) lám. sin n^o en pág. 270.

Lám. XXIII: Estela UC-1400, según Setewart, H.M, *Egyptian Stelae, Reliefs*, PL 35,2.

Lám. XXIV: Estela UC-14001, según Stewaart, H.M, *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44, Pl. 35,1.

Lám. XXV: Estela Berlin 14462 + Turin 50067, según B. Grdseloff, *Les debuts du cuite*, Pl. II.

Lám. XXVI: Estela 1100 del *Pelizaeus Museum* de Hildesheim, según Leibovitch, J, *ASAEXL*(1941) pág. 490, fig. 59.

Lám. XXVII: Estela OIM-10568, según Simpson, W.K, *BMMA* X,6 (1952) págs. 185 y sigtes.

Lám. XXVIII: Estela 263 del Museo Egipcio de El Cairo, según James, T.G. H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 55.

Lám. XXIX: Estela llamada "Wilkinson", según Wilkinson, J.G, *The Maners and Customs of the Ancient Egyptian*, VOL III, pág. 234, PL LV, 5.

Lám. XXX Estela M-2792 del Museo del Cairo, según Schulman, A.R, *Stuidies in Ancient Egypt, in Honor ofDows Dunham*, pág. 157 y sigtes; Fig. I.

Lám. XXXI. Estela Fitzwilliam Museum, Cambridge, EGA.3002.1943, según Janseen, J, *CdÉ* XXIX, 50 (1950) PL I.

Lám. XXXII: Estela 16 del Museo Calvet de Avignon, según dibujo autora.

Lám. XXXIII: Estela 16 del Museo de Asuan, según Habachi, L, *Kush* VIII (1960) PL XVIII.

Lám. XXXIV: Estela JE-86123 del Museo Egipcio de El Cairo, según Leibovitch, J, *ASAE* XLIV(1944) págs. 163-164, PL XIV.

Lám. XXXV: Estela AEO-29152, del Museo del Louvre, según dibujo autora.

Lám. XXXVI: Estela 191 del Museo Británico, según dibujo autora.

Lám. XXXVIII: Estela 264 del Museo Británico, según Hall, H.R, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae & C*, Pl.XLI (264).

Lám. XXXLX: Relieves del Templo del Hibis, en Jarga, según Leclant, J, *Syria XXXVII* (1960) Pl. IIIB y Fig. 27 en pág. 51.

Lám. XL: Relieve del Templo de Montu en Karnak, según R. Lepsius, tomado de J. Leibovitch, *ASAE XXXLX* (1939) PL XX.

Lám. XLI: Estela Colección Varille, según Leibovitch, J, *ASAE XL* (1941) pág. 489-490 PL XLV.

Lám. XLII: Estela JE-71815 del Museo del Cairo, según Seeden H., *PBF*, 1,1 •1980) PL 136,7.

Lám. XLIII: Estela del Museo del Cairo, JE-71816, según Leibovitch, J, *ASAE XXXLX* (1939) págs. 154-155. PL XVIII.

Lám. XLIV: Estela University E-13620 del Museum, Philadelphia, según dibujo autora.

Lám. XLV: Estela del Museo de Strasburgo ÍES 1398, según J. Leibovitch, *ASAE LIV*, pág. 172, fig. 21.

Lám. XLVI: Estela 313 de la Ny Carlsberg gliptoteca de Copenhage, según Koedfoed-Peterse, O, *Les stèles pegyptiennes*, fig. junto a pág. 37.

Lám. XLVII: Estela JE-26049 del Museo del Cairo, según Müller, W.M, *Egyptological Researches*, pág. 32.

Lám. XLVIII: estela 5294 de *Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Buselas, según Wijngaarden, W.D, van, en *OMRO NS X* (1929) fig. 23.

Lám XLIX; Fragmento de estela del *Staatliche Museen zu Berlin*, 19808, según dibujo autora.

Lám. LI: Fragmento de estela del *University College*, London, UC-14374, según Leclant, *Syria XXXVII* (1960) fig. 4 en pág, 20.

Lám. LH, 1: Estela 1310 de Abidos, según Mariette, A, *Catalogue Général des Monuments dAbydos*, pág. 497.

Lám. LU,2: Placa 2630 del Museo delCairo, según Max Müller W, *Egyptological Research*, pág. 33.

Lám. LUI: Pequeña estela de la Colección Leibovitch, según Leibovitch, J, *ASAS XXXIX* (1939) pág. 146.

Lám. LIV: Estela JE-63654 del Museo del Cairo, según Bruyère, *FIFAO X* (1934) págs. 85.

Lám. LV, 1: Relieves de Busbastis, según Brunton, G, *Matmar*, pág. 61, PL XLIX, 13.

Lám. LXV.2: Estela *FIFAO* 15, según Bruyère, *FIFAO XV* (1937) pág. 17.

Lám. LVI, 1: Estela de Zagazig 368, según Schulman, A.R, *Studien zu Sprache und Religion ägyptens*, pág. 855.

Lám. LVI,2: Estela 61 de Matmar, según Brunton, G, *Matmar*, pág. 61, PL XLIX, 13.

Lám. LXVII, 1: Grabado procedente de Mit Rahina, Menfis. Tumba V. Mit 1747. figura superior, según Anthes, et Aiií *Mit Rahine 1956*, pág. 89.

Lám. LVII,2: Mit Rahina, Menfis. Tumba V. Mit 1747. figura inferior, según Anthes, et *Alii Mit Rahine 1956*, pág. 89.

Lám. LVH,3: Grabado del templo de Seti en Abidos, según Murray. M, *Abydos*, Pl. XL,

Lám. LVIII: Ostracon 25063 del Museo del Cairo, según Daressy, G, *Catalogue Général des Antiquités égyptiennes...*, pág. 13.

Lám. LIX, 1: Placa de *Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, Bruselas.

Lám. LIX, 2: *Palestine Archaeological Museum*, Jerusalem, 574 (32.2672), según Rowe, A. *A Catalogue of Egyptian Scarabas, Scaraboids, Seals and Amulets*, pág. 138.

Lám.LLX, 3: Escarabeo de Pelet, según Pétrie, W.F, *Beth-Pelet I*, pág. 1, PL XXII, 171.

Lám. LIX, 5: Scarabeo Colección Cassirer, según Casirer, JEA, XLV (1969).

Lám. LX: *Metropolitan Museum of Art*, 89.2.215, según Seeden, H, *PBF* 1,1, Pl. 136,6.

Lám. LXI: Bronce de Enkomi: Según H. Seeden, en *PBF* 1,1 (1980) Pl. 112.

Lám. LXII, 1 Apolo de Chipre: Según H. Seeden, en *PBF* 1,1 (1980) PL 111.

Lám. XLII.2: Según Sandars, N.K, *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean 1250-1150*, Fig. V.

Lám. LXIII: Bronce de Sciacca.

Lám. LXIV: C ronco del Museo Arqueológico Nacional, n° inventario 22.665, según Martín Almagro Basch TP XXXVII (1980) Lám. I.

Lám. LXV: Museo Arqueológico Nacional bronce n° 22.666. Según Martín Almagro, *Ibidem*, Lám. XTV.

Lám. LXVI: Museo Arqueológico Nacional, bronce nº 2.025. Según Martín Almagro, *ibidem*, Lám. XV.

Lám.: LXVII: Bronce del Museo de Cádiz, s/n

Lám. LXVIII: Bronce del Museo de Cádiz, s/n

Lám. LXLX: Bronce del Museo de Cádiz, s/n.

PREFACIO

1.- AGRADECIMIENTOS.

La realización de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a una serie de personas a las que quiero mostrar mi agradecimiento.

En primer lugar, quiero agradecer a los Profesores D. Manuel Bendala Galán y D. Emiliano Martínez Borobio, directores de este trabajo, sus consejos, enseñanzas e inestimable ayuda, que han hecho posible llevar a buen término esta investigación.

De forma muy especial deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Fernando Quesada Sanz, que ha seguido muy de cerca la realización de esta tesis, sobre todo su etapa final, y ha soportado con buen ánimo las tensiones y los nervios que provoca un trabajo de estas características. También quiero agradecerle la elaboración de los mapas que se incluyen, así como su ayuda en la realización de otras figuras.

A mis padres y a Javier López Marín, que siempre comprendieron la importancia de este trabajo.

No queremos dejar de mostrar nuestro agradecimiento a los compañeros del departamento del Filología Bíblica y de Oriente antiguo, del Instituto de Filología del CSIC, en donde he realizado esta tesis doctoral, muy especialmente a D. Juan Pablo Vita Barra, por su ayuda en la lectura de los trabajos alemanes consultados, y a la Dra. Azcárraga, por su ayuda en la búsqueda de las referencias bíblicas que se citan en esta tesis.

A la Dra. Maria del Carmen Pérez Die, quiero agradecerle sus acertados comentarios y su orientación bibliográfica.

Al Dr. Ricardo Olmos, su actitud siempre receptiva y entusiasta, sus interesantes consejos bibliográficos y la ayuda que me ha prestado facilitándome el soporte informático para la edición de esta tesis.

A la Dra. Rosario Lucas Pellicer, que siempre me animó y con cuya ayuda he contado en todo momento.

A Juan Baraibar López, por su inestimable ayuda con los textos egipcios tratados en esta investigación.

A mi buena amiga Covadonga Sevilla, por sus constantes envíos de datos bibliográficos desde la Fundación Reina Elisabeth de Bélgica, y a los Dres. David Aston y José Manuel Galán, que me facilitaron algunos de los artículos que se utilizan en este trabajo.

Otros muchos amigos, de una manera u otra han facilitado nuestro trabajo. No quiero dejar de mencionar a Ignacio Gimeno y a Patricia Martínez, que han seguido de cerca este trabajo durante toda su ejecución. Siempre hemos contado con su ánimo y su apoyo.

A Nati Aguilar y Salvador Pía, que pusieron a mi disposición el equipo fotográfico con el que he realizado un buen número de las fotografías que componen las láminas de esta tesis.

A Pilar Aranguena, Josefina Rodríguez, y Luis Pérez, bibliotecarios en el Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo del CSIC, por su amable colaboración en todo momento.

A Manuel Asorey García y a Trinidad Tortosa, por su ayuda en el procesamiento informático.

A Aisha Rachmuni que me ayudó con algunas lecturas árabes y hebreas.

A la Dra. Elvira Gangutia, a Conchita Gil y a Juan Vita Monserrat, que me ayudaron con la correspondencia mantenida con algunos centros extranjeros.

A María José Casas, Javier Máñez y Cristo Manuel Hernández que consiguieron difíciles fotografías de un monumento del Alto Egipto, necesarias para mi investigación.

A todas las instituciones que de una manera u otra nos han ayudado en mi investigación: los Dres. Raymond D. Tindel, Emily Teeter y John

Larson, del Instituto Oriental de Chicago; Dr. Rainer Stadelmann, Director del Instituto Arqueológico Alemán en El Cairo; Monsieur Corteggiane, Bibliotecario del Instituto Francés de Arqueología Oriental en El Cairo; Dra. Rosalind Janssen, *Assistant Curator* del *University-College* de Londres, por la información facilitada acerca de las estelas allí conservadas; Dras. Eleni Vassilika y Julie Dawson, del *Fitzwilliam Museum* de Cambridge, por la información acerca de dos estelas conservadas en dicho museo; Mademe Odile Cavalier, *Conservateur del Musée Calve* de Avignon; Dr. Klaus Finneiser, del *Staatliche Museen Zu Berlin*; Dra. Elisabeth Maraite de *Musées Royaux d'Art et d'Histoire* de Bruselas, Bélgica; Dr. Mogensen Jorgensen, Conservador de la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhague; Dr. Stephen G.J. Quirke, Conservador del Departamento de Antigüedades Egipcias del Museo Británico; Dr. Helmut Satzinger, director del *Kunsthistorisches Museum, Ägyptisch-Orientalische Sammlung*, de Viena; Dra. Geneviève Becquart, Conservadora del *Musée Dechelette* en Roanne; Dra. Catharine Roehrig, *Assistant Curator* en el *Metropolitan Museum of Art*

A todos ellos muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

1.- JUSTIFICACIÓN DEL TEMA ELEGIDO.

Nuestra formación arqueológica nos ha llevado a conocer numerosas manifestaciones de cultura material que aluden al pensamiento religioso y a la sensibilidad emocional de individuos que formaron parte de culturas pretéritas. Captar la significación de ese tipo de objetos es un difícil empeño.

En nuestro interés por los objetos de carácter ritual y las manifestaciones relativas a la religiosidad de antiguos grupos sociales, nos hemos encontrado en numerosas ocasiones con referencias a distintos dioses cuyo origen parecía perderse en el Antiguo Oriente Próximo. Esas mismas divinidades estaban presentes en otros ámbitos culturales en los que parecían participar plenamente, a pesar de la distancia geográfica y cronológica que en muchas ocasiones había con respecto a su lugar de origen. Constatamos ese hecho en diferentes dioses de origen próximo oriental que en un momento determinado recibieron culto en Egipto, y que alcanzaron incluso el extremo occidental del Mediterráneo.

Nos interesamos en su estudio, sobre todo en la significación de aquellas deidades en las diferentes etapas que podían trazarse en su trayectoria. ¿Respondían al mismo concepto divinidades homónimas localizadas en puntos distantes geográficamente y muy alejados en el tiempo? Atendiendo a los trabajos relativos a esos dioses, muchas veces esa era la impresión que se obtenía, pero percibíamos en dichos trabajos una tendencia a la generalización y a la unificación que no nos parecía adecuarse a la realidad.

Comprendimos que para conocer la realidad de una divinidad determinada hay que comenzar por sus orígenes y rastrear todos los testimonios que de ella existan, para obtener con ello una idea real de la naturaleza de ese dios y así intentar comprender su significado dentro del marco de una sociedad concreta. Al mismo tiempo sería interesante percibir los cambios que ocurriesen en la naturaleza del dios, la pérdida

de algunas de sus competencias o la adopción de otras nuevas, todo ello como consecuencia lógica de su propia evolución en el tiempo, y del contacto con otras deidades.

Ante el elevado número de divinidades que ofrecían la misma problemática, optamos por atender al estudio de una de ellas para la que conocíamos testimonios en el ámbito semítico noroccidental, en Egipto, en Chipre, en el Mediterráneo Occidental e incluso en la protohistoria peninsular, un dios al que en la bibliografía normalmente se alude con el nombre de Reshep o Reshef, aunque también recibe otras denominaciones.

Elegimos a ese dios entre un grupo numeroso de divinidades que presentaban características similares, porque nos constaba la atribución de su presencia en la protohistoria peninsular por algunas referencias bibliográficas que denotaban la falta de estudios de conjunto de las posibles ambivalencias del dios, y sobre todo la falta de estudios que atendieran al origen de la divinidad y a su realidad cultural en el lugar en donde surgió su culto.

También nos animó a seleccionar a Reshep, el hecho de que su culto hubiera estado presente en Egipto a partir de un momento determinado del Imperio Nuevo, donde conocíamos su presencia en documentos epigráficos y anepigráficos, en los que el dios aparecía sólo o junto a otras divinidades, en manifestaciones tanto de carácter oficial como particular. Eramos conscientes de que las fuentes egipcias podían ofrecernos una interesante información acerca del dios, información que quizá se vería más limitada en otros ámbitos. Nuestra inclinación particular por el estudio de la civilización egipcia también fue decisiva en la elección por los aspectos citados.

Nos pareció interesante atender al estudio del dios para definir su significado y su trayectoria, confirmar la realidad de su culto allí donde existiera y determinar los límites geográficos y cronológicos en los que se le conocía. Con esa investigación realizada conseguiríamos una buena base para una línea ulterior de investigación que podría aplicarse a otras deidades que presentan una problemática similar.

Pronto nos percatamos de las dificultades que una investigación de esa índole implica, sobre todo por la variedad de fuentes a las que hay que atender así como a la diversidad de interpretaciones que a una manifestación cualquiera de una divinidad pueden aplicarse. Esas dificultades no nos desanimaron ni nos hicieron desistir en el propósito inicial: analizar exhaustivamente todos los datos que pudiésemos encontrar relativos al dios para, a partir de ellos, definir su naturaleza, sus competencias y su repercusión en las sociedades en las que estuvo presente.

2.- OBJETIVOS DE LA TESIS DOCTORAL,

Pretendemos un conocimiento preciso de la divinidad seleccionada, Reshep, de su momento y lugar de origen, de su movilidad en diferentes sociedades, del lugar que ocupó en ellas, del modo en que era estimado o temido, de las ofrendas que recibió, de sus lugares de culto, etc.

Nuestra intención es llegar hasta donde los textos y las imágenes nos permitan, para obtener una visión completa y real del dios en todos y cada uno de los momentos de su trayectoria.

Conocer el valor preciso de una divinidad en un momento determinado puede aportar una luz interesante sobre cuestiones de pensamiento y mentalidad de la sociedad en la que el dios fue acogido. La observación detallada de las variaciones que el dios sufre en los distintos ámbitos a los que accede, las nuevas competencias que adquiere y aquellas que caen en el olvido, pueden informarnos sobre las necesidades, los temores o las inquietudes de la sociedad en cuestión.

Percibir cuál fue el comportamiento hacia el dios en las distintas sociedades, si su culto fue generalizado o estuvo limitado a un determinado grupo social, si en algún momento alcanzó carácter oficial o se limitó a los ámbitos particulares, puede resultar ilustrativo. Atendiendo al estudio de las diversas manifestaciones relativas al dios dentro de una sociedad, manifestaciones que pueden ser sencillas ofrendas, o inscripciones monumentales vinculadas a la realeza, o adjudicaciones de bienes relatados en los textos, o antropónimos sencillos que incluyen el nombre del dios como elemento teóforo,

podremos percibir el pulso de una sociedad determinada frente a una divinidad concreta.

El reconocimiento de un dios en cualquier ámbito social, es un hecho que afecta tanto a las estructuras sociales como a los individuos. En nuestra investigación queremos descender, siempre que sea posible, al plano particular de la captación de Reshef en las sociedades en las que está documentado. En algunos casos los datos nos han permitido saber qué hombres le adoraron, cómo se llamaban e incluso a qué se dedicaban. Otras veces los datos son muchos más ambiguos, apenas perceptibles. Dato tras dato, hemos ido tejiendo una red imaginaria que a pesar de todos nuestros esfuerzos no es excesivamente tupida; presenta algunas zonas débiles por las que el dios se evade y deja dudas sin resolver en nuestra investigación.

El objetivo final de este trabajo es, pues, el conocimiento preciso de un dios del Próximo Oriente Asiático, Reshef, de su momento y lugar de origen, de su movilidad en diferentes sociedades, de su significación en éstas y de su repercusión en el proceso social en el que participan los individuos en calidad de seres sociales. Concretando, los objetivos básicos son:

- Determinar el origen del dios, localizando los datos más antiguos a él referidos.
- Establecer su trayectoria por las distintas sociedades en las que fue acogido.
- Precisar el carácter de la religiosidad practicada hacia él en los distintos ámbitos en los que está atestiguado y determinar su repercusión, tanto a nivel oficial como particular, en cada una de las sociedades en las que estuvo presente.
- Reconocer sus competencias y atributos en cada una de ellas, estableciendo las alteraciones sufridas en su naturaleza; qué competencias manifestadas en una sociedad son heredadas de su etapa anterior, cuáles modifica y cuáles incorpora.

- Determinar las vías de comunicación que intervinieron en la movilidad del dios, siempre que sea posible.

- Precisar, si fuera factible, el momento y lugar de la extinción de su culto.

Somos conscientes de que algunos aspectos quedarán sin resolver, pero esperamos alcanzar una idea precisa de la divinidad y de su valor en los distintos ámbitos en los que fue conocida. Creemos poder sentar las bases a partir de las cuales la investigación acerca de Reshep pueda seguir avanzando.

PARTE I

ASPECTOS METODOLÓGICOS

CAPÍTULO I

LAS FUENTES DE INFORMACIÓN

LA.- INTERDISCIPLINARIEDAD DEL TRABAJO.

Un importante aspecto del trabajo que presentamos es la variedad de las fuentes que intervienen en la investigación realizada. El seguimiento de los datos referidos al dios Reshep, nos ha llevado a adentrarnos en culturas alejadas en el tiempo y en el espacio, allí donde existían referencias acerca del dios, que podían presentarse en testimonios epigráficos, iconográficos o arqueológicos, y que debían ser analizados.

Atender a esas fuentes de información era necesario, para llevar a buen término el trabajo iniciado, pero cada una de ellas requería un tratamiento determinado que en algún caso nos era bastante ajeno y que ha precisado una especialización por nuestra parte.

Para alcanzar una información óptima del objeto de nuestra investigación, ha sido necesario enfrentarse a un trabajo interdisciplinar. En su desarrollo, nuestra formación académica arqueológica ha necesitado de la ayuda y el estímulo de otros investigadores especialistas en otras materias que han intervenido de forma muy directa en nuestro trabajo, como la epigrafía y la filología, referidas fundamentalmente a los ámbitos semítico noroccidental y egipcio.

I.B.- TIPOS DE FUENTES.

Las fuentes fundamentales que intervienen en nuestra investigación son: la epigrafía, referida fundamentalmente a los ámbitos semítico noroccidental y egipcio, la iconografía y la arqueología.

I.B. 1.- Los datos epigráficos.

Hemos encontrado muchas referencias al dios Reshep a partir de los datos epigráficos ofrecidos por la documentación escrita de las distintas zonas en la que se constata su presencia.

La amplia trayectoria del dios, tanto en el tiempo como en el espacio, ha desplazado nuestra investigación de un extremo a otro del ámbito semítico noroccidental, con alguna breve incursión en el semítico oriental (acadio). Ha sido necesario revisar documentos en escritura cuneiforme: textos eblaítas, acadios y ugaritas, así como otros en escritura lineal, aramea y fenicia, y en escrituras jeroglífica e hierática egipcias. En casi todos los casos hemos trabajado sobre transcripciones ya realizadas.

En la dificultad al acceso a las fuentes epigráficas semítico noroccidentales y acadias hemos contado con la ayuda inestimable del Dr. Martínez Borobio, a quien desde estas líneas queremos manifestar nuestro agradecimiento. Con él, a través de transcripciones y diversas cuestiones lingüísticas, hemos recorrido los archivos de Ebla, indagado en los nombres amoritas y ugaritas, hemos revisado listas de divinidades y rituales practicados en Ugarit; hemos seguido los pasos de los árameos hasta llegar a las tierras del reino de Samal, y de la mano del fenicio nos hemos adentrado en Chipre e incluso alcanzado Cartago e Ibiza. Sin su ayuda no hubiera sido posible realizar la tesis doctoral que ahora presentamos.

La movilidad del dios nos ha llevado también a consultar epígrafes y papiros egipcios. Nuestra formación incluye algunos cursos de lengua y escritura egipcia, pero en lo relativo al estudio de los documentos que se incluyen en este trabajo, hemos de recordar la ayuda prestada por la Dra. Pérez Die y por nuestro profesor de lengua egipcia, D. Juan Baraibar López.

Los documentos egipcios que se presentan ya habían sido publicados con anterioridad, si bien en muchos casos no se había ofrecido su transcripción que nosotros siempre incluimos.

I.B.2.- Los datos iconográficos.

La observación y el estudio de las manifestaciones del dios en su amplia trayectoria, no se limitan a los datos epigráficos. La iconografía ocupa un importante lugar en nuestra investigación, ya que en ocasiones el nombre del dios se acompaña de su imagen, aunque ésta también puede aparecer sin ninguna referencia epigráfica.

El lenguaje de las imágenes nos ha permitido reconocer unas características fundamentales en la expresión plástica de la divinidad, que pueden utilizarse en ocasiones para aseverar su identidad o para negarla. Otras veces nos ha llevado a conocer detalles de la figura del dios plasmados gráficamente, atributos nunca referidos por otras fuentes y que han enriquecido sensiblemente nuestro conocimiento.

Las imágenes que ofrece la documentación egipcia son una fuente de información muy valiosa, ya que nos ofrecen las únicas representaciones fidedignas del dios, al presentar en repetidas ocasiones, sobre un mismo soporte, su imagen y su nombre. Al estudio de las manifestaciones iconográficas egipcias referidas a Reshep hemos dedicado una parte importante del trabajo, dada la valiosa información que de ellas se deriva.

Hemos analizado pormenorizadamente cada uno de los *monumenta* egipcios que presentan la imagen del dios, veraz o atribuible, intentando conocer todos y cada uno de los elementos que intervienen en tales representaciones. Consideramos que el conocimiento minucioso de todos los elementos que integran la imagen del dios, así como aquellos que le acompañan en las representaciones en la que su figura se inscribe, pueden proporcionar una información muy útil para el fin que perseguimos: conocer exhaustivamente a la divinidad. Los detalles de elementos imprescindibles en su figura, como las armas que constituyen su panoplia o su indumentaria, pueden proporcionar datos sobre el origen o la procedencia del dios, así como sobre su integración en el ámbito egipcio.

Utilizar las imágenes como fuente de información, analizando todos los elementos susceptibles de estudio que cada figura ofrece, ha resultado un método interesante para nuestra investigación. Sabíamos de antemano que realizar ese trabajo sería, además de grato, positivo en el conjunto de la tesis doctoral. Hace pocos años, en uno de los cursos de doctorado que incluye nuestro expediente¹, de la mano del Profesor Bendala Galán habíamos analizado y repasado visualmente una y otra vez imágenes del arte ibérico que al principio nos eran extrañas y que al finalizar dicho curso nos ofrecían individualmente una inestimable información, a la vez que nos sugerían distintos aspectos para profundizar en su estudio. A partir de los conocimientos obtenidos en el curso citado, pusimos en práctica el mismo método aplicándolo a las imágenes que intervenían en nuestra investigación: la figura del dios Reshep, sus componentes y sus completos.

I.B.3.- Los datos arqueológicos: lugares de culto.

La información que ofrecen los datos arqueológicos también es estimada y utilizada en nuestra investigación. La posible constatación de lugares de culto definidos para el dios, de santuarios con peculiaridades planimétricas que por razones diversas han podido atribuirse a su culto; la ubicación de esos santuarios, su proximidad en algún caso a la necrópolis o al palacio real de una población concreta, etc. son datos que se incluyen como importantes nudos en la red ficticia que hemos ido tejiendo en torno al dios Reshep.

¹ Curso de doctorado titulado: "La plástica ibérica", impartido por el Prof. Bendala Galán en la Universidad Autónoma de Madrid, en el curso académico 1988-1989.

CAPÍTULO II

EL MARCO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CRONOLÓGICO

II.A.-VARIABLES EN JUEGO: TIEMPO, ESPACIO Y CULTURA

El tema de investigación sobre el que se centra nuestra tesis doctoral es muy concreto: un dios denominado Reshep.

El ámbito de acción de ese dios no es tan preciso (fíg. 1): Reshep es un dios para el que se tienen noticias en el tercer milenio a.C. (c. 2300 a.C.) en Ebla, en donde es conocido como *Rasap*. Los datos que se obtienen de la documentación eblaíta son numerosos e interesantes. No están referidos sólo a Ebla, sino al entorno cultural del que dicha ciudad formaba parte y que estaba integrado por otras ciudades importantes en donde *Rasap* era conocido².

Mari, Terqa, Chagar Bazar y Alalaj nos ofrecen en amorita y acadio datos acerca del dios en diversos textos en los que es denominado *Rasap* o *Rus-pán*. Esos datos corresponden a momentos antiguos del segundo milenio, en torno al s. XVIII a.C.³.

Las referencias al dios continúan en la información que ofrece Ugarit en ugarítico y en otras lenguas, en documentos que cronológicamente pertenecen al período de Bronce Reciente⁴.

Algo después de mediado el segundo milenio a.C. la documentación egipcia empieza a ofrecer datos acerca del dios. Las primeras referencias se fechan en el reinado de Amenofis II (1439-1413 a.C.) y de manera más o menos continua la presencia del dios se documenta hasta el final de la época ramésida (c 1080 a.X.)⁵. A partir de ese momento los

² *Vid. infra*, Capítulo V.

³ *Vid. infra*. Capítulo VI.

⁴ *Vid. infra*, Capítulo VI.

⁵ *Vid. infra*, Capítulo VII.

datos se irán haciendo más escasos, aunque las referencias a Reshep, *Raépu* en egipcio, llegan a alcanzar en el país del Nilo momentos tan avanzados como el siglo II a.C.⁶.

Los datos se extienden por el Mediterráneo oriental y las regiones circundantes durante el primer milenio a.C. La iconografía y la arqueología ofrecen algunos testimonios atribuibles, en algunos casos con reservas, al dios en la zona de Biblos y en otros puntos de Siria y Palestina⁷. Se tienen noticias más concretas en el siglo VIII a.C, en un texto bilingüe fenicio y luvita, en Karatepe⁸, en la actual Turquía, y otras referencias en arameo procedentes de Sencyrli⁹, también en Turquía, y en Tell Sifr, en el norte de Siria¹⁰.

En el siglo VII a.C. encontramos una inscripción fenicia en Palaeo-Kastro, en la isla de Chipre¹¹. Poco después, ya en el siglo VI a.C, hallamos otra referencia en Tadmor (Palmira), en este caso un punto geográfico que se aleja del mar y de la costa¹².

Datado entre los siglos V-IV a.C. se conoce una inscripción sobre un sello, procedente de Tiro, en la que se creía hasta hace unos años que se encontraba una mención al dios Reshep. En el estado actual de la investigación la lectura del teónimo no se admite en dicho epígrafe¹³, pero existen otras inscripciones procedentes de Sidón en donde el dios aparece citado en repetidas ocasiones.

6 *Vid. infra*, Capítulo X, apartado B.b. 1.

⁷ *Vid. infra*, Cap. VI, apartado C. 2.

⁸ *Vid. infra*, Capítulo X,

⁹ *Vid. infra*, Capítulo X,.

¹⁰ *Vid. infra*, Capítulo X.

¹¹ *Vid. infra*. Capítulo X.

¹² *Vid. infra*, Capítulo X.

¹³ *Vid. infra*, Capítulo X.



fig. 1

Ver mapa aparte

En Chipre el dios está abundantemente atestiguado, en inscripciones fenicias de los siglos IV-III a.C, y se conocen otros epígrafes de fechas similares en los que se ha propuesto la lectura del teónimo, que proceden de lugares del occidente Mediterráneo, Cartago e Ibiza¹⁴.

También se conocen referencias en la Biblia hebrea imposibles de encuadrar en un momento cronológico determinado, pero interesantes, dado que la tradición bíblica ha sido sin duda una importante fuente de transmisión para el conocimiento del dios en la cultura occidental¹⁵.

Como puede apreciarse, la amplitud geográfica y cronológica de los testimonios relativos al dios es muy amplia. Nos lleva desde el tercer milenio a.C a los momentos finales del primer milenio, y nos enfrenta a distintas culturas que en una trayectoria tan larga en el tiempo hubieron de tener características bien distintas. Pero en todas ellas parecen reconocerse los valores fundamentales del dios, si bien su expresión difiere de unos puntos a otros.

Los datos que nos ofrecen los distintos ámbitos son muy distintos en cuanto a precisión y cantidad. La documentación más significativa la proporcionan los datos egipcios, pero cuando el dios llega al país del Nilo cuenta ya con una importante trayectoria que conviene conocer de antemano.

Esa realidad nos hizo plantearnos cómo abordar el tema para facilitar la lectura y seguimiento de la personalidad del dios. Su intervención en diferentes ámbitos geográficos, históricos y cronológicos y la distribución de la información, hacía necesario un planteamiento previo para el desarrollo del trabajo. Ante las variables tiempo, espacio y cultura había que decidir qué primar para facilitar la investigación.

¹⁴ *Vid. infra*, Capítulo XI, B.

¹⁵ *Vid. infi-a*. Cap. VI, D.

II. B.- DIFERENTES MARCOS GEOGRÁFICOS PARA UNA REALIDAD DIVERSA

II. B. 1.- El ámbito semítico noroccidental.

Es el ámbito de origen del dios, pero su realidad pudo ser distinta en los diversos puntos geográficos y culturales en los que se le documenta.

Remontándonos a los datos más antiguos llegamos a Ebla en donde encontramos referencias numerosas en los textos acerca de *^ra-sa-ap*, la forma eblaíta de escribir el nombre del dios. *Rasap*, dios de Ebla, lo era también de otras ciudades del mismo entorno cultural. En todas ellas respondería a una realidad similar que pudo estar próxima a su vez, a la del ámbito amorita en el que también está documentado.

Dentro del mismo marco cultural, en el ámbito semítico noroccidental, en la ciudad de Ugarit, relativamente próxima a Ebla (fig. 1) pero cronológicamente algo distante, el dios está presente, con unas prerrogativas similares a las que se percibían en Ebla, pero quizá con una significación cultural distinta. El dios no parece ocupar un lugar destacado en el panteón oficial de Ugarit. Apenas interviene en los grandes ciclos mitológicos que la literatura ugarítica nos ha proporcionado y cuando lo hace su aparición es muy breve. Aparece citado en diversas listas de divinidades, en las que el dios ocupa uno de los lugares finales de la relación, si bien parece encabezar a un grupo de dioses menores sobre los que su importancia primaría¹⁶.

Las apariciones del dios en ámbito semítico noroccidental se extienden en el tiempo, como ya se ha indicado, hasta finales del primer milenio a.C. Pero la línea de evolución quizá no sea completamente continua, ya que existe una importante etapa en la trayectoria del dios que le lleva a Egipto, en donde es considerado en muchas ocasiones como una divinidad más del propio panteón egipcio.

¹⁶ *Vid. mira. Cap. VI. B. 1. 2.*

Sin duda el dios adquirió en su etapa egipcia una serie de prerrogativas que alteraron y modificaron en parte su naturaleza original. Esas modificaciones alcanzaron en momentos posteriores el ámbito semítico noroccidental de donde el dios había partido.

II. B.2.- El ámbito egipcio.

Reshep llegó a Egipto en un momento determinado del desarrollo de la historia del país del Nilo. A partir de los datos históricos que conocemos, parece que hubo cierta intención desde la realeza para instalar al dios, con unas prerrogativas bien definidas, en el panteón egipcio.

Los primeros trabajos que abordaron el tema de las deidades próximo orientales que recibieron culto en Egipto¹⁷, situaron la llegada del culto de Reshep en la décimo novena dinastía (1305-1196 a.C). La opinión a ese respecto fue generalizada hasta que en 1942 B. Grdseloff publicara una monografía dedicada al origen del culto ofrecido a Reshep en Egipto¹⁸. En su trabajo B. Grdseloff rebajaba considerablemente la fecha hasta entonces admitida, situándola en la dinastía XVIII (1554/51-1305 a.C). Testimonios epigráficos, hasta entonces desconocidos, permitían a dicho autor situar la llegada a Egipto de nuevas deidades y nuevos cultos procedentes del entorno próximo oriental.

Sin precisar el momento, B. Grdseloff sugería los años posteriores a las campañas asiáticas de Thutmosis III, bien en el período correspondiente al final del reinado de ese faraón cuando Amenofis II actuaba como príncipe asociado al trono -quizá en calidad de corregente¹⁹- , o durante los primeros años del reinado de este último (c. 1439/36 a.C).

Desde la publicación del trabajo de B. Grdseloff se admite que con Amenofis II el culto a Reshep quedó introducido en el panteón egipcio y alcanzó gran importancia en el plano oficial. Así parece deducirse de las

¹⁷ La monografía más temprana realizada acerca de esta divinidad fue la realizada por W.D. van Wijngaarden publicada en *OMRO* NS 10, 1929, págs.28-42.

¹⁸ Grdseloff, B. *Les debuts du cuite...* págs. 2-7.

¹⁹ Yeivin, Sh. *JARCE* VI (1967) págs. 119 y sig.

ocasiones en las que el nombre del dios es mencionado asociado al rey, fundamentalmente en relación con los aspectos deportivos y guerreros del monarca.

En esas manifestaciones epigráficas egipcias es habitual encontrar a Reshep asociado a Montu, dios guerrero de la región de Tebas, divinidad dinástica y epónima de los principales reyes de la XI dinastía²⁰, sólo eclipsada ante la vitalidad que el clero de Amón recibió con los monarcas que inauguraron la dinastía décimo segunda²¹.

Mediada la décimo octava dinastía, Amenofis II pudo tener sus razones para relegar de algunos aspectos de su política a Amón, el poderoso dios del Imperio. Las dificultades con el clero de ese dios habían comenzado en el reinado de su padre Tutmosis III, apartado del ejercicio del poder durante años con el beneplácito de los sacerdotes de Amón que apoyaban la permanencia en el trono de Hatshepsut, la reina proclamada faraón²². Es preciso remontarse unos años en la historia de

20 Durante el Imperio Antiguo Montu nos es insuficientemente conocido. En los Textos de las Pirámides aparece como un dios astral incluido en el ciclo de Re'. Véase Faulkner, R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Text*, pág. 179 (1081), 215 (1378). Aparece representado entre las divinidades del Alto Egipto en el templo funerario de Pepill, de la sexta dinastía, Hayes, W.C. *CAH*, Vol I, 2, pág. 495. Hacia la XI dinastía Montu es un dios primordial originario de Iunu, la futura Hermontis. Su iconografía, conocida por fragmentos arquitectónicos procedentes de sus santuarios, responde a una figura antropomorfa con cabeza de halcón, portando un tocado compuesto por dos plumas y un disco solar adornado con doble ureaus. Lleva collar, brazaletes y un faldellín plisado. El dios encarna la imagen del toro sagrada, siendo a la vez un dios halcón y toro. En los textos egipcios Montu se manifiesta como una divinidad suprema que recibió culto en Iunu, Djeret (Tod), Madu (El-Medámüd) y Karnak.

21 Hayes, W.C. *CAH*, Vol II, 1, págs. 323-324. Amón es el dios epónimo del primer faraón de la décima segunda dinastía, Amenemhat I. (*Amenemhat* = Amón está en mí). El nombre del dios significa "el oculto". Originariamente Amón participaba como miembro de la octava de Khmun, la griega Hermópolis, cuyo culto quedó instalado en Tebas en los primeros momentos del Primer Período Intermedio. Véase Hayes, W.C. *CAH*, Vol. I, 2, 519-521.

22 Los sacerdotes de Amón se vieron favorecidos por el hecho de que la monarquía basaba su poder sobre el prestigio de su dios, Amón. Fue necesario dar a los sacerdotes y sobre todo al Primer Profeta de Amón, un papel político de primer plano ya que quien

Egipto para entender ciertas decisiones tomadas por Amenofis II que pudieron llevarle a revitalizar la figura del dios guerrero Montu²³, asociándole al dios extranjero Reshep.

El binomio Montu-Reshep facilitaría en Egipto el conocimiento de la naturaleza agresiva y guerrera del dios asiático cuyo culto, sin duda, el faraón quería favorecer.

Gracias al impulso de Amenofis II el dios fue conocido en Egipto, pero su presencia en los primeros momentos parece limitarse al ámbito oficial del propio monarca. Tendrá que transcurrir un período largo de tiempo, hasta situarnos en los momentos finales de la décimo octava dinastía y sobre todo en la época ramésida, para tener documentos abundantes que nos informen de la popularidad alcanzada por el dios que no deja por ello de estar presente en los ámbitos oficiales²⁴.

ocupara ese cargo sería el guardián de la legitimidad del poder real. Durante el reinado de Hatshepsut Hapuseneb, Primer Profeta de Amón, recibe el título de príncipe y se convierte en la jerarquía superior de todos los profetas del Sur y del Norte. Ratte, S, *La reine Hatshepsut*, pág. 274-275.

23 Los principales aspectos que se manifiestan en esta divinidad, son su carácter de dios generador de vida y el de dios guerrero.

²⁴ Vid *supra*, págs.

CAPÍTULO III

ORGANIZACIÓN DEL ESTUDIO: MÉTODO DE TRABAJO

III. A. CUESTIONES PREVIAS.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la documentación relativa a Reshep es abundante, pero aparece distribuida en un amplio espacio temporal y geográfico, y procede de distintos ámbitos culturales.

A pesar de ello, la trayectoria del dios parece responder a una línea de evolución continua para la que se conocen algunos jalones cronológicos importantes, vinculados al momento cultural de la sociedad que los proporciona.

Los distintos datos que poseemos acerca del dios, proceden de fuentes diversas: epigráficas, iconográficas y arqueológicas.

A la hora de abordar el estudio del dios podíamos optar por estudiar en primer lugar un tipo determinado de fuentes, por ejemplo las epigráficas, para pasar después a las iconográficas y por último a las arqueológicas. Pero nos pareció mucho más interesante atender a la línea de evolución de la divinidad, línea descrita a partir de su trayectoria y manifestada en los diversos documentos epigráficos, iconográficos y arqueológicos.

Creemos que Reshep es una realidad cultural que engloba una serie de conceptos y prerrogativas que mantienen una esencia propia y fundamental, definida ya en los momentos más antiguos que para el dios conocemos. Esa esencia fundamental se trasmite y se proyecta a lo largo de su evolución y se manifiesta en los diferentes ámbitos a los que el dios accede. Sin duda en cada uno de ellos Reshep tuvo un valor determinado, pero su esencia última respondía siempre a la de su naturaleza original.

Una vez percibida esa realidad, optamos por estudiar a la divinidad de forma integral en cada uno de los ámbitos en los que se manifestara, atendiendo en cada uno de ellos a toda la documentación disponible.

III. B.- ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO.

En la investigación desarrollada para el logro de esta tesis doctoral, pueden diferenciarse dos campos bien distintos pero relacionados entre sí: el análisis bibliográfico y el estudio de los materiales epigráficos e iconográficos relacionados con el dios Reshep.

Comenzamos formalmente nuestra tesis doctoral cuando obtuvimos una beca de Formación de Personal Investigador (FPI) en 1989 que nos permitió vincularnos al departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo del CSIC. Pero nuestro trabajo había comenzado antes.

Nuestro interés por documentar tanto como nos fuera posible el tema de las divinidades de origen próximo oriental que están presentes en la protohistoria peninsular, nos llevó a realizar nuestra memoria de licenciatura que fue defendida en 1989²⁵, centrada en ese tema. Los años ocupados por los cursos de doctorado, nos permitieron, en los meses no lectivos, y gracias a una beca del Ministerio de Asunto Exteriores, disfrutar de una estancia prolongada en El Cairo, en donde tuvimos acceso a los fondos de las bibliotecas del Instituto Arqueológico Alemán en dicha ciudad, del Instituto Francés de Arqueología Oriental (IFAO) y del propio Museo Egipcio de El Cairo. En dichas bibliotecas empezó nuestra recopilación bibliográfica sobre el tema que hoy presentamos como tesis doctoral.

Esa labor de documentación hubo de continuar en otras estancias disfrutadas en El Cairo como miembro de la Misión Arqueológica Española en Egipto, y en diversas instituciones europeas como el *Pontificio Instituto Bíblico* de Roma y el *Istituto per la Civiltà fenicia e púnica*, de la misma ciudad.

25 Dioses de la colonización: divinidades de origen próximo oriental en la protohistoria de la Península Ibérica. Defendida en la Universidad autónoma de Madrid en septiembre de 1989. Inédita.

A la vez que desarrollábamos nuestra labor de documentación, comenzamos a familiarizarnos con las lenguas semítico noroccidentales que intervienen en nuestra tesis doctoral, así como con el estudio de los diferentes documentos epigráficos e iconográficos. Algunos han podido ser examinados en El Cairo y otros lugares de Egipto. Otros, han sido estudiados a partir de fotografías que hemos ido reuniendo a lo largo de los últimos años, gracias a la colaboración de numerosas instituciones extranjeras.

Una vez familiarizados con el material a examinar, y ya con un esquema de trabajo establecido, procedimos a realizar nuestra tesis doctoral.

El trabajo, según se presenta se estructura en tres partes fundamentales precedidas de un "prefacio" y de una "introducción".

La parte primera recoge los aspectos metodológicos del trabajo.

Se compone de tres capítulos: el Capítulo I, referido a las "fuentes de información" de las que nos hemos servido en la investigación realizada, el Capítulo II, que define el marco donde se desarrolla el elemento investigado, el dios Reshep, y el Capítulo III, en el que se expresa la organización del estudio y el método de trabajo que hemos aplicado.

En la segunda parte exponemos la historia de la investigación referida al tema objeto de estudio, y el estado actual de la cuestión.

La tercera parte está referida a la realidad del dios Reshep en el ámbito semítico noroccidental en los milenios III y II a.C. Comprende varios capítulos en los que se examinan los datos relativos al dios procedentes de Ebla (Capítulo V); los datos amoritas, y los procedentes de Mari, Terqa, Ugarit y Biblos, así como las referencias al dios constatadas en la Biblia hebrea (Capítulo VI).

En todos esos capítulos se ha seguido un esquema general que trata en primer lugar del marco cronológico del que procede la información, y que después atiende a las distintas fuentes que la contienen. Siempre hemos atendido en primer lugar (excepto en el capítulo VII) a los datos

epigráficos, en los que se ha distinguido entre las referencias al nombre del dios cuando es utilizado como nombre divino, y aquellas en las que el teónimo es complemento de nombres personales.

Se ha procurado individualizar los epítetos que el dios recibe en los textos de cada uno de los lugares citados, y aportar una valoración de la presencia del dios para cada uno de los ámbitos culturales en los que se documenta.

En segundo lugar se ha atendido a los documentos iconográficos. En algunos casos son solo atribuciones al dios (por ejemplo en Ebla), y se han tratado de un modo general.

En los casos en los que hemos encontrado materiales que iconográficamente merecen un estudio detallado, se ha aplicado a cada uno de ellos una ficha que recoge sus detalles de forma pormenorizada y que es en sí misma una unidad que forma parte de un catálogo que se extiende a lo largo del cuerpo de toda la tesis doctoral.

Cada ficha presenta en primer lugar un "número de catálogo" en el que se indica, en clave, su ubicación en el mismo. La lectura de dicha clave es la siguiente:

Los documentos proceden de un ámbito cultural concreto que se indica mediante la primera o primeras letras²⁶:

B= Biblos
C= Cerdeña
CH= Chipre
E= Egipto
EB = Ebla
M= Mari
PI = Península Ibérica.
S= Sicilia
T= Terqa
U= Ugarit.

²⁶ Algunos de los lugares indicados en las abreviaturas no han proporcionado materiales iconográficos.

Esa abreviatura va seguida de un guión (-).

Los documentos iconográficos son fundamentalmente de dos tipos: aquellos en los que sin duda se reconoce la imagen del dios, y otros en los que sólo es posible sugerir tal identificación. Los primeros son considerados como documentos fidedignos sin ninguna indicación, mientras que para los segundos se incluye una I (inicial de identificación), colocada a continuación del guión señalado más arriba.

Así, por ejemplo, un documento egipcio en el que tenemos sin duda la imagen del dios, sería E-; mientras que uno en el que la identificación sólo pudiera ser sugerida sería: E-I.

A continuación se indica el soporte sobre el que se expresa la imagen, también mediante iniciales:

E = Estela
 EM = Escultura menor
 ESC= Escarabeo
 ESCBO= Escaraboide
 G = Grabado
 O = Ostraca
 P = Placa
 R = Relieve

Una estela egipcia con una imagen fidedigna del dios, sería E-E

Una estela egipcia con una imagen atribuida al dios, sería E-IE

A continuación se indica el número de orden que nosotros hemos dado a dicho objeto.

En la ficha se indican todos los detalles técnicos del objeto, las láminas y figuras que le corresponden en el texto y la bibliografía básica. Cada ficha se acompaña de un comentario con unos epígrafes definidos que son siempre los mismos

I.- Procedencia

II.- Descripción

II. 1.- El objeto.

II. 2.1.- La imagen del dios.

III.- Estudio de las inscripciones (si las hubiera).

IV.- Cronología (se indica también en la ficha).

Las fichas y los comentarios correspondientes se intercalan en el texto, ocupando un lugar en el capítulo referido al ámbito cultural de donde procede el objeto incluido en dicha ficha.

Este sistema nos parece práctico, dado que el catálogo puede crecer indefinidamente, es susceptible de procesamiento informático y no debe relegarse a un lugar ajeno al texto al que complementa.

La parte cuarta de la tesis, recoge toda la información procedente de Egipto. Es mucho más abundante que en cualquier otro ámbito y ofrece datos tan interesantes como la figura veraz del dios, al aparecer representado en monumentos que incluyen su nombre y en muchos casos sus epítetos.

El repertorio figurativo que nos ofrece la posibilidad de identificar con seguridad la imagen del dios, nos ha llevado a desarrollar un importante trabajo iconográfico encaminado a conocer todas las particularidades que las representaciones gráficas del dios puedan suponer. Para conseguirlo hemos descompuesto su imagen en todos los elementos que la definen, y se ha atendido al estudio pormenorizado de cada uno de ellos.

Se ha tenido también en cuenta el tipo de soporte material sobre el que se expresa la imagen y los rasgos más generales que ésta presenta, como pueden ser su actitud o el lugar que ocupa en las escenas en las que participa, en la que puede aparecer como imagen individual o junto a otras figuras.

Se ha procedido a la descomposición premeditada de la figura del dios, así como de las escenas en las que participa. La individualización de todos los elementos permite comparaciones entre las diferentes

escenas y la observación fácil de combinaciones, ausencias o repeticiones.

Los distintos elementos individuados, han sido organizados en una sucesión codificada que permite establecer tipos que servirán de referencia a las descripciones de las figuras examinadas, evitando repetir descripciones similares a la hora de realizar el estudio de los diversos *monumenta* que en algunas categorías, por ejemplo "estelas", llegan a ser muy numerosos en la documentación egipcia.

Todos los elementos que intervienen en las escenas han sufrido un proceso de "atomización" premeditado, desde los componentes básicos de la figura del dios (panoplia, indumentaria, etc.) a los que son complementarios de la imagen e incluso aquellos que son ajenos a la figura pero aparecen representados en la misma escena: oferentes, ofrendas, objetos indeterminados, elementos arquitectónicos, elementos imprecisos o discutidos, cetros y símbolos, otras divinidades, etc.

La importancia del estudio iconográfico para la parte correspondiente a la documentación egipcia, nos ha llevado a alterar el orden general aplicado al resto de los capítulos que se organizaba de la siguiente forma:

- estudios de los datos epigráficos,
- estudios de los datos iconográficos,
- estudio de los datos arqueológicos.

Dado que para el caso específico de Egipto, muchos de los documentos que se estudian exhaustivamente por su iconografía presentan epígrafes que también son objeto de estudio y discusión, hemos optado por adelantar el estudio iconográfico, si bien éste capítulo se inicia con un apartado en el que se expone la dificultad de conocer la pronunciación precisa del nombre del dios a partir de los datos egipcios.

Las fichas se han agrupado de acuerdo al soporte que recoge la imagen. Dentro del conjunto de los distintos soportes que se documentan, la organización se ha establecido de acuerdo a los tipos de actitud reconocidos en la imagen del dios. Seguir en esa ordenación un

riguroso criterio cronológico nos hubiera llevado a mezclar los *monumenta* realizados sobre soportes diferentes.

En el Capítulo VIII se estudian los testimonios epigráficos egipcios, y en el capítulo LX los lugares de culto del dios en Egipto.

La parte quinta de la tesis se presenta bajo el epígrafe: "La expansión mediterránea del culto a Reshep. El primer milenio".

En ella se atiende al estudio de los datos árameos, fenicios y púnicos.

En ese capítulo la información epigráfica es muy numerosa e interesantes, sobre todo en lo relativo a la asociación del dios semítico Reshep con el griego Apolo, documentada a partir de las inscripciones bilingües de Chipre. En esas inscripciones y en prácticamente todos los epígrafes que son revisados en el citado capítulo, se constatan interesantes epítetos para el dios, que ponen de manifiesto algunas de sus competencias.

El Capítulo XI también se incluye en la parte quinta. En él abordamos los datos conocidos para Reshep en el occidente del Mediterráneo, escasos y siempre poco precisos. Se comentan también algunas imágenes en las que se ha querido reconocer la figura del dios.

La parte sexta, recoge las conclusiones del trabajo en el capítulo XII. A continuación se incluye la bibliografía utilizada, la relación de láminas incluidas y la lista de abreviaturas empleadas.

A lo largo de todo el trabajo se nombra constantemente al dios Reshep, pero como se observará en la lectura de los distintos capítulos, las denominaciones que se emplean son diferentes. La razón es que el dios hubo de recibir distintas denominaciones en los diversos ámbitos en los que fue adorado.

En la bibliografía general al dios objeto de nuestro estudio se le llama generalmente Reshep o Reshef. Ese nombre nos ha llegado a través de la tradición de la Biblia hebrea. La f final del teónimo se debe

a un fenómeno de aspiración que se produjo en la pronunciación en las lenguas semíticas en torno al 250 a.C.²⁷.

Con anterioridad a ese momento en hebreo el nombre del dios se pronunciaría *Reshep*. Los datos que tenemos para otros ámbitos culturales en los que el dios estuvo presente, nos dan una vocalización distinta de la raíz semítica noroccidental *ršp*, interpretada como teónimo. Sabemos que en Ebla escribían el nombre del dios mediante los signos que se transcriben *^ra-sa-ap*. El dios era llamado *Rasap* en aquella cultura. Por esa razón, en el tratamiento de los documentos eblaítas nosotros aplicaremos esa denominación al teónimo. En Ugarit y Egipto, el dios parece haber sido conocido como *RaSpu*, si bien en egipcio caben otras denominaciones²⁸. La vocalización que se estima para la vocalización del dios en los datos fenicios es *RaSap*.

²⁷ **Beyer, K, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, págs. 125 y sigtes.**

²⁸ **Vid *infra*, Capítulo VII, apartado A.**

PARTE II

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO IV

LA INVESTIGACIÓN SOBRE RESHEP

IV. A.- LAS PRIMERAS INVESTIGACIONES. HASTA LA DÉCADA DE LOS SESENTA

En la investigación acerca del dios Reshep destaca, sobre todo, la ausencia de estudios de conjunto. Las veces que el dios ha sido objeto de investigación, el estudio se ha planteado desde el punto de vista de la semitística, o bien desde el punto de vista de la egiptología, pero en muy pocas ocasiones se han tenido en cuenta ambos enfoques.

Del dios Reshep se tienen referencias desde antiguo, ya que aparece en algunas citas bíblicas en las que se percibe su carácter nefasto. También aparece en diversos epígrafes fenicios que son conocidos desde finales del siglo pasado. A partir de esas fuentes se define para el dios su personalidad negativa y violenta, y se le cita en distintas obras en las que se alude a su carácter divino y adverso.

Los trabajos referidos al dios realizados por semitistas, han sido escasos. Podemos señalar como primer trabajo específico, un importante artículo de E. Power, relativo a las inscripciones chipriotas en las que se menciona a *ršp-mkl*. Power estimaba que la expresión *ršp-mkl* aludía a una manifestación de Reshep, relacionada, con el dios *Mekal* de Bet Shamh, divinidad que en aquellos momentos incorporaba nuevos testimonios hallados en las excavaciones de Bet Shamh, en los que manifestaba su iconografía, similar a la que se conocía en Egipto para Reshep²⁹.

Las referencias al dios en otros trabajos están presentes, sobre todo desde el descubrimiento de Ugarit y a partir del desciframiento de las tablillas halladas en las ruinas de la ciudad. A medida que esos textos

²⁹ Power, E, *Bíblica* X (1929) págs. 129-169. Acerca de *ršp-mkl* vid. infra, Capítulo X.C.

iban siendo interpretados, surgían referencias al dios, pero siempre breves. A pesar de ello, poco a poco se han ido obteniendo datos que han permitido ir perfilando su personalidad y su naturaleza.

Como excepción a esas breves referencias, podemos citar el artículo de A. Caquot, publicado en 1956: "Sur quelques demons de l'Ancien Testament: Reshef, Qeteb, Deber", en el que el investigador francés aludía a las competencias guerreras y fecundadoras del dios, deducidas a partir de su constatación en unos documentos egipcios que ofrecen su nombre y su imagen, las llamadas "estelas de Qadesh"³⁰. Caquot aludía también al carácter atmosférico del dios³¹.

En la misma fecha, se publicó un trabajo que tuvo cierta repercusión en la investigación posterior de la zona del occidente Mediterráneo. En 1956, Sólá Sole³² **dio** a conocer la traducción de una plaquita metálica que presentaba dos inscripciones fénicas, que había sido hallada años atrás en las proximidades de la cueva de Es Cuyram, en Ibiza³³. La lectura del epígrafe ofrecía una dedicatoria a una divinidad denominada 'Arsap-Melqart, en la que se reconoció a *RaSap-Mélqart*. El epígrafe se interpretó como un documento que avalaba la existencia del culto a ese dios en Ibiza.

A partir de la investigación egiptológica las referencias al dios son más numerosas para ese mismo período.

Ya a finales del siglo pasado se conoce en una obra egiptológica una referencia al dios en donde su alude a su posible relación con Apolo, a partir de la lecturas de las inscripciones bilingües de Chipre³⁴. Muy a principios de este siglo el dios es nombrado en algunos trabajos de carácter general. Brodrick y Morton le incluían en su *Concise Dictionary of Egyptian Archaeology*, en donde indicaba que se trataba

³⁰ ^ Acerca de esos documentos, *vid, infra*, págs. Cap. VII, B.

³¹ Caquot, A *Semítica* VI (1956) págs. 53-68, sobre todo págs, 55 y sigtes.

³² *Sefarad* XVI (1956) págs. 325-355.

³³ *Vid. supra*. Cap. XI, B.

³⁴ Lanzone, R,V, *Dizionario*, pág. 483.

de una divinidad importada a Egipto desde Asia. Sugerían su correspondencia con el fenicio "Reshef y situaban su llegada al panteón egipcio en época tardía³⁵. También Wallis Budge hace alguna referencia al dios en su libro *The Gods of Ancient Egypt*, publicado en 1904³⁶

Las referencias al dios en los trabajos de principio de siglo son breves y aisladas. Sólo el trabajo de Wijngaarden, publicado en 1932 se detiene en los detalles iconográficos del dios estableciendo comparaciones con otras divinidades y definiendo los rasgos más característicos de la iconografía de Reshef a partir de los documentos egipcios³⁷.

A partir de ese trabajo comienza toda una serie de artículos realizados por J. Leibovitch que van presentando sucesivamente los distintos documentos iconográficos egipcios epigráficos o anepigráficos en los que es posible reconocer o al menos sugerir con bastante probabilidad la identificación del dios³⁸. Leibovitch estimaba que el culto del dios se había establecido en Egipto durante la décimo octava dinastía (1305-1196) a.C, dado que el mayor número de *documenta* que él presentaba pertenecía a esa época y no conocía ninguna referencia egipcia más antigua relativa al dios.

En 1942 salió a la luz un interesante trabajo, específicamente referido al dios y a su culto en Egipto, publicado en El Cairo por B. Grdseloff: *Les debuts du culte de Reshef en Égypte*³⁹. Se trata de un breve estudio de sólo cuarenta y tres páginas, de las cuales únicamente las veinte primeras están dedicadas a Reshef. Pero en ellas Grdseloff establece un momento para la llegada del culto del dios a Egipto que modifica las fechas dadas hasta entonces por Wijngaarden y Leibovitch

³⁵ Brodrick, M. - Morton, A, *A Concise Dictionary of Egyptian Archaeology*, pags. 146-147.

³⁶ Wallis Budge, E.A, *The Gods of the Egyptian*, pags. 282-283.

³⁷ Wijngaarden, W.D, *OMRO XXXI* (1932) pags. 28-42.

³⁸ Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) pags. 145-160; *ASAE XLI* (1941) pags. 489-492; *ASAE XLI* (1942) pags. 77-89; *ASAE XLIV* (1944) pags. 163-172; *ASAE XLVIII* (1948) pags. 435-555; *IEJ III* (1953) pags. 99-112.

³⁹ Grdseloff; B, *Les debuts du culte*, El Cairo, 1942.

y admitidas por otros investigadores. Grdseloff estima que el dios llegó a Egipto en el reinado de Amenofis II, y presenta en su argumentación documentos inéditos hasta entonces que la corroboran⁴⁰. Se detiene también en el espinoso tema de la vocalización del nombre del dios asiático en egipcio⁴¹.

En 1937 se descubrió en Mit Ranina (Menfis) una estela del reinado de Amenofis II (1439-1413 a.C). Se trata de un interesante documento histórico en el que se mencionan dos campañas militares del citado faraón, y en donde se establecen algunas comparaciones entre el monarca y el dios *Raépu*⁴². La parte del texto de la estela en donde se menciona al dios, fue objeto de sucesivos artículos aparecidos en la década de los cuarenta y en los primeros años cincuenta que ofrecían distintas interpretaciones sobre el referido epígrafe y referencias continuas al dios⁴³.

W. K Simpson en 1952 saca a la luz un interesante trabajo⁴⁴ en el que presenta una escultura menor realizada en piedra, conservada en el *Metropolitan Museum* de Nueva York⁴⁵, y una interesante estela del Instituto Oriental de Chicago⁴⁶. A partir de esos documentos propone diversos epítetos para el dios en su manifestación egipcia, que trata de conciliar con otros testimonios por entonces novedosos, relativos a la misma divinidad, como los proporcionados por la inscripción arameo-luvita de Hadad de Samal⁴⁷. Simpson estima que en la inscripción de

⁴⁰ *Ibidem*, págs. 2 y sigtes, Pl. I.

⁴¹ *Ibidem*, págs. 11- 13.

⁴² *Vid. infra*, Cap. VIII. B.

⁴³ Badawi, A M, *ASAE XLIV* (1943) págs. 91-113; Drioton, E, *ASAE XLV* (1947) págs. 61-64, 104-106; Grdseloff B, *ASAE XLV* (1947) págs. 115-120; Edel E, *ZDPV LXIX* (1953) págs. 140 y sigtes.

⁴⁴ Simpson, W.K, *BMMA X,6* (1952) págs. 183-187.

⁴⁵ Se trata del documento E-IEM1. *Vid. infra*, Cap. VII. C.

⁴⁶ *Vid. infra*. Cap. VII. B.

⁴⁷ *Vid. infra*, Cap. X, B.

Sencyrli se advierte la capacidad del dios como protector del joven monarca Panammuwa, dedicante de la inscripción,

Continuando con su investigación acerca del dios, Simpson en 1953 publica un breve estudio que proporciona nuevos datos acerca de la etapa egipcia del dios⁴⁸. Por primera vez se atribuyen a la divinidad prerrogativas como "patrón de los artesanos" derivada de su presencia en *monumenta* procedentes de Deir el Medina⁴⁹, o "patrón de los jóvenes príncipes" por su mención específica en la estela de la esfinge datada en el reinado de Amenofis II⁵⁰. Esa misma capacidad del dios está reflejada, en su opinión, en un documento arameo-luvita posterior, la estela del dios Hadad de Samal, a la que ya se había referido en otros trabajos.

IV. B. - DESDE LA DÉCADA DE LOS AÑOS SESENTA HASTA EL MOMENTO ACTUAL.

A partir de los años sesenta la investigación acerca del dios cobra cierto empuje.

P. Matthiae publica en 1963 un trabajo interesante acerca de la iconografía del dios en donde recoge muchas de las ideas expresadas años atrás por J. Leibovitch y propone nuevas hipótesis acerca de la alteración de la naturaleza del dios en el primer milenio a.C, significativas en su opinión, tanto en las competencias y prerrogativas de la divinidad como en las manifestaciones iconográficas⁵¹.

Por parte de los semitistas aparece en 1965 un interesante trabajo referido al dios, publicado por F. Vattioni: "II dio Reschef"⁵². En él el investigador italiano agrupa y examina un buen número de documentos epigráficos semítico noroccidentales relativos al dios que habían ido apareciendo hasta entonces. Con el trabajo de Vattioni se tiene por

⁴⁸ Simpson, W.K, *JAOS* LXXIII.2 (1953) págs. 86-89.

⁴⁹ Con relación a ese epíteto, *vid infra*. Cap. VIII.C.

⁵⁰ *Vid. infra*. Cap. VIII.B.

⁵¹ Matthiae, P, *OrAnt* II (1963) págs. 27-43.

⁵² *AION* XV (1965) págs. 39-74.

primera vez una visión global del conocimiento del dios, derivada de la información de los citados epígrafes.

La egiptología también contribuyó en esa década con trabajos interesantes. Simpson publicó un nuevo artículo sobre el dios en el que introduce las novedades habidas en los últimos años⁵³. Por primera vez se relaciona al dios con los caballos y los carros, a partir de una manifestación iconográfica hallada en el templo de Karnak⁵⁴.

R. Stadelmann publica en 1967 un interesante trabajo referido a las divinidades de origen próximo oriental que recibieron culto en Egipto. Entre los diversos dioses que estudia se encuentra Reshep. El trabajo es interesante, si bien no demasiado exhaustivo debido a que abarca demasiados dioses a los que trata bajo un esquema demasiado general desde nuestro punto de vista.

Los nuevos trabajos acerca del dios que ponían de manifiesto la interesante documentación que sobre la divinidad se iba acumulando, favorecieron la aparición de otros estudios. En 1971 D. Conrad⁵⁵ publicó un amplio artículo en el que examinaba diversos testimonios relativos al dios, a la vez que A van den Branden sacaba a la luz un trabajo sobre los epítetos que de Reshep se conocían⁵⁶ y otro sobre sus apariciones en los pasajes bíblicos⁵⁷.

En esa década tuvo lugar el descubrimiento de Ebla. Sus importantes archivos comenzaron a ser estudiados y a proporcionar nuevos datos. En sus textos aparece mencionado *Rasap*. Los primeros trabajos que se tienen lugar dentro de esa década, presentan las primeras transcripciones en las que se documenta al dios en relación con diversas ciudades del ámbito eblaíta⁵⁸. Incluso aparece en algunos

⁵³ Simpson, W.K, *Or NSXXLX* (1960) págs. 63-74.

⁵⁴ *Vid, infra*, Cáp.VHI.B.

⁵⁵ Conrad, D, *ZAW LXXXIII* (1971) págs. 157-183.

⁵⁶ *Parole de l'Orient II* (1971) págs. 389-416.

⁵⁷ *Bibbia e Oriente XIII* (1971) págs. 211-225.

⁵⁸ Pettinato, G, *OrAnt XVIII, 2* (1979) págs. 169-183.

antropónimos, si bien los estudios más detenidos de la onomástica eblaíta no tendrán lugar hasta la década de los ochenta⁵⁹.

En 1979 W.J. Fulco publicó un nuevo trabajo específico sobre el dios, en el que intentó agrupar todos los documentos hasta ese momento conocidos, procedentes tanto del ámbito semítico noroccidental como egipcio. En su trabajo enumeró un buen número de *documenta* y *monumenta*, si bien obvió los nuevos datos de Ebla. Su estudio es muy superficial y sus conclusiones muy escasas.

El mismo año P. Xella publicó un interesante artículo sobre el dios Reshep en Ugarit. Atendiendo a la constatación de los numerosos antropónimos teóforos que incluyen el nombre del dios, documentados en los textos ugaritas, Xella defiende el carácter eminentemente popular de la divinidad, si bien defiende que esa popularidad se debía sin duda a la adversidad que el dios suponía. El investigador italiano sostiene que el número elevado de referencias que se hacen al dios en los textos rituales de Ugarit, están encaminadas a aplacar su furia y a evitar los males que es capaz de provocar⁶⁰.

A finales de la década de los setenta, comienza a aparecer una serie interesantísima de estudios acerca del dios, realizados por A.R. Schulman, en los que va presentando distintos aspectos de la divinidad, apoyándose en gran medida en los datos iconográficos que entonces se conocían, a partir siempre de la documentación egipcia. En sus estudios revisa los documentos hasta entonces publicados y sugiere nuevas interpretaciones para algunos temas. Discute las prerrogativas del dios apuntadas por epítetos ajenos al ámbito egipcio, como la capacidad de volar atribuida para el dios a partir de un epíteto conocido en Karatepe, *rsp sprm*⁶¹, y reconocida por M. Cassirer en algunas imágenes⁶². Sus conclusiones son discutibles, pero su método de trabajo nos parece óptimo⁶³. Otro tema que Schulman plantea, derivado de manifestaciones iconográficas fragmentarias procedentes de

⁵⁹ Vid *infra*, Cap. V.B.1

⁶⁰ Xella, P, AAAS XXTX-XXX (1979-80) págs. 145 y sigtes.

⁶¹ Vid *infra*. Cap. X,B.

⁶² Cassirer, M, JEA XLV (1959) págs. 6-7, PL I.

⁶³ JARCE XVI (1979) págs. 69-84.

Egipto, es posibilidad de admitir imágenes del dios como jinete⁶⁴. Sus artículos, que responden a una línea de investigación definida, continuaron apareciendo en los primeros años de la década de los ochenta⁶⁵.

En 1980 E. Seeden⁶⁶ publicó un importante trabajo acerca de las figuritas de bronce conocidas en el Próximo Oriente Asiático y en diversos puntos del Mediterráneo, en las que cabe pensar como representaciones de divinidades, en muchos casos armadas. Para esas figuritas se ha propuesto y prácticamente establecido el nombre de "figuritas de tipo 'dios combativo'", o de 'tipo Reshep'", aunque en ellas no sea posible establecer la identificación de ninguna divinidad⁶⁷.

Prácticamente a la vez que aparecía ese trabajo, la investigación española comenzó a valorar una serie de manifestaciones iconográficas plasmada en figuritas metálicas de procedencia antigua, que respondían al tipo iconográfico del "smiting god" o "dios combativo", estudiado por Seeden.

M. Almagro Basch publicó varios de esos broncecitos sugiriendo para ellos una posible relación con el dios Reshep⁶⁸. Su hipótesis fue seguida por otros investigadores que publicaron otras piezas similares⁶⁹. En su interpretación, Almagro tenían en cuenta la lectura que había proporcionado el epígrafe de la cueva de Es Cuyram⁷⁰, en el que se admitía la presencia de un dios llamado 'Aráap-Melqart, interpretado como un sincretismo de *RaSap* con Melqart.

⁶⁴ *SSEA Newsletter VII, 4 (1977) págs. 13- 17.*

⁶⁵ *Studies in Ancient Egypt, págs. 157-166; BES TV (1982) págs. 81-91; Studien zu Sprache und Religion ägyptens, II (1984) págs. 855-863; BES VI (1985) págs. 85-106.*

⁶⁶ *PBF 1,1 (1980).*

⁶⁷ Seeden, H, *PBF 1.1 (1980) pág. 145.*

⁶⁸ Almagro Basch, M, *TP XXXVII (1980) págs. 247-308.*

⁶⁹ Fernández Miranda, M, *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch II, págs. 359-368; Fernández, F, Homenaje al Prot Almagro Basch II, págs. 369 y sigtes.*

⁷⁰ Almagro Basch, M, *TP XXXVII (1980) págs. 282 y sigtes.*

rV.C- ESTADO DE LA CUESTIÓN.

Durante la última década, los trabajos relativos al dios no han sido numerosos. Aparte de algunos ya citados publicados por Schulman, y los que hemos comentado relativos a la Península Ibérica, tenemos que mencionar un estudio publicado por A.M. Bisi, titulado: "The 'Smiting God' dans les milieus phéniciens d'occident: un réexamen de la question"⁷¹. En él la investigadora italiana niega cualquier posibilidad de intentar establecer la identidad de las pequeñas figuritas consideradas en ocasiones como imágenes del dios. Santerre en 1987⁷², en un trabajo relativo al mismo tipo de estatuillas, procedentes del ámbito egeo, adopta la terminología de "figuritas de tipo "dios Reshep", pero no cree que sea posible establecer en ellas alguna identificación concreta. En ese mismo sentido se ha manifestado J.M. Blázquez, al referirse a algunos broncecillos procedentes de nuestra Península⁷³.

En 1983 Lipinski publicó un trabajo acerca de diversas inscripciones fenicias en las que creía encontrar referencias a una divinidad del ámbito semítico noroccidental, el dios *'Eresh*. Revisaba en ese trabajo, algunas lecturas antiguas de diversos epígrafes, entre otros el de la cueva de Es Cuyram, en Ibiza, referido a 'Arash-Melqart. Para esa inscripción, Lipinski propone una transcripción y una interpretación completamente distintas a las que en su momento había dado Sola Solé. En la nueva colación no cabe mantener la lectura del teónimo 'Araá-Melqart, que hasta ese momento había sido adoptada con unanimidad en el ambiente científico⁷⁴. La lectura de Lipinski hace referencia al dios *^Eresh*, invocado en el epígrafe como constructor de la ciudad. Su interpretación ha sido seguida por C. Bonet, pero no creemos que pueda admitirse como definitiva, dado que la plaquita ebusitana presenta precisamente en la parte correspondiente a las letras que permiten la lectura del teónimo, un leve fractura que impide su perfecta identificación.

A pesar de ello, el epígrafe no puede ser considerado, como se consideraba hasta hace pocos años, como una prueba cierta de la

⁷¹ *Stu± Phoenm IV*(1986)pág. 170.

⁷² Santerre, H.G, de, *BCH CXI,i*(1987)págs. 7-29.

⁷³ Blázquez, J.M, *Primitivas religiones ibéricas II*, págs. 55-60.

⁷⁴ *Vid. iníra*, Cap. XI.B.

existencia del culto a *RaŠap* en la isla, ni de su sincretismo o vinculación con Melqart. En ese sentido la cuestión es interesante, ya que los testimonios acerca del sincretismo *Rašap-Méiqart*, se fundaban en el mencionado epígrafe ebusitano, y en otro procedente de Tiro cuya lectura también ha sido cuestionada en los últimos años, y no es admitida por las últimas colaciones del epígrafe. Para él se propone una nueva interpretación en la que se menciona un único teónimo, Melqart, seguido por un epíteto del dios que le vincula a la ciudad de Tiro.

Llegados a ese punto, no se puede hablar con seguridad de la existencia del doble teónimo *i?áap-Melqart*, y por tanto hay que cuestionarse la existencia del sincretismo generalmente admitido entre ambas divinidades.

El nuevo estado de la cuestión afecta además a la identificación de las figuritas de bronce procedentes de Ibiza y de nuestra Península, estimadas como imágenes de Reshep por algunos investigadores. No contamos, por ahora, con ningún otro dato certero que haga referencia al dios en la zona occidental del Mediterráneo, a excepción de un antropónimo teóforo documentado en Cartago⁷⁵. Tal vez la religión fenicia que llegó a occidente estuvo vinculada fundamentalmente a otro dios, a Melqart, dios joven en el momento de los primeros contactos de los semitas con occidente, pero que había surgido en la antigua tradición cananea, y aglutinaba conceptos y peculiaridades que pudieron en otro tiempo ser propios de Reshep. Quizá Melqart eclipsó a otros dioses más antiguos de los que en definitiva podía ser una derivación.

⁷⁵ *Vid. infra*, Cap. XI. B.

PARTE III***RS/SP* EN EL ÀMBITO SEMÍTICO NOROCCIDENTAL
(en los milenios III-II)**

CAPÍTULO V

ra-sa-ap EN EL TERCER MILENIO: LOS DATOS DE EBLA

V.A.- EBLA: MARCO CRONOLÓGICO.

Tell Mardij, la antigua Ebla, se encuentra en el interior de Siria septentrional⁷⁶. Los trabajos arqueológicos realizados por la Universidad de *La Sapienza* de Roma, con el propósito de aclarar el primer desarrollo de la civilización urbana en aquella región, identificaron el lugar en 1968⁷⁷.

Sucesivas campañas de excavación han ido sacando a la luz testimonios propios de una antigua cultura urbana con elementos tan interesantes como un sector administrativo muy bien conservado, datado en torno al 2300 a.C. En dicho sector se documentó un palacio real y sus archivos. Éstos contenían más de diecisiete mil tablillas y fragmentos que transcriben una interesante colección de textos en escritura cuneiforme que incluye abundantes logogramas sumerios, cuyo porcentaje en los textos varía de acuerdo al género literario al que dichos escritos pertenecen⁷⁸.

La lengua que esos textos transcriben se ha denominado convencionalmente *eblaíta*, y es considerada como la fase más antigua conocida del semítico noroccidental. Algunas de sus características son reconocibles aun en el acadio, en el ugarítico así como en los dialectos sudarábigos más antiguos⁷⁹.

A los importantes hallazgos de 1968 han seguido otros de gran interés, como el de la necrópolis real, datada entre el 1800 y el 1600

⁷⁶ Véase fig. 1, en el Cap. II.

⁷⁷ Para la identificación de Teli Mardij con la antigua ciudad de Ebla, véase Pettinato, G. *Or NS XLTV* (1975) pág. 368. *Idem. The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay*, págs. 7-8.

⁷⁸ Matthiae, P, *Ebla. An Empire Rediscovered*, págs. 160-163.

⁷⁹ Fronzaroli, P, *La Parola del Passato*, XLVI (1991) pág. 222.

a.C, los palacios occidental y septentrional de la parte baja de la ciudad y el conjunto de estructuras arquitectónicas consideradas como edificios de carácter cultural. Entre ellas destaca un gran templo ubicado en la parte septentrional de la ciudad, cuyos restos incluían manifestaciones de plástica votiva, que han sido datados en torno a 1850-1600 a.C.

V.B.- LOS DATOS EPIGRÁFICOS.

V.B. 1.- Onomástica de *ra-sa-ap* en los textos eblaítas.

Los datos más antiguos que poseemos de la raíz semítica noroccidental *rš/sp*, nos presentan el esquema *ra-sa-ap*, documentado en Ebla como teónimo y como elemento teóforo de algunos antropónimos.

Se desconoce el significado del término eblaíta *ra-sa-ap*, así como la etimología del nombre del dios homónimo al que se alude como *^ra-sa-ap*. Sin embargo, como veremos a continuación, características propias de *^ra-sa-ap* que parecen percibirse en algunas manifestaciones de la cultura material eblaíta y, sobre todo, la información que acerca de ese dios proporcionan los textos, permiten sugerir a grandes rasgos algunas de las peculiaridades de esa divinidad. Esas características peculiares que definen al dios en el ámbito de la antigua Ebla, parecen perdurar en otros testimonios posteriores que se conocen para el dios semítico noroccidental *RaSap*.

V.B. 1.a.- *^ra-sa-ap* TEÓNIMO.

El nombre *ra-sa-ap*, acompañado del determinativo de divinidad⁸⁰, se documenta en los textos procedentes de Tell Mardij, la antigua Ebla desde el tercer milenio a.C. *^ra-sa-ap* aparece repetidas veces en una serie numerosa de textos de carácter económico en los que se relacionan ofrendas que son otorgadas a ciertas divinidades⁸¹.

⁸⁰-> Es el signo cuneiforme *^* que, como determinativo ante los nombres de dioses y ciertos seres divinizados se transcribe (*^*), 'dindir'. Véase: Labat, R *Manuel d'épigraphie Akkadienne*, págs. 48-49.

⁸¹ Archi, A *AAAS* **XXLX-XXX** (1979-80) pág. 168; Segarra, D, *La ofrenda en Ebla, passim*.

Las ofrendas más habituales para *^ra-sa-ap* consistían en ovejas, a veces otorgadas directamente al dios, pero en ocasiones ofrecidas a distintas partes de su cuerpo, como la cabeza o los pies. Los textos suelen informar mediante el determinativo *giS* del material en el que dichas partes de la anatomía del dios estaban construidas, habitualmente madera. Ese dato resulta muy interesante ya que nos informa de la existencia de imágenes del dios que eran objeto de culto:

je	"1 udu dAMA-ra <i>^ra-sa-ap</i> gis-sag"	"una oveja (en el mes de) julio para el dios <i>Rasap</i> -su cabeza- madera)" ⁸² .
----	------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------

"2 udu izi-gar <i>^ra-sa-ap</i> gié-DU gis-DU	"2 ovejas (en el mes) de febrero para el dios <i>Rasap</i> -para sus pies- (de madera)" ⁸³ .
--------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Otras veces se hacen ofrendas a elementos que se citan como atributos propios de la divinidad, como el carcaj y el cetro:

"2 udu giri-sum <i>war</i> kue	"2 ovejas para el carcaj como provisión
--------------------------------------	-----------------------------------------------

⁸² MEE 1,1676 (=TM.75.G.2238: L.2769).v. 1,10-12. Véase: Pettinato, G, *OrAnt XVIII,2* (1979) pág. 169. Texto encabezado por el epígrafe: "ganado menor destinado como ofrenda a las divinidades y como alimento a la familia real y a los funcionarios, durante el mes de julio; reinado de *Ibbi-Sapas'*. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 398 y 409.

⁸³ MEE 1,1513 (=TM.75.G.2075: L2769) r. V.28-31. Véase: Pettinato, G, *OrAnt XVIII,2* (1979) pág. 150. Texto encabezado por el epígrafe: "ganado menor destinado como ofrenda a las divinidades y como alimento para la familia real y funcionarios, en el mes de febrero, reinado de *Ibbi-Sapas'*. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 378 y 383.

sa-ap para el dios *Rasap*"%".

" 1 udu	"una oveja
TE+KAL	como "holocausto"
gis--RU	para el "cetro"
^ra-sa-ap	del dios <i>Rasap</i>
'á-tá-ni^i	de la ciudad de Atani" ⁸⁵ .

Destacan las numerosas puntas de lanza ofrecidas a *&ra-sa-ap*, que quizá anticipen su posterior definición como divinidad que arroja proyectiles que provocan epidemias y enfermedades, cualidad bien conocida para el dios Reshep:

"udu	"1 oveja
kur6	como provisión
giš-gu-kak-gíd	de la punta de lanza (de madera)
<i>d-ra-sa-ap</i>	para el dios <i>Rasap</i>
'á-tá-nfa	de la ciudad de Atani" ⁸⁶ .

También se constatan las ofrendas de otros tipos de armas, como "el puñal amorita" y quizá un tipo determinado de cuchillo⁸⁷:

" [/////] éir-za 1 gír mar-tu	"La decoración de un
<i>ni-ba</i>	puñal amorita
	don (para)

⁸⁴ *MEE* 1, 1202 (=TM.75.G. 1764:L2769) r. LX, 10-13. Véase: Pettinato, G, *OrAnt* XVIII, 2 (1979) pág. 135. Texto encabezado: "ganado menor destinado como ofrenda a las divinidades y alimento a la familia real y a los funcionarios, durante el mes de julio; reinado de Ibbi-Sipis". Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 360 y 366.

⁸⁵ *MEE* 1, 1202 (TM.75.G. 1764: L2769) v. XI, 3-7. Véase: Pettinato, G, *OrAnt* XVIII, 2 (1979) pág. 136.

⁸⁶ *MEE* 1, 1202(TM.75.G. 1764: L2769) a. LX, 17-21. Véase: Pettinato, G, *OrAnt* XVIII, 2 (1979) pág. 135. pág. 135.

⁸⁷ *MEE* 1, 1947(=TM.75.G.2508:L2769)v. LX, 3- 14.

Las ofrendas de estos objetos parecen documentar una vinculación del dios con las armas, vinculación que conocemos bien para el dios Reshep documentado en el ámbito semítico noroccidental en momentos posteriores. Esa divinidad, Reshep, como veremos más adelante, presenta muchos aspectos peculiares que coinciden con los que los datos eblaítas dejan percibir acerca de la naturaleza de *^ra-sa-ap*.

En Ebla y en relación con *^ra-sa-ap* y otras divinidades, se documentan otras ofrendas encaminadas a la realización o la decoración de estatuas de los dioses que serían sin duda imágenes de culto:

"8 <i>ma-na</i> kú:babbar	"8 minas de plata
UNKEN-aka	para hacer
an-dül-an-dül	estatuas
ni-ba	ofrenda
<i>¿ra-sa-ap</i>	al dios <i>Rasap</i>
'á-tá-ni^i	de la ciudad de Atani" ⁸⁹ .

Los nombres de las divinidades que reciben ofrendas en los textos eblaítas, suelen ir acompañados de un topónimo que ha sido considerado bien como el nombre de la localidad en donde el culto del dios mencionado tuvo su origen, o bien como el lugar en el que esa divinidad concreta era especialmente adorada⁹⁰. Los textos parecen documentar una pretensión palaciega por acoger a divinidades cuyas sedes originarias o cuyos principales centros de culto estaban alejados geográficamente de la ciudad de Ebla, pero cercanos en el conocimiento e intereses del palacio a través de su política de relaciones con ellos⁹¹.

⁸⁸ MEE. 1, 1168 (=TM.75.G. 1730: L, 2769). a. VII, 1-VIII, 1. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 129-130.

⁸⁹ MEE 1, 814 r. I. 7-11-1-4. Véase: Segarra, D, *La oñ-enda en Ebla*, pág. 218.

⁹⁰ Dahood, M. - Pettinato, G, *Or NS XLVI* (1977) pág. 230-231; Archi, A. AAAS XXXIX-XXX(1979-80) pág. 168.

⁹¹ Segarra, D, *La oñ-enda en Ebla*, págs. 13-14.

Los textos eblaítas, ofrecen testimonios que permiten suponer que *dra-sa-ap* fue uno de los principales dioses de aquella sociedad⁹². Indistintamente es mencionado como un dios local⁹³ o considerado la divinidad de un conjunto de localidades⁹⁴.

En algunos textos *^-ra-sa-ap* es equiparado al dios mesopotámico Nergal, señor del mundo interior. Así se expresa en varias tablillas bilingües procedentes de la habitación L 2769. En ellas se establece

⁹² Archi, A. AAAS XXLX-XXX(1979-80)pág. 170.

⁹³ °Va-sa-ap como divinidad de *'á-tá-ni-tú^* en TM. 75 G. 1764, véase: Dahood, M. -Pettinato, G. *Or NS XLVI* (1977) pág. 230. Pettinato, G, *MEE* 1(1979) pág. 104; *idem*, *OrAnt XVIII* (1979) pág. 132. Líneas 17-20; *'ra-sa-ap* como divinidad de *ái-é-am^* en TM.75 G. 1520, véase: *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 7; *'ra-sa-ap* como divinidad de *Cunu(m)*, en TM. 75 G. 1414 rev. VIII 5, véase *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 8, tablilla datada en el reinado de *Irkab-Damu* *MEE* I (1979) pág. 62. Se menciona a *'ra-sa-ap gú-nu*, en TM. 75 G. 2040 rev. VI 9, véase: *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 8; *MEE* I (1979) pág. 135. *idem*, en TM. 75 G. 2075 r. VII 18, véase *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 8, *MEE* I (1979) pág. 140. Se menciona a *'ra-sa-ap gú-nu^*, en TM. 75 G. 1520 r. I 14. Véase: *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 9. *idem*, en TM. 75 G. 1560 r. VI 5; X 17. Véase *Om NSXLVI* (1977) pág. 231, n. 9, tablilla datada en el reinado de *Ebrium* : *MEE* I (1979) pág, 80. Se menciona a *'Ta-sa-ap gúnúm* en TM. 75 G. 1828 rev. LX' 24. Véase: *Om NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 10, tablilla datada en el reinado de *Ebrium* : *MEE* I (1979) pág. 112. Se menciona a *'ra-sa-ap gún-núm* en TM. 75 G. 1879 r. LX, 4. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 10, *MEE* I (1979) pág. 118. *idem*, en TM. 75 G. 1688 r. V 14. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 10, *MEE* 1(1979) pág. 94. *idem* en TM. 75 G. 1435, r. 3-7; rev. XIII 19-20. Véase *Or NSXLVI*, n. 13, tablilla datada en el reinado de *Ar-Ennum*. *MEE* I (1979) pág. Se menciona a *'ra-sa-ap gú-nu* en TM. 75 G. 1591 r. XFX3-5. Véase *Or NSXLVI*, pág. 321, n. 13, tablilla datada en el reinado de *Ibbi-SapaS*: *MEE* I (1979) pág. 84. Se menciona a *'ra-sa-ap gú-nu* en TM. 75 G. 1731 rev. V 13-14. Véase *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 13, *MEE* I (1979) pág. 100. *idem*, en TM 76 G. 523 r. XI 10-13. Véase *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 13, *MEE* I (1979) pág. 260. *idem*, en *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, págs. 192ysigtes. especialmente en págs. 202 y 203.

⁹⁴ Dahood, M. - Pettinato, G, *Or NS XLVI* (1977) págs. 230-232; Archi, A, *QdS XIII* (1984)págs. 234-235.

la correspondencia entre ciertos dioses sumerios y otros eblaítas⁹⁵. El nombre de *^ra-sa-ap* se corresponde claramente con el Nergal, con lo que se entiende una correspondencia de cualidades y competencias entre ambos dioses, o al menos un reconocimiento de algunas de las cualidades más sobresalientes del dios mesopotámico en la naturaleza del eblaíta *Rasap*. La cualidad más sobresaliente de Nergal era su condición de "señor del mundo inferior"⁹⁶, mundo al que se accedía después de la muerte. La equiparación de *Rasap* con Nergal sugiere para el primero un carácter infernal o de ultratumba similar al de su equivalente mesopotámico.

El reconocimiento de esa cualidad para *Rasap* en Ebla resulta sumamente interesante si se tiene en cuenta que la condición de "señor del mundo inferior" le es otorgada al dios *Raépu*⁹⁷ en momentos posteriores, en el ámbito ugarita, también por su equiparación con el mesopotámico Nergal⁹⁸. Esa condición será una constante en la naturaleza del dios Reshep a lo largo de su dilatada trayectoria. Si ambos dioses, *^ra-sa-ap* y Reshep fueran -como nosotros creemos- la personificación de un mismo concepto divino, el carácter infernal de su personalidad, definido ya en Ebla, se habría mantenido como una importante competencia del dios durante miles de años en la zona del Próximo Oriente Antiguo, e incluso quizá se proyectara a algunos lugares del Mediterráneo en el primer milenio a.C.

⁹⁵ Matthiae, P, *Ebla: An Empire Rediscovered*, pág. 187. Se trata de los documentos TM75.G. 1825; 2003; 3131; 3171. Véase: Pettinato, G, *The Archives of Ebla*, pág. 250-251, n. 10. A pesar de esas equiparaciones documentadas, A. Archi es de la opinión de que *^ra-sa-ap* es una divinidad que no se encuentra dentro de la fuerte tradición sumeria que afecta a otras deidades documentadas en Ebla. Véase: Archi, A, *AAAS* XXIX-XXX(1979-80)págs. 167,170.

⁹⁶ Acerca del dios mesopotámico Nergal, véase: E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, (AOAT 11) Neukirchen-Vluyn, 1971.

⁹⁷ Acerca de la vocalización del teónimo *ráp* = */Raspu/* en el ámbito ugarita, *vid. iníra*, Cap.VLB.2.

⁹⁸ *Vid. infra*, Cap. VI.B.3.

Otro dato interesante que proporcionan los textos de Ebla en relación con el teónimo *^ra-sa-ap*, es la confirmación de la existencia de un grupo determinado de funcionarios, tal vez algún tipo de clero, dedicado al dios. La presencia de ese personal garantiza tanto para Ebla como para otras ciudades mencionadas en sus textos, la realización de cultos organizados dedicados al dios, y por tanto la existencia de recintos adecuados para sus celebraciones":

"2 udu ééé-2-eb S?)	"2 ovejas para los sacerdotes-£ (funcionarios- S?)
<i>dra-sa-ap</i> <i>'á-ta-nfa</i>	del dios <i>Rasap</i> " de *a ciudad de Ataniioo_
"íl-ba-ma-lik pauses <i>dra-sa-ap</i> gú-nu	"de Iiba-Malik; el sacerdote-pasisu (funcionario-p?) del dios <i>Rasap</i> de (la ciudad) Gunu" ¹⁰¹ .

⁹⁹ Un templo dedicado a *^ra-sa-ap gú-nu^* es citado en la tablilla *MEE 1, 998* (= TM.75.G. 1560 r, X, 15-17: "*é-ra-sa-ap gú-nu^*). La documentación ugarita, en el texto *KTU 4.219:3*, también recoge la mención de un templo dedicado a *RaSpugunu*, *vid. infra*, págs. Dahood y Pettinato sugirieron la posibilidad de que el santuario citado por las fuentes ugaritas y eblaítas fuera el mismo, dado que la distancia entre Ugarit y Ebla es sólo de unos 80 km. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pág. 231.

¹⁰⁰ *MEE 1, 1676* (TM=75.G.2238: L.2769)r. XII, 17-20. Véase: Pettinato, G, *OrAnt XVIII,2* (1979) pág. 168. Véase: Segarra, D. La ofrenda en EbJa, pág. 408.

¹⁰¹ *MEE 1, 1202* (=TM. 75.G. 1764: L2769).v. IV. 1-4. Véase: Pettinato, G, *OrAnt XVIII,2* (1979) pág. 138. Véase Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, pág. 371. La traducción de "gü-nu" como "la ciudad de Gunu" ofrece dudas; tal vez habría que considerar "gü-nu" como un epíteto del dios. *Vid. infra*, págs.55 y sigtes.

A partir de los datos ofrecidos por los textos eblaítas, diversos investigadores han estimado que *ra-sa-ap* responde en Ebla a una divinidad de carácter agresivo y guerrero, cualidades que le son dadas al dios por su clara relación con las armas. Se le relacionaba como el mesopotámico Nergal con el mundo inferior relativo a los difuntos y tal vez se reconcía su conexión con el culto a los antepasados reales¹⁰².

El dios ocupó sin duda un lugar relevante en Ebla, dentro del conjunto de las divinidades del panteón oficial. Su nombre se había dado a uno de los cuatro accesos de la ciudad amurallada: "puerta de *d-ra-sa-ap*"; las otras tres entradas al recinto urbano también ostentaban nombres de divinidades: "puerta de *šapaš*" "puerta de Dagón" y "puerta de Ba'ai"¹⁰³.

P. Matthiae ha atribuido al culto de *ra-sa-ap* el edificio denominado Templo B1¹⁰⁴, construido en el gran asentamiento urbano Mardij-III A, datado entre el 2000-1850 a.C¹⁰⁵. La atribución de la dedicación de ese templo a *ra-sa-ap*, se debe tanto a los particulares motivos escultóricos de carácter ritual que se asocian al edificio, así como a su ubicación en el conjunto de construcciones de Ebla¹⁰⁶. Los restos escultóricos allí recuperados ofrecen prótomos

¹⁰² Matthiae, P, *La Parola del Passato*, XLVI (1991) pág. 326; Bafi Guardata, F, en *Ibidem*, pág. 397.

¹⁰³ Pettinato, G, *The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay*, pág. 143. El hecho de que el nombre de *ra-sa-ap* fuese dado a una de las entradas de la ciudad, puede ser un dato interesante para conocer la personalidad de dicha divinidad. Uno de los epítetos documentado en la documentación ugarita es aquel que define al dios como portero o guardián de un recinto. *Vid. infra*, Cap.VI. B. 1.3.

¹⁰⁴ *Vid. infra*, apartado VI.D.

¹⁰⁵ Mardij-III A se caracteriza por una cultura material típica de la fase denominada por la misión italiana responsable de su excavación "Bronce Medio I de la Alta Siria". Véase: Matthiae, P, *La Parola del Pasato*, XLVI fascículo III-V (1991) pág. 313. El edificio atribuido al culto de *ra-sa-ap*, es estudiado en detalle en el apartado V.D. de este mismo capítulo.

¹⁰⁶ *Vid. infra*, apartado V.D. de este capítulo.

de leones en actitud de rugir, y representaciones de hombres armados, elementos que parecen adecuarse a la personalidad y las atribuciones del dios en lo que para él conocemos a partir de los datos eblaítas y sobre todo a través de la documentación ugarita posterior¹⁰⁷.

V.B. 1.b.- EL TÉRMINO *ra-sa-ap* COMO ELEMENTO TEÓFORO EN LA ANTROPONIMIA EBLAÍTA

La onomástica antroponímica documentada en los archivos de Ebla corresponde a una enorme amplitud geográfica ya que la documentación de sus archivos está referida a las intensas relaciones comerciales que la ciudad sostenía con otros centros urbanos. A pesar de ello, los antropónimos que se citan en esos documentos, tanto los relativos a Ebla como otros referidos a otros lugares como Emar, en el Eufrates, la ciudad de *Ar-ha-du^ui*, en el oeste de Siria, *Karkemis*) etc, presentan una tipología similar que emplea los mismos teónimos acompañados de sustantivos similares, que hacen pensar en una cultura unitaria para aquellos antiguos centros urbanos¹⁰⁸.

El teónimo *^ra-sa-ap*, en ocasiones transcrito *^ra-sa-ab¹⁰⁹*, aparece en contadas ocasiones como elemento teóforo de

¹⁰⁷ La naturaleza de los textos procedentes de Ebla no facilita el conocimiento preciso de las atribuciones y las competencias de las divinidades allí adoradas. Para ahondar en esa información, son significativas las tablillas comentadas en la nota 19, que establecen la correspondencia entre algunos dioses eblaitas con otros sumerios. A ellas hay que añadir, como testimonios de gran interés para el conocimiento de esas deidades, la documentación contemporánea procedente de Mesopotamia y la ugarita, correspondiente a un período posterior. Ambas proporcionan datos que permiten una aproximación al conocimiento de los dioses de Ebla. Véase: Matthiae, P. *Ebla: An Empire Rediscovered*, pág. 187. El mismo autor considera a *Rasap* como un dios atmosférico, en relación con la guerra y las epidemias. Véase: *idem*, pág. 188.

¹⁰⁸ Archi, A *QdS* XIII (1984) págs. 234-238.

¹⁰⁹ Krebernik, M, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, pág. 104.

antropónimos que se documentan en textos administrativos que en ocasiones son listas de ofrendas. En los documentos hasta ahora conocidos, en ningún caso participa en la onomástica de los reyes eblaítas¹¹⁰. Los antropónimos documentados en los que se constata el teónimo son:

1.- *Ib-du-d-ra-sa-ab*. Documentado en varios textos¹¹¹. En uno de ellos se relaciona una serie de nombres propios de los cuales los once primeros pertenecen a antepasados reales de Ebla. *Ib-du-[^]ra-sa-ab* se cita en la línea 32 del mismo texto¹¹².

Ib-du-d-ra-sa-ab puede interpretarse, siguiendo a P. Fronzaroli¹¹³ como una frase verbal cuya traducción sería "*[^]ra-sa-ab* es diestro", atendiendo al significado del primer elemento del nombre: *Ib-dur*, si bien la *r* final al coincidir con la inicial de teónimo, se ha suprimido.

2.- *En-na-[^]ra-sa-ap*, documentado en el texto 10072, r.XI,8 relativo a la ciudad de *Ar-ha-du[^]* y otros documentos referidos a *KarkemiS*¹¹⁴. Constituye también una frase verbal cuya interpretación podría ser "*[^]ra-sa-ab* es clemente", atendiendo al significado del primer elemento de antropónimo: *En-na*¹¹⁵.

Se conocen las variantes *En-na-ra-sa-áb[^]* y *En-na[^]ra-sa-ab^m*. Algunos de los individuos denominados con el antropónimo *En-*

¹¹⁰ Matthiae, P, *Ebla: An Empire Rediscovered*, pág. 188.

¹¹¹ TM-74.120: V:3; TM-75.75.336, v.v,8; ARET3, 901;ARET8 (ap). Véase: Krebernik, M, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, pág. 213.

¹¹² TM-74.120: V. Véase: Archi, A, *Ebla Personal Names*, págs. 212-213.

¹¹³ Fronzaroli, P, *Ebla Personal Names*, pág. 9.

¹¹⁴ Archi, A, *QdS XIII* (1984) págs. 234-235.

¹¹⁵ Fronzaroli, P, *Ebla Personal Names*, pág. 9.

¹¹⁶ A R E T 3 (ap) pág. 177; Krebernik, M, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, pág. 154.

¹¹⁷ ARETI, 5 rev. I, I-II (20);ARETiV, 14 rev. II (18), ARETVIII 527 XTV 21-XV 16(20); 531 XVI 12-XVII 7(20); TM.75.1224 rev I 11-11 6:7; TM.75.1744 a. XI 16 r. I b7; TM.75.1775 r. I 9-II 6; TM.75.1833 a.III 9-IV 19; TM.75.2335 a.III 6-27:17; TM.75.10281 a. II 2-22 (17). Véase: Archi, A- Biga, M.G - Milano, L, *Ebla Personal*

na^{ra}-sa-ab están registrados en la documentación eblaíta como músicos jóvenes o músicos expertos¹¹⁸.

3.- *I-ti-d-ra-sa-ap*¹¹⁹, Siguiendo a P. Fronzaroli, el antropónimo forma en sí mismo una frase verbal que puede interpretarse como "*dra-sa-ap* ha otorgado"¹²⁰.

V.B.1.C - EPÍTETOS DE *d-ra-sa-ap* EN LOS TEXTOS EBLAÍTAS.

La mayoría de las veces que se documenta el teónimo en los textos de Ebla, éste va acompañado por un topónimo que se interpreta como la alusión a un lugar en donde el dios recibía culto. Por esa razón, más que epítetos que califiquen al dios, encontramos en la documentación eblaíta hipóstasis de carácter geográfico que permiten conocer un buen número de localidades que mantenían relaciones comerciales con Ebla y que incluían a *sa-ap-ap* en un lugar destacado de su panteón.

El dios aparece mencionado como divinidad de las siguientes localidades:

- Armi, mencionada en la expresión *dra-sa-ap ar-mfc*\ expresión que suele aparecer duplicada en los textos, indicando quizá un plural que alude a más de una ciudad¹²¹.

Names and Semitic Name Giving, págs. 279-282; Krebernik, M, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, pág. 154.

¹¹⁸ Archi, A- Biga, M.G - Milano, L, *Ebla Personal Names and Semitic Name Giving*, pág. 271.

¹¹⁹ Antropónimo documentado en diversos textos: ARET 2, 15,(11); 752336 a.XI 15; TM.76.272: L2878, a.III II,r, IV 12. Véase: Archi A- Biga, M.G - Milano, L *Ebla Personal Names and Semitic Name Giving*, pág. 296.

120 Fronzaroli, P, *Ebla Personal Names*, pág. 9,

¹²¹ ¿las ciudades de Armi? Aparece en MEE 1, 1202 (=TM.75.G. 1764:L2769).r.II, 12. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, pág. 370. Pomponio, F, *UF XV* (1983) pág. 145.

- Atani, mencionada en la expresión *^ra-sa-ap 'a-ta-nfa*¹²²- La divinidad, en estas menciones es vinculada al rey. Su culto se practicaba en unos meses determinados en la propia Ebla¹²³. Esa divinidad es receptora casi exclusiva, junto con *Ada*, en ocasiones *¿Ada de Halam*, de la ofrenda denominada "Lub", que era otorgada exclusivamente por el rey. Se trataba de una donación de indudable valor votivo que consistía en el pico o el doble hacha, que era reconocido en Ebla como símbolo del poder civil y religioso. En muchos casos se realizaba la ofrenda a la vez que el rey aportaba los cuatro cuernos -posiblemente recubiertos de plata- de dos toros, símbolos inequívocos de la sacralidad¹²⁴. Otra donación, bastante singular, recibía el nombre de "kú-sal buru4^{m u s e n}", que al parecer consistía en una parte no precisada de una figura de un cuervo¹²⁵.

d-ra-sa-ap a-ta-nN@ solía recibir ofrendas dedicadas conjuntamente por el rey y la reina, o por otros grupos de oferentes.

En relación con *^ra-sa-ap 'a-ta-ni-ki* se celebraba una fiesta o rito que era denominada "sakil" y que tal vez consistía en abluciones o en un holocausto que servían de purificación. El rey, o su hijo, solían ofrecer en ese acto un puñal amorita¹²⁶.

- Dubitum, nombrada junto al teónimo bajo la forma *^ra-sa-ap du-bí-tum*¹²⁷. Esa divinidad suele ser obsequiada con un puñal amorita. En uno de los textos se narra que la reina de Ebla ofrece "ocho siclos dilmunitas de oro, (para) la decoración de cuatro

^{1 2 2} Pompanio, F, *UF XV*(1983)pág. 145.

^{1 2 3} Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 111 y 348.

^{1 2 4} *MEE 1*, 1143 (=TM.75.G. 1705): "salida de metales para varias fines". No datado. a.LXI 15-29. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 91 y 132.

^{1 2 5} Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 93-94.

^{1 2 6} Pettinato, G, *OrAnt*, XVIII (1979) págs. 38, 41-42; Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, pág. 112.

^{1 2 7} Por ejemplo en *MEE 1*, 1868, r.XXXI, 14-17.

estatuas, don (de) la reina, (al) dios *Rasap* de la ciudad de Dubitum..."¹²⁸.

- *Si'amu. dra-sa-ap Si-é-mu[^]-i* se interpreta como una alusión al dios *Rasap* de la ciudad de *Si'amu*¹²⁹.

-Tunep. La mención de *^ra-sa-ap tú-ne-ep[^]-i* también está registrada en los textos eblaítas¹³⁰. La divinidad recibe en ofrenda el puñal amorita ofrecido por el rey¹³¹, y oro puro procedente de la ciudad de *Maégadu*, tal vez para emplearse en la decoración de una estatua¹³².

En algunas ocasiones se documenta la expresión *^ra-sa-ap gú-kií2>2> q u e* puede aludir al dios *Rasap* de la ciudad de Gunu. Otras veces encontramos una expresión similar aunque no exacta, *^ra-sa-ap gú-nu*, en la que no se aprecia ninguna referencia a ciudad alguna¹³⁴.

En los casos en los que no aparece ningún determinativo de ciudad, *gú-nu* quizá sea un epíteto que indica alguna cualidad del

¹²⁸ *idem*, r.XXX, 7-17. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, pág. 165.

¹²⁹ Se menciona en *MEE* 1, 1868 (= TM.75.G.2429: L2769): "recuento de metales variados y su utilización; reinado de *Ibbi-SapaS'*, r. V, 12-27. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, pág. 171. Para esa ciudad Dahood y Pettinato sugirieron la identificación de la ciudad de *Si'amu* con la Bíblica Siquén. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n. 7.

¹³⁰ Por ejemplo en *MEE* 1, 1209 (=TM.75.G. 1771).a.III, 11-IV, 2; r.XV, 9-15. Véase: Pomponio, F, *UF XV* (1983) pág. 145.

¹³¹ *idem*. a. III, 11-IV, 2.

¹³² *idem*, r.XV, 9-15.

¹³³ Por ejemplo en *MEE* 1, 958 (=TM.75.G. 1520), r.1,14. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pág. 231, n.9; *MEE* 1, 998 (=TM.75.G. 1560) r. VI, 5; C, 17. Véase: *Or NS XLVI* (1977) pá. 231, n. 9; Pomponio, F, *UF XV* (1983) pág. 145.

¹³⁴ También se constata *gú-num* y *gú-num[^]*. Véase: Dahoodm M - Pettinato, G, *OrNS XLVI* (1977) pág. 231, n. 10 y 11.

dios, cualidad que puede no estar en relación con la ciudad homónima Gunu, que hubiera sido nombrada en el texto bajo la forma *uruGunu o Gunu⁻ⁱ⁻*

gú-nu como epíteto, tal vez hace referencia a una cualidad que se conoce en momentos posteriores para el dios Reshep y que es la de guardián o portero que también podría entenderse como protector, si bien a esa competencia del dios se alude en ugarítico con los epítetos *hgb* y *tgrh*¹³⁵.

Encontramos datos en Ebla que nos permiten hablar de competencias similares para *Rasap*. Por un lado, se conoce la denominación de uno de los accesos a la ciudad que lleva el teónimo *Rasap*. El nombre del dios, dado a una de las puertas del recinto urbano parece indicar su condición de guardián y defensor, si bien esa misma competencia cabría contemplarla para los dioses *Baal*, *Dagón* y *SapaS*, titulares de las otras entradas. Pero *Rasap*, a partir de su vinculación con Nergal, es el portero y vigilante de la entrada al mundo inferior, en donde quizá también se ocupaba de la protección de los que allí llegaban.

gn puede hacer referencia a esa competencia de protector y quizá la palabra estaba vinculada a otro vocablo que explicaría muy bien esa idea. En ugarítico se conoce la raíz *gnn* que recoge dos significados principales. Uno de ellos, el de *gnn11*¹³⁶ documentado en la palabra *mgnm*, forma nominal en plural de 'escudo', el arma defensiva por excelencia. En cuanto a *gn.nl*¹³⁷ recoge diversos significados: es interpretado como un antropónimo; aparece además en la forma *gny* como gentilicio [*gnym*). También alude al nombre de un mes; pero su principal significado es el de 'jardín'.

¹³⁵ *Vid. infra. Cap.VI. B. 1.3.*

¹³⁶ *UT 597.*

¹³⁷ *UT 596.*

La raíz *gn* se documentó en relación con el dios que nos ocupa en la inscripción recogida en *KTU* 6.62, impresa sobre un rython con forma de cabeza de león que fue hallado en Ugarit¹³⁸, en un pequeño recinto situado a la entrada de un templo. El epígrafe fue leído "*RaSpu* del jardín", interpretando que se usaba la raíz *gnl* por tanto como 'jardín'¹³⁹. Se asumió que ese epíteto hacía referencia al dios en relación con el lugar en el que se había hallado la pieza. También se señaló la posible traducción "*RaSpu* del escudo"¹⁴⁰ según la raíz *gnll*, aunque ésta ha tenido un eco menor en la bibliografía posterior.

En nuestra opinión *gn* alude en esa expresión a la competencia del dios como guardián y protector que le llevan a actuar como un escudo delante del recinto que ha de proteger, el propio templo.

Como veremos más adelante, la documentación egipcia ofrece para el dios la imagen de una divinidad armada. En su panoplia el escudo es una de las armas habituales. *RaSpu*¹⁴¹ en esas imágenes parece dispuesto a actuar esgrimiendo diversas armas, preparado a golpear o a arrojar sus proyectiles, a la vez que a proteger con el escudo. Por otro lado, en hebreo también se conoce la palabra *gn* que denomina el escudo, derivada de la raíz *gnll* con el prefijo *m*.

El dato de los textos de Ebla en donde se llama al dios *^ra-sa-ap gu-nu*, si alude -como es nuestra opinión- a la capacidad protectora del dios, puede hacer de esa faceta defensiva una de las competencias más antiguas que para él se conocen. Otros dioses utilizaron el mismo epíteto para aludir a esa misma cualidad. Ya hemos señalado la expresión *RaBpu-gunu* documentada en

¹³⁸ Vid. *inñ-a*, Cap. VLB. 13.

¹³⁹ *UT* 596.

¹⁴⁰ Dietrich, M-Loretz, O, *Ug* VII (1978) págs. 147-149.

¹⁴¹ Acerca de la vocalización del nombre del dios en egipcio, *vid. inñ-a*, Capítulo VII A.

Ugarit¹⁴², pero incluso para el dios Osiris se constata esa propiedad en el antropónimo púnico *^srgn*, interpretado como "Osiris protege"¹⁴³.

Que se haga referencia a la faceta protectora de *Rasap* a partir del vocablo que evoca el arma defensiva en otras lenguas del grupo semítico noroccidental, sugiere que la plástica eblaíta pudo recoger la imagen del dios portando sus armas y que una de ellas era el escudo que confería su capacidad defensiva.

En los datos que hasta ahora se conocen, no tenemos imágenes eblaítas que podamos hacer corresponder con el dios. Los textos en los que se le conceden ofrendas, a veces nos informan de atributos añadidos a su figura. Uno era el cetro que adjudicaba al dios dignidad; otro el carcaj, que puede considerarse una de las armas que integraban su panoplia que evidentemente incluía otros artefactos que se portaban en la mencionada aljaba.

Gunu, no obstante, además de los significados sugeridos, hubo de ser también una ciudad que mantuvo relaciones comerciales con Ebla y en donde *^ra-sa-ap* recibió culto¹⁴⁴. De ahí la expresión *^ra-sa-ap gu-nu^i*.

Además de 'gunu', 'escudo', puede considerarse un epíteto la expresión *^ra-sa-ap sa-za^45* que se traduce como "el dios *Rasap*

¹⁴² Vid. *supra*, Cap, VI. B. 13.

¹⁴³ Fuentes Estañol, M.J, *Vocabulario Fenicio*, pág. 70; Cf *CIS*, 1,821,4.

¹⁴⁴ Vid. *supra*.

145, ejemplo en *MEE* 1, 1676 (=TM.75.G. 2238): "ganado menor destinado como ofrenda a las divinidades y como alimento a la familia real y a los funcionarios, durante el mes de julio; reinado de *Ibbi-Sapas*" a. IV, 15-16.

del centro de la administración"¹⁴⁶. Ese epíteto se documenta en los textos eblaítas para otras divinidades, por ejemplo para *^ni-da-kul*¹⁴⁷, y alude a la fuerte vinculación de la divinidad con la organización administrativa de la ciudad y por tanto hace evidente el carácter del dios como deidad vinculada a la religiosidad oficial.

La escasa presencia del teónimo *^ra-sa-ap* como parte de antropónimos puede derivarse de ese hecho. Diversos estudios parecen demostrar que los conceptos religiosos y las divinidades habituales en la religiosidad popular no coinciden en muchas ocasiones con los que son propios en los círculos de la religiosidad oficial del mismo momento¹⁴⁸. Los antropónimos no recogen exclusivamente como elementos teóforos los nombres de las divinidades que se incluyen en el panteón oficial y que ocupan un lugar destacado en los mitos o en otras narraciones de su tiempo. Esos dioses "importantes" están presentes en la onomástica, pero al mismo nivel e incluso a veces a un nivel inferior que otras deidades que sólo se documentan precisamente a partir de ella y tal vez en otros testimonios aislados. Ese fenómeno parece percibirse en Ebla en relación con el teónimo *^ra-sa-ap*.

V.C. ICONOGRAFÍA.

Los datos que proporciona la iconografía de Ebla para el estudio de *^ra-sa-ap* son muy escasos. No contamos con ningún documento eblaíta en el que se asocien la imagen del dios y su teónimo. Por otro lado, la plástica que se desarrolló en Ebla seguía un canon y una forma de realización que se alejan mucho de los modelos de

¹⁴⁶ Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 401 y 408.

¹⁴⁷ *Ibidem*, a. III, 10-11 y 17-18. Véase: Segarra, D, *La ofrenda en Ebla*, págs. 400-401.

¹⁴⁸ Xella, P, *Actes du deuxième Congrès Int. d'études des cultures de la Méditerranée Occidentale, II*, págs. 71ysigtes; Pardee, D, *Ebla Personal names and Semitic Name-giving* págs. 120ysigtes.

imágenes fidedignas del dios, proporcionados en todos los casos por la iconografía egipcia¹⁴⁹.

Los *monumenta* eblaítas que ofrecen imágenes de divinidades responden a un estilo propio de su ámbito cultural que no permite establecer ninguna identificación con las imágenes aportadas por la cultura material egipcia.

1.- Estatuas de madera.

A partir de la documentación recogida en los textos, cabría esperar encontrar en Ebla imágenes de divinidades fabricadas en madera y en otros ricos materiales, y adornadas con apliques de materiales preciosos. Entre ellas habría sin duda imágenes de *Rasap*.

La escultura que hasta ahora se ha encontrado en Ebla es en casi todos los casos de tamaño pequeño, tanto que más bien se puede hablar de piezas integrantes de conjuntos ornamentales que de escultura exenta propiamente dicha. Las distintas tallas que se conocen responden a un horizonte estético común y presentan rasgos semejantes que de momento no permiten individualizarlas y establecer identificaciones.

2.- Las imágenes de un gran recipiente ritual de basalto¹⁵⁰ (Lám.I).

Sólo en un documento se ha sugerido la identificación de *^ra-sa-ap*, o al menos de una representación del entorno propicio para el dios. Nos referimos a un recipiente pétreo de forma cuadrangular¹⁵¹, con tres de sus lados decorados con imágenes en relieve en la parte exterior. Fue hallado en 1965 en las proximidades del acceso al

¹⁴⁹ Vid *infra*, Capítulo VII.A. 2.

¹⁵⁰ Matthiae, P, *Missione in Siria*, (1964) págs. 71-73, Tav. LXLX; *Idem*, *Ebla: ídem, I Tesori di Ebla*, Tav. 58.

¹⁵¹ Dimensiones: 88 cm x 65 cm x 53 cm. La profundidad del recipiente oscila entre los 43 y los 46 cm. Véase: Matthiae, P, *Missione in Siria* (1964) pág. 71.

templo B1 del lado suroeste de la ciudad baja de Tell Mardij-III A. El objeto apareció en el transcurso de unas labores agrícolas realizadas poco antes de que comenzaran los trabajos arqueológicos de aquel año, llevados a cabo por la Universidad de *La Sapienza* de Roma. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco.

El recipiente presenta su espacio interior dividido en dos mitades. Está realizado en basalto. Una sucesión de cuatro figuras humanas de proporciones y actitudes similares, realizadas en bajo relieve, armadas con lanza y hacha de hoja curvada, decora el exterior de una de las caras más cortas del recipiente. Las figuras avanzan de perfil hacia la izquierda, con la lanza sostenida con la mano derecha, de forma oblicua sobre el cuerpo y con la punta hacia abajo. Sostienen el hacha de hoja curva en la mano derecha. Caminan sobre cuatro prótomos de leones que surgen desde la base del friso en imagen frontal de bulto redondo. Los animales rugen mostrando los dientes en actitud agresiva. Las garras de sus patas delanteras han sido bien indicadas en el trabajo escultórico.

Un quinto guerrero aparece representado entre esta cara del recipiente y la cara de mayores dimensiones, que estaba decorada con la imagen de un ser mítico, mitad humano y mitad bovino, representado en la parte alta de un elemento vegetal, tal vez el tallo de una planta o una especie de estandarte.

En la otra cara corta, posiblemente la principal del monumento, aparece representada en una escena de probable carácter ritual, una figura antropomorfa masculina sentada en un trono. Sostiene un recipiente pequeño (¿una copa?) con su mano izquierda ante una mesa de ofrendas. Su brazo derecho, parcialmente cubierto por sus ropajes, se dobla sobre el pecho. A su espalda aparecen tres guerreros¹⁵² como los representados en el friso opuesto. Al otro lado de la mesa de ofrendas hay un hombre de pie, que quizá sea el celebrante del acto cultural representado.

¹⁵² La figura del tercer guerrero se conserva muy fragmentaria. Matthiae, P, *Missione in Siria* (1964) págs. 71-72.

Los detalles iconográficos del relieve presentan algunas similitudes con la glíptica paleosiria y anatólica del siglo XIX a.C, lo que lleva a Matthiae a situar el monumento en el período "paleosirio arcaico" (2000-1800 a.C.)¹⁵³.

P. Matthiae ha puesto este objeto en relación con las prácticas cultuales derivadas de la religión oficial de la ciudad de Ebla, que pudieron realizarse en los edificios de carácter religioso de Tell Mardij-III A. Matthiae sugiere que el recipiente pudo estar destinado a contener agua lustral que evocaba el agua fertilizante del dios Apsu¹⁵⁴. La composición de la decoración esculpida que presentan los frisos del gran recipiente, no tienen hasta ahora ningún paralelo próximo entre los restos materiales recuperados en Ebla, aunque sí han aparecido fragmentos de otros recipientes similares decorados con prótomos de leones¹⁵⁵. La singularidad de la temática figurativa del objeto y las figuras que la componen, hacen pensar a Matthiae en una representación de *Rasap*, o al menos en una recreación del mundo que evoca dicha divinidad¹⁵⁶, el mundo de la guerra que estaría representado por los personajes armados, y el mundo de ultratumba que sería evocado en los relieves por los prótomos de los leones.

La atribución de P. Matthiae resulta muy interesante si se tienen en cuenta los rasgos más significativos que se conocen para *Rasap* en Ebla, rasgos o atribuciones que coinciden con las primordiales que se conocen para el dios Reshep en momentos posteriores. Los datos que se obtienen para el dios a partir de las referencias textuales eblaítas parecen hablar de una divinidad asociada a las armas y al ambiente de la guerra, a la vez que vinculada al mundo

¹⁵³ Matthiae, P, *Missione in Siria* (1964) pàgs. 78-80.

¹⁵⁴ Matthiae, P, *Contributi e Materiali de Archeologia Orientale I*, pàg. 339.

¹⁵⁵ Matthiae, P, *Missione in Siria* (1964) pàg. 71; *Idem, I Tesori di Ebla*, Tav, 58.

¹⁵⁶ Matthiae, P, *La Parola del Passato* LXVI, iii-v (1991) pàg. 326.

de ultratumba. De una manera indirecta y a través del lenguaje figurativo, los relieves del recipiente comentado parecen evocar el ambiente propicio para esa divinidad.

Consideramos que la atribución de Matthiae ha de considerarse como una interesante hipótesis de trabajo, aunque por el momento no se tienen elementos suficientes para atribuir sin reservas el recipiente aludido al culto de *Rasap*.

V.D.- DATOS ARQUEOLÓGICOS.

1.- ¿Un templo dedicado a *^ra-sa-ap* en Ebla? (Lám.II).

P. Matthiae ha sugerido la atribución del templo B1 de Mardij-IIIa al culto de *Rasap*¹⁵⁷.

Los relieves escultóricos que hemos comentado¹⁵⁸, indudable reflejo para Matthiae del mundo propicio de la divinidad, fueron hallados en la zona de acceso del templo B1. Ese templo se encontraba situado entre la necrópolis y la ciudad, con orientación sur-norte. Estaba ubicado inmediatamente al sureste del extremo oriental de la fachada meridional del palacio, con el templo B2 al sur. Su proximidad con la ciudad y a la vez con la necrópolis, convertían el lugar en un punto intermedio entre el mundo real y el mundo del más allá, cuyo señor era *Rasap*. El dios podía actuar como guardián y portero de la necrópolis y de lo que esta significaba: el acceso al mundo inferior en donde el dios gobernaba.

Al sur del templo atribuido a *Rasap*, existía un edificio singular que planimétricamente no responde al esquema general que presenta el resto de estructuras arquitectónicas de carácter sacro documentadas en la fase "paleosiria" de Ebla. Su gran *celia* central presenta un podio rectangular excéntrico que pudo servir para la celebración de actos culturales comunitarios. Allí pudieron celebrarse

¹⁵⁷ Matthiae, P, *La Parola de Passato*, XLVI (1991) pág. 327.

¹⁵⁸ y.¿¿ *supra*.

los festines rituales funerarios a los que se alude en los textos eblaítas¹⁵⁹.

En torno a la *celia* principal se abrían pasillos y pequeñas cámaras que en la mayoría de los casos incluían una mesa de ofrendas. La constatación de diferentes recintos sacrados dentro del propio templo ha sugerido la celebración de diversos cultos realizados en el mismo santuario. Esa pluralidad de los elementos ha llevado a pensar a Matthiae en una pluralidad de advocaciones y en un destinatario también plural para las ofrendas allí donadas. Dada la ubicación del Templo B2, en la proximidad de la necrópolis, los cultos que se celebraron en él hubieron de estar en función de la necrópolis y de sus actividades particulares. Matthiae sugiere que ese santuario pudo estar destinado al culto de los antepasados reales, los reyes de Ebla ya fallecidos¹⁶⁰.

Como en el caso del recipiente ritual, consideramos muy interesante la atribución propuesta por Matthiae, pero señalamos una vez más la cautela que hay que mantener en estas interpretaciones. Los argumentos con los que P. Matthiae defiende tanto la atribución de los relieves del recipiente ritual al mundo del dios, como los que expone en la adjudicación del templo B2 al culto de los antepasados reales eblaítas, así como en la individualización de *Rasap* como dios titular del templo B1, son muy convincentes. No obstante no es posible admitir sin reservas las atribuciones propuestas por el investigador italiano. El carácter de otros dioses eblaítas pudo coincidir con el que se empieza a vislumbrar para *RaSap*, pero muchos de ellos permanecen todavía en silencio ante la falta de investigación específica sobre sus naturalezas. Ante la ausencia de otros datos, estimamos muy interesantes las propuestas de Matthiae como hipótesis de trabajo que quizá el estudio de nuevos materiales lleguen a confirmar plenamente.

¹⁵⁹ Matthiae, P, *I tesori di Ebla*, tav. 57.

¹⁶⁰ Matthiae, P, *Contributi e Materiali de Archeologia Orientale I*, pág. 338.

V.E.- VALORACIÓN DE LOS DATOS SOBRE EL TEÓNIMO *'ra-sa-ap* EN EBLA

Los datos que poseemos acerca del teónimo a partir de la documentación eblaíta, son las primeras referencias que por ahora conocemos del dios Reshep. Esos testimonios derivan fundamentalmente de las fuentes escritas que nos informan directamente de su existencia, de los cultos que se le ofrecieron, de las ofrendas que recibió, etc. aunque otras fuentes de carácter iconográfico y arqueológico parecen ratificar aquello que se expresa en las narraciones.

Las fuentes escritas nos dejan ver indirectamente algunos aspectos del dios como su vinculación con el mundo de la muerte, deducida a partir de su equiparación con el mesopotámico Nergal. Otros aspectos de la naturaleza del eblaíta *Rasap* pueden deducirse del tipo de objetos con los que el dios es obsequiado en las ofrendas. *Rasap* recibe puntas de lanza, puñales, y tal vez cuchillos de un tipo específico, objetos que le aproximan de forma muy clara al mundo de la guerra y a las armas.

Ebla utilizó imágenes que representaban al dios y que sin duda fueron objetos de culto. Dichas imágenes, según se deduce de la lectura de los textos, pudieron estar realizadas en materiales preciosos, o al menos adornadas con ese tipo de materiales.

El dios tuvo personas dedicadas a su culto y existieron santuarios determinados en los que era venerado. En consecuencia, podemos imaginar celebraciones organizadas que ya se deducían por el carácter oficial que la religiosidad de *Rasap* presenta en los textos. Las ofrendas las *realiza* muchas veces el rey, otras veces la reina, o alguno de los hijos reales. Éstas debían llevarse a cabo en algún lugar determinado en donde el dios recibía culto, su templo, que ha

sido identificado en la hipótesis de trabajo de P. Matthiae en el recinto de carácter cultural denominado Templo B1, adscribible al momento cultural Tell Mardij-III A.

El culto del dios hubo de ser oficial en Ebla y en otras ciudades con las que se vincula directamente en los textos.

El nombre del dios formó parte, si bien de manera escasa, de algunos antropónimos teóforos de la onomástica popular, pero no se ha documentado hasta hoy ningún nombre de la realeza de Ebla que incluya el teónimo *ra-sa-ap*.

Las facetas que pueden reconocerse para el dios en Ebla se manifiestan en la divinidad que puede ser su expresión en fechas posteriores en el ámbito semítico noroccidental. Nos referimos al dios Reshep, divinidad que cuenta con una larga trayectoria que consideramos ya iniciada en Ebla.

Señalamos como dato interesante la presencia de leones en los relieves escultóricos atribuidos a *Rasap*, y la coincidencia de la representación del mismo animal en el rython ugarita en donde en nuestra opinión se alude a la competencia del dios como guardián y protector en el epígrafe *rSp gn* que aparece grabado al exterior del recipiente.

CAPÍTULO VI

RSP EN EL II MILENIO. LOS DATOS ACADIOS Y EL ÁMBITO SEMÍTICO NOROCCIDENTAL

VI.A.- MARI Y TERQA

1.-Los datos acadios: el teónimo *^ra-sa-ap/ ^ru-uS-pa-an*.

En acadio se han documentado los teónimos *^ra-sa-ap* y *d-ru-uS-pa-an* en sendos documentos procedentes de Tell Hariri, la antigua Mari en el Valle del Eufrates¹⁶¹.

El teónimo *^ra-sa-ap* aparece inscrito sobre una tablilla que fue hallada junto a otros textos similares, en la explanada del llamado Templo presargónico de Dagón¹⁶². *^ru-uS-pa-an* se menciona en un texto que ha sido fechado en el reinado de Yuhdun-Lin, en el segundo milenio¹⁶³.

En acadio se documentan los verbos *rasápu*, *rasabu*¹⁶⁴, con el sentido de golpear, destruir, matar a golpes o a palos, dar muerte a, etc; el verbo *rasabul*¹⁶⁵, cuyo significado es 'estar sobrecogido', con profundo respeto, veneración (hacia lo que se tiene delante) y el

¹⁶¹ *Vid. supra*, fig. 1.

¹⁶² T. 69. Se conserva en el Museo de Damasco. Procede de las excavaciones realizadas en Mari en 1963 (campana XIII). Véase; Charpin, D, *Mari V* (1987) págs. 70, 72; dibujo de la tablilla en página 107; fotografía en pág. 107.

¹⁶³ T.333:19; Véase Charpin, D, *Mari V*(1987) págs. 92-92.

¹⁶⁴ *AHw II*, pág. 998; Branden, van den, A *Parole de l'Orient II* (1971) págs. 394-395.

¹⁶⁵ *AHw II*, pág. 960. Branden, van den, A *Parole de l'Orient II* (1971) pág. 395.

verbo *rasabu*, cuyo sentido es amontonar, acumular, edificar, construir.

La etimología y el significado de los teónimos *^ra-sa-ap* y *dru-uá-pa-an*, considerados dos formas distintas de aludir a la misma divinidad, no está fijada en acadio. Sin embargo, D. Charpin admite la correspondencia entre ese dios citado en acadio en las tablillas de Mari y el dios eblaíta *^ra-sa-ap*¹⁶⁶;

2.- Los datos amoritas.

Los textos acadios procedentes de Mari, Chagar Bazar y Alalaj (nivel IX)¹⁶⁷ datados en torno al siglo XVIII a.C, documentan un tipo de onomástica bastante particular que ha permitido individualizar algunos antropónimos teóforos y patronímicos cuyo comportamiento lingüístico no permite su adscripción al sumerio, al acadio o al hurrita, a la vez que manifiestan su participación en el semítico noroccidental¹⁶⁸.

Los documentos son de carácter administrativo, cartas y escritos legales. En ellos se hace referencia a individuos determinados, denominándolos por su nombre propio. Llegan a hacerse relaciones de individuos que pueden reunir unos cuantos antropónimos, aunque en algún caso son cientos de nombres propios de persona los que se relacionan¹⁶⁹.

Esos antropónimos representan la única manifestación que hasta hoy nos ha llegado de la lengua de un grupo humano al que en los textos acadios se alude como "gentes de *Amurru*", palabra que en

166 *MariV* (1987) pags. 92-93.

¹⁶⁷ Gelb, I, *Computer-aided Analysis*, pag. 1.

¹⁶⁸ Huffman, H.B, *Amorite Personalnames*, pag. 13.

¹⁶⁹ Gelb, I, *Computer-aid Analysis*, pag. 1.

acadio designa el oeste¹⁷⁰. Personajes de la misma procedencia son citados en algunos textos sumerios, donde son denominados con la palabra *MAR TU* que designa el oeste. Las palabras MAR TU, sumeria y *Amurru*, acadia, dieron lugar a la denominación en la documentación científica del grupo humano aludido como *amárreos* o *amoritas*¹⁷

Gracias al estudio de los antropónimo amoritas identificados en textos acadios, la morfología de la lengua que representan está bastante establecida, aunque no así su semántica¹⁷².

2.1.- *^ra-sa-ap/ d-ru-uS-pa-an* como elementos teóforos en la onomástica antroponímica amorita.

Algunos antropónimos teóforos incluyen *ra-sa-ap/ru-us~pa-an*. Ese dato permite admitir que entre los amoritas se reconocía a una divinidad a la que se aludía mediante cualquiera de las dos formas citadas de la raíz *rs/šp*. Gelb hace equivaler el sentido del teónimo al del radical *ršp* para el que da la traducción "llamear", "arder"¹⁷³.

Los antropónimos que incluyen el teóforo no responde a una única estructura lingüística, sino que cabe diferenciarlos en los siguientes grupos:

1.-Nombres amoritas con forma y estructura semítico noroccidental

¹⁷⁰ idem, pag. 13; Matthiae, P, *La Parola del Pasato*, XLVI (1991) fas.III-V, pag. 305.

¹⁷¹ Huffrnon, H. B, *Amorite Personalnames*, pag. 1.

¹⁷² Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pag. 12.

¹⁷³ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pags. 29-30.

El antropónimo *A-bi-ra-sa-ap*¹⁷⁴, constituye una frase nominal¹⁷⁵. F. Vattioni señaló como paralelos perfectos o muy adecuados para ese antropónimo amorita, los nombres ugaríticos *rs~pab* y *abrép*¹⁷⁶.

A-bi-ra-sa-ap es un patronímico en el que, como suele ser habitual en opinión de H.B. Huffmon para los antropónimos masculinos, el elemento teóforo aparece en segunda posición¹⁷⁷. Puede designar a un individuo, hijo de otro que, a su vez, lleva por nombre el mismo que determina al dios conocido como *Rasap*.

Otra posible interpretación es que *A-bi-ra-sa-ap* haga referencia a un personaje que se consideraba bajo la advocación de ese dios *Rasap*, al que decidió considerar, por razones emocionales o de cualquier otra índole, como su padre.

2.- Nombres amoritas de apariencia acadia.

*ia-ah-zu-[^]ra-sa-ap*¹⁷⁸ es un antropónimo que por sí mismo constituye una frase verbal. Su estructura es: verbo, en este caso imperfecto, más el nombre de la divinidad *ra-sa-ap*¹⁷⁹. El verbo

¹⁷⁴ Lewy, J. "Náh et Ruspân" *Mélanges Syriens offerts a Monsieur René Dussaud*" Tome Premier, Paris 1939. pág. 275; Vattioni, *F.AION XV* (1965) pág. 42; Huffmon, H.B. *Amorite Personal Names...*, págs. 20, 263; Fulco, W.J. *The Canaanite God...*, pág. 33; Gelb, I, *Computer-aided Analysis*, pág. 554, n° 128.

¹⁷⁵ Huffmon, H.B. *Amorite Personal Names...*, pág. 61.

¹⁷⁶ Vattioni F. *AION XV* (1965) pág. 42; Vid. *infra*, Cap.VI.B. 1.3.

¹⁷⁷ Huffmonh, H. B. *Amorite Personal Names...*, pág. 62.

¹⁷⁸ Lewy, J. *Mélanges Syriens.offerts...*, pág. 275, como *ia-ah-zu-[^]ub'-[~]ra-sa-ap*; F. Vattioni lo transcribe *Ya-ah-zu-[^]ub[^]ra-sa-ap*. Señala para él el equivalente sargónico *I-zi-ra-sa-ap*; Hoffman, H.B. *Amorite Personal Names...*, págs. 40, 65, 263; Fulco, W.J. *The Canaanite God...*, pág. 33; Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 596, n° 2898.

¹⁷⁹ Huffmon, H.B. *Amorites Personal Names...*, pág. 65. Los nombres propios de personas que presentan esa formación, son relativamente frecuentes entre los antropónimos occidentales de Mari y Hana, Ugarit, así como aquellos escritos en hebreo y en arameo antiguo. Véase: A, Caquot *Syrie XXXIX* (1962) pág. 235.

corresponde a la forma semítico noroccidental *Yaqtulu*, de la conjugación básica (G) , que indica una acción inacabada.

Los antropónimos que presentan la estructura descrita para *Ya-ah-zu[^]ra-sa-ap* han de ser considerados en opinión de Huffmon, amoritas a pesar de su apariencia acadia. H. B. Huffmon sigue a M. Noth en su argumentación: el pretérito acadio no es semánticamente equivalente al imperfecto del semítico noroccidental. El mismo investigador indica que además, en acadio, los antropónimos que presentan la estructura de *ia-ah-zu-[^]ra-sa-ap*, suelen constar de tres elementos¹⁸⁰.

No tenemos testimonios de una posible raíz verbal *h_zr* aunque está atestiguada la formación nominal *háziru* (participio) en antiguo babilonio, sobre todo en antropónimos. Algunos autores han puesto esa raíz en conexión con el hebreo *‘azar* = 'ayudar'; otros con la raíz *h_sr* = 'proteger'¹⁸¹.

También podríamos señalar una raíz ugarítica que permite una nueva interpretación: *h_zr*¹⁸², relativamente frecuente en antropónimos ugaritas, aunque no está documentada con el complemento teóforo *ršp*. *h_zr* califica a un colectivo de personas¹⁸³ que representa un tipo por ahora indeterminado de mano de obra. Dado que la palabra ugarita *h_zr* significa "cerdo"¹⁸⁴, animal de raza porcina, las actividades laborales del gremio representado por los *h_zr*, bien pudieron estar en relación con los trabajos de curtido de la

¹⁸⁰ Huffmon, H.B. *Amerite Personal Names*, pág. 61; Cf Noth, M, *IPN*, págs. 26-27.

¹⁸¹ *CAD VI*, pág. 166.

182_{UT} *ciorasy*, 948.

183 es plural, aunque no presenta el sufijo correspondiente. Véase: *UT Glossary* 948.

¹⁸⁴ *hnzr*, en *UT Glossary*, 977, tiene esa misma acepción y participa en los antropónimos ugaritas.

piel de esos animales, con el cuidado del ganado porcino, o con actividades relativas a su carnicería¹⁸⁵.

Í3_Í2-dra-sa-[ap], se documenta en Mari¹⁸⁶. Gelb propone el siguiente análisis para este nombre: °il - i + Rasap¹⁸⁷.

ia-ah-ba-d-ra-sa-ap, documentado en Mari¹⁸⁸. I. Gelb lo analiza: ya¹⁸⁹ - hba' + Rasap¹⁹⁰. El mismo autor considera la raíz **hba'** de incierto significado¹⁹¹. Se desconoce así mismo el significado del antropónimo. L. Koehler *et al.* ven cierta afinidad entre la raíz hebrea **liba'**, 'ocultar', y la raíz amorita **hba'**, en relación con 'las tinieblas'¹⁹².

ia-ar-sa-ap-la-dirigir, documentado en Mari¹⁹³. I. Gelb propone el análisis: ya - Rsap + la + °il¹⁹⁴.

ia-ar-sa-ap-la-i-[la]?, documentado en Mari¹⁹⁵. I. Gelb lo analiza: ya - Rsap + la + 'il - a [...] .

185 La fr_{ase} verbal que constituye el antropónimo semítico noroccidental **ia-ah-zu'ra-sa-ap**, nos sugiere otros radicales posibles: **hwz**, 'hz y hz', no documentados hasta ahora en ugarítico.

¹⁸⁶ ARN XIII, 63,5; véase: Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 594, n° 2764.

¹⁸⁷ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 60.

¹⁸⁸ ARN XIII, 94,5; véase: Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 595, n° 2827.

¹⁸⁹ ya= prefijo conjugacional Véase: Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 373.

¹⁹⁰ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 87.

¹⁹¹ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 20.

¹⁹² Koehler, L - Baumbartner, W, *et al Hebräisches und Aramäisches Lexikon I*, pág. 273.

¹⁹³ ARM XV. Véase: Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 599, n° 3073.

¹⁹⁴ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 70.

¹⁹⁵ Gelb. I, *Computer-aided Analysis*, pág. 599, n° 3074.

Una variante vocálica¹⁹⁶ de *ra-sa-ap*, que analiza como *yi+ndn+rusp-an*, *ru-uš-pa-an*, expresada en el nombre *i-din-[^]ru-úé-pa-an*¹⁹⁷, está documentada, además de en Mari, en Terqa¹⁹⁸.

El antropónimo constituye una frase verbal. Su esquema coincide con el de *Ya-ah-zu[^]ra-sa-ap*, ya analizado. El radical acadio del verbo es *nadanu*¹⁹⁹, "dar". El sentido del antropónimo sería algo similar a "dio/concedió *Raéap*".

196 La variación vocálica propuesta para *RSp* por W.F. Albright, fue: *Rasap*, *RaSop*. La vocalización *Resep*, quizá la más extendida, no tiene en su opinión base científica. Véase: *AfO* VII (1931) pág. 167, n. 20. J. Lewy propuso: *Raëip* (no atestiguada directamente, *RuSpan* y *Rasap*. Véase: *Mélanges Syriens offerts...*, pág. 274 y "The sulman Temple in Jerusalem" *JBL* LK (1940) pág. 520, n. 8. A partir de la documentación egipcia B. Grdsloff propuso la vocalización *erSop*. Véase: *Les débuts du culte de Rechef en Egypte*. Cairo, 1942, págs. 12-15, y Simpson, W.K, *AOS* LXXIII (1953) pág. 86, n. 1.

¹⁹⁷ El nombre aparece en una tablilla conservada en el Mueso del Louvre, AO 4672. Fue publicada por Schorr, M, *Babyloniaca* III (1910) págs. 266-267, pl. XVII. En la línea 21 del reverso de la tablilla M. Schorr lee: *p'àn idin-il-ru-uà-pa-an*, *Ibidem*, pág. 267; Gelb, I, *Computer-aidedAnalysis*, pág. 590, n° 2463-2464.

198 Terqa fue la capital del reino de Hana, localizado en la población siria actual de ASarah, en la orilla derecha del Eufrates. Véase: M.F. Thureau-Dangin, *JA* XIV (1909) págs. 149-155; M.F. Thureau-Dangin - R.P. Dhorme, *Syria* V(1924) págs. 263-264;

¹⁹⁹ *AHw*, págs. 701 y sigtes. *CAD* XI, (N, 1) págs. 41 y sigtes.

VI. B. UGARIT.

Ugarit, en el norte de Siria²⁰⁰, ha proporcionado una interesante colección de textos en escritura cuneiforme alfabética que pertenecen cronológicamente al período del Bronce Reciente²⁰¹. Con esos signos se escribió una lengua denominada "ugarítico" que pertenece al grupo cananeo, del semítico noroccidental.

La lengua y la escritura ugaritas se conocen desde unos descubrimientos fortuitos acaecidos en 1928²⁰². Trabajos posteriores, llevados a cabo con regularidad desde 1929 por equipos de arqueólogos franceses, han sacado a la luz un elevado número de tablillas escritas que transcriben la lengua propia de la ciudad, y otras muchas con otros textos en lengua acadia, hurrita o hettita; estas últimas eran conocidas en el momento del descubrimiento de la nueva escritura cuneiforme alfabética.

VI. B. 1.- *ršp* EN LOS TEXTOS DE UGARIT.

Los textos ugaritas proporcionan abundantes testimonios de la raíz *ráp* usada como teónimo²⁰³. El dios al que personaliza parece tener aspectos en común con la divinidad conocida por eblaítas y amoritas a la que designaban empleando la misma raíz con las formas *ra-sa-ap/ru-uš-pa-an*²⁰⁴.

La literatura de Ugarit presenta testimonios de diversas facetas del dios. *ršp*, como teónimo, es uno de los factores que intervienen en la destrucción de la familia de Krt²⁰⁵ y diversos textos lo asimilan al dios mesopotámico Nergal²⁰⁶, lo que vincula al dios en Ugarit con el mundo de los muertos. Esa asimilación está atestiguada con

²⁰⁰ Vid. *supra*, fig. 1.

²⁰¹ Olmo Lete, G. deL *MLC* pág. 30.

²⁰² Olmo Lete, G. del, *MLC* pág. 23.

²⁰³ *rv Glossary*, 2356.

²⁰⁴ Cf *supra*, apartado A de este capítulo.

²⁰⁵ Olmo Lete, G. deL *MLC*, págs. 289 y sigtes.

²⁰⁶ Astour, M, *RAÍ* XXVI (1980) págs. 227-238.

anterioridad, en el tercer milenio, entre el dios eblaíta *Rasap* y el mesopotámico Nergal²⁰⁷.

En repetidas ocasiones *rsp* aparece en la literatura ugarita como elemento teóforo que interviene en la formación de antropónimos diversos²⁰⁸.

VLB. 1.- LA VOCALIZACIÓN DEL NOMBRE *RASPU*.

En los textos ugaritas el teónimo *RaSpu* aparece escrito con los signos cuneiformes que transcriben las letras r, s" y p de su alfabeto. En su escritura no hay ninguna indicación acerca de la vocalización del nombre. Nos encontramos en este caso, como suele ser habitual en las lenguas semíticas, sólo con la estructura consonántica del teónimo que nos impide conocer su vocalización real. A pesar de ello, la pronunciación del ugarítico va siendo establecida paulatinamente a partir del hebreo y del árabe y existen algunas propuestas de pronunciación²⁰⁹.

Acerca de la vocalización de *rsp* se han pronunciado diversos investigadores, apoyados en el hecho de que la raíz *rsp* está documentado en diversas lenguas: eblaíta, acadio, egipcio, ugarita, arameo, hebreo, fenicio y luvita. Se han propuesto diversas vocalizaciones. De todas ellas la más aceptada hasta hace unos años es la que alude al dios como */ReSef/*, a partir de la vocalización que de su nombre se conoce en los textos hebreos. Esa vocalización nunca ha sido completamente admitida, destacándose opiniones opuestas tan prestigiosas como la de Albright que no encontraba para ella ningún criterio científico justificado²¹⁰. Como alternativa Albright proponía vocalizar el nombre del dios */RaSap/*, apoyándose en la analogía del teónimo con otros referidos a otras divinidades del ámbito semítico noroccidental como Hadad o *Baal*.

Los datos que hemos revisado procedentes de Ebla, desconocidos para Albright, parecen apoyar su suposición. Como ya se ha visto, en

²⁰⁷ Vid. *supra*, pág. 50 y sigtes.

²⁰⁸ Cf. *Intira*, Cap.VI.B. 13.

²⁰⁹ Serget, S, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, págs. 27-38.

²¹⁰ Albright, W, *AfO VII (1931-32)* pág. 167, n. 20.

los textos eblaítas el dios se escribe *^ra-sa-ap*. Se constata así mismo el nombre *ru-ué-pa-an* en los datos acadios y amoritas /ruáp-an/.

En trabajos relativamente recientes, se alude a la divinidad como /*Raépu*²¹¹/, debiéndose la "u" final a la aplicación del fonema "alef u" para el nominativo.

Como veremos más adelante, la documentación egipcia nos ofrece en numerosas ocasiones el nombre del dios escrito *RSpw*. Su vocalización correcta tampoco se conoce en ese caso, pero puede proponerse /*ReÉpu*/ o /*Raépu*/. La coincidencia de la última opción /*Ras~pu*/ con la que se ha propuesto para el teónimo en ugarítico, nos inclinan a utilizarla en nuestro trabajo, tanto para los datos ugarítas como para los egipcios que presentan la grafía *RSpw*.

V.B. 1.2.- PRUEBAS TEXTUALES.

1.- *RaSpu* teónimo.

Por razón de su contenido y función los textos ugaritas han sido agrupados en diversas categorías máximas o géneros literarios²¹². En uno de esos grupos definidos se recogen los textos calificados como "literarios": mitos, epopeyas, himnos, listas de divinidades, etc. Constituyen la colección de textos que contiene la mayor información acerca del panteón de Ugarit.

Los dioses que intervienen en ese conjunto de escritos son muchos, pero sólo unos pocos, diez o doce, participan plenamente en aquella literatura. En diversas narraciones esos dioses hablan y obran, actúan, se complacen y se disgustan. Por el contrario, el papel de otras divinidades, queda poco definido en ese amplio conjunto de textos²¹³.

²¹¹ Olmo Lete, G. deL MLC, *passim*.

²¹² Dietrich, M. - Loretz, O. - Sanmartín, J. en: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. Neukirchen-Vluyn, 1976 (citada en lo sucesivo *KTU*), págs. xi-xii; Olmo Lete, G. deL MLC, Madrid, 1981, pág. 30.

²¹³ *Ibidem*, pág. 63

Entre esos dioses poco definidos podemos incluir a *RaSpu*. El dios no es el centro de ninguno de los grandes ciclos mitológicos que ofrecen los relatos ugaritas. Apenas interviene en ellos y cuando lo hace su aparición es siempre muy breve. A pesar de ello, las diversas referencias que se hacen al dios, hasta cierto punto numerosas²¹⁴, permiten establecer algunos aspectos de su personalidad.

1.a.- Listas de divinidades.

RaSpu aparece mencionado como teónimo en las distintas relaciones de divinidades que la literatura de Ugarit ha proporcionado. En esas listas *RaSpu* ocupa una posición que tal vez pueda considerarse secundaria con respecto al conjunto de los dioses del panteón ugarita: se le cita en los últimos lugares, encabezando siempre a una serie de divinidades que ha sido consideradas negativas²¹⁵. Entre esas últimas, *RaSpu* parece jugar un papel de primer orden.

Los textos ugaritas considerados listas de divinidades, en los que *RaSpu* es mencionado, son los siguientes:

RS 1929, 17 (= KTU 1.47:27)²¹⁶. *Raspu* es mencionado como teónimo en la línea 27, en el verso de la tablilla.

²¹⁴ El mayor número de apariciones de *RaSpu* se da en el género literario que incluye los textos rituales. Vid. *infra*, Cap. VI. B. 1.3.

²¹⁵ Xella, P., "Le dieu Rashap à Ugarit" *AAAS* **XXLX-XXX** (1979-80) pág. 147.

²¹⁶ En ocasiones citada RS 1.17. Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1929, concretamente del lugar conocido como "Acropole, Maison du Gr. Prêtre; "nid de tablettes" (= p.L 300)". La tablilla (dos fragmentos), alfabética, se conservó por un tiempo en el Museo de Louvre: AO 12.003. Más tarde pasó al Museo Nacional de Alepo en donde actualmente se encuentra bajo el n° 2713. Edición príncipe: (sólo el texto cuneiforme): Virolleaud, Ch. "Les inscriptions cunéiformes de Ras Shamra" *Syria*, X (1929), pl. LXX; recogida por Herdner, A., en: *Corpus des tablettes en cunéiformes alfabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Paris 1963 (citado en lo sucesivo *CTA*), Vol I, págs. 109-110, bajo el n° 29; se indica la bibliografía anterior a ese trabajo. Vol. II, fig. 74-75, pL XXXVI. Es el texto n° 17 en Gordon, C.H. *Ugaritic Textbook*. Roma, 1965 (citado en lo sucesivo *UT*). La transcripción de texto fue incluida por Dietrich, M. - Loretz, O. - Sanmartín, J. en: *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. Neukirchen-

La tablilla fue estudiada en comparación con un texto silábico, también ugarita, por J. Nougayrol²¹⁷. De esa comparación se desprende la afinidad de Raépu con el dios mesopotámico *Nergal*.

RS 24.264 + 24.280 (=KTU 1.118:26)²¹⁸. *rfflp*, parcialmente restituido, es mencionado en la línea 26, en el verso.

RS 24.246 (= KTU 1.102:10)²¹⁹. El recto es una lista de divinidades. *RaSpu* aparece citado en la línea 10. El verso es una

Vluyn, 1976 (citada en lo sucesivo *KTU*), bajo el n° 1.47. Fue estudiada por P. Xella en *testi rituali di Ugarit - I*. Roma 1980 (citado en adelante *TRU -I*), págs. 325-327, (P. Xella la cita RS 1,17) el autor compara la tablilla con RS 24.264 + 24.280. Datos topográficos en: Cordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1: Concordance* (Ras Shamra - Ougarit V) Paris, 1989, pág. 17. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 2: Bibliographie* (Ras Shamra-Ougarit V) Paris 1990, (citado en lo sucesivo *Bibliographie*), pág. 119.

²¹⁷ La comparación de los textos RS 20.24 línea 26 y RS 1929,17 línea 26, permite la correlación rap-Nergal Véase: J. Nougayrol "Les archives "de Rap'anu", en *Ugaritica* V (1968) pág. 44-45. También en RS 24.264 + 24.280, línea 26. Véase: A. Herdner, en *Ugaritica* VII (1978), pág. 3.

²¹⁸ Procedente de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXTV), concretamente del lugar conocido como "Sud Acropole, Celia aux Tablettes (fosse), p. t. 375 là 3,0". La tablilla, alfabética, está formada por dos fragmentos. Su numero de referencia en el Museo Nacional de Damasco es: DO 6604. Edición príncipe: Herdner, A, "Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra - XXTVe. campagne, 1961" *Ugaritica* VII (1978) págs. 1-3. Incluida en *KTU* bajo el n° 1.118. Fue estudiada por P. Xella en *TRU-I*, págs. 325-327, que la compara con RS 1929,17 (citada por P. Xella RS 1,17). Datos arqueológicos y topográficos en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, págs. 298 y 301. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L, *Bibliographie*, pág. 119.

²¹⁹ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXTV). Concretamente del sur de la acrópolis, del lugar conocido como "Celia aux

relación de teóforos.

1.b.- Textos mágicos, adivinatorios y oraculares.

En los textos agrupados bajo esa categoría, *RaSpu* cumple funciones diversas. El estudio de esos pasajes de la literatura ugarita ayuda a definir la naturaleza del dios, así como sus competencias en el ambiente en el que dichos textos surgieron. Se clasifican bajo este epígrafe los siguientes textos:

RS 12.61 (= *KTU* 1.78:4)²²⁰. Hace referencia a un eclipse solar documentado en Ugarít, cuya fecha se estima el 3 de mayo de 1375

Tablettes, p.t 3701 á 1,50). Es una tablilla de pequeño tamaño, bien conservada, escrita por las dos caras. Su número de referencia en el Museo Nacional de Damasco es: DO 6585. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, "Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXTVe campagne, 1961) en *Ug. V* (1968) págs. 594-595, bajo el n° 14; de Moor, J.C, interpretó el recto como una lista de divinidades, y el verso como una relación genealógica de antropónimos teóforos: "Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra II" *UF* II (1970) págs. 326-327. La tablilla fue incluida en *KTU* bajo el n° 1.102. Xella, P, la estudia como un texto ritual en *TRU-I*, págs. 328-331. Datos arqueológicos y topográficos en Bordreuil, D - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. I. Concordance*, págs. 298 -299. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L, *Bibliographie*, pág. 124.

220 procedente de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1948 (campana XII). Concretamente del lugar conocido como "Palis Royal, porche (Archives Ouest), TST 2 p.t 28 á 1,25". Es una pequeña tablilla que se conserva completa. Su número de inventario en el Museo Nacional de Damasco es DO 3689. Edición príncipe: Ch. Virolleaud, *Syria*. XXVIII (1951) págs. 25-27, bajo el n° III. El mismo autor la publicó años más tarde en *Le Palais Royal d'Ugarit*, Vol II, Paris 1957 (en adelante *PRU* II), págs. 189-190, bajo el n° 162. C. Gordon la relaciona bajo el n° 1162 en *Ugaritic Textbook*. Roma, 1965 (en lo sucesivo *UT*). En *KTU* aparece bajo el n° 1.78. Datos arqueológicos y topográficos en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. I. Concordance*, págs. 74 y 76. Datos bibliográficos en: Cunchillos Harri, J.C, *Bibliographie*, pág. 121, quien considera *éditioprinceps PRU* II, págs. 189-190. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (e.p), bajo el n° 00-1.78.

a.C²²¹. En el texto, de sólo seis líneas, se menciona a *RaSpu* en la línea 4, en el recto. El dios aparece como portero de ápaá, la diosa identificada con el sol en la expresión *špš tgrh ršp*²²².

RS 24.244 (= KTU 1.100:31, 77)²²³. En las líneas 31, en el recto y 77, en el borde lateral izquierdo, *Ra&pu* aparece como teónimo. En las dos ocasiones el dios es invocado en un encantamiento contra la mordedura de las serpientes. En la primera mención se alude al dios como dios de la ciudad de fobr²²⁴.

RS 24.247 + 24.265 + 24.268 + 24.287 + 24.328 (=KTU 1.103:40)²²⁵.

²²¹ Xella, P. *TRU- I*, págs. 171- 172 y la bibliografía allí citada.

²²² La competencia del dios como guardián y defensor, ubicado en accesos diversos: de la ciudad, de la necrópolis, del mundo inferior, etc., se desarrolla en el capítulo "Atributos y competencias de *rSp*".

²²³ La tablilla procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXTV). Fue hallada en el sur de la acrópolis, en el lugar conocido como "Celia aux Tablettes (fosse) p.t. 3687 à 1,25. Se conserva completa. Su número de referencia en el Museo Nacional de Damasco es: DO 6587. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *Ug. V* (1968) págs. 564-572, bajo el n° 7. Es incluida en *KTU* bajo el n° 1.100. Xella, P, la estudia *snTRU- I*, págs. 224-240. Pardee, D, califica el texto de "paramitológico" en: *Les textes paramythologiques de la 24^e campagne (1961)*. (Ras Shamra-Ougarit TV) Paris 1988 (citado en adelante *Les textes paramythologiques*) pág. 193-226. Datos arqueológicos y topográficos en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. I. Concordance*, págs. 298-299. Datos bibliográficos en: Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 123.

²²⁴ M.L Barré, a partir de la relación entre *rsp* y la ciudad de *bbt*, ha supuesto cierta correspondencia entre el dios que nos ocupa y la divinidad hettita *LAMMA*, cuyo principal lugar de culto era precisamente la ciudad mencionada en el texto ugarita. Véase: "'LAMMA and Resep at Ugarit the Hittite Connection". *JAOS* XCVIII (1978) págs. 464-467. *RaSpu* aparece vinculado a ese topónimo en otros textos ugaritas, por ejemplo en *KTU 1.105:11*.

²²⁵ Los cinco fragmentos proceden de las excavaciones realizadas Ras Shamra en 1961 (campana XXTV), concretamente del sur de la acrópolis, del lugar conocido como "Celia aux Tablettes (fosse), p.t 3732 à 1,95. Componen una tablilla alfabética inscrita en sus dos caras. El número de referencia en el Museo Nacional de Damasco es el DO 6589 + 6657. Edición príncipe: Herdner.A en *Ug. VII* (1978)

En la línea 40, en el verso, muy fragmentaria, se menciona a *Raëpu* como teónimo. Se le invoca como dios exterminador de la descendencia, faceta que se conoce para el dios en otras narraciones ugaritas²²⁶.

RS 24.251 + 24.262 + 24.265 A + 24.267 + 24.275 + 24.279 + 24.283 + 24.286 (=KTU 1.107:15)²²⁷.

Se trata de un texto fragmentario que recoge encantamientos contra el veneno de las serpientes. Si bien las divinidades principales de la narración son *Horon* y *Sapaë*, *Raëpu* es invocado junto a otra divinidad, *Yarih* en la línea 15 del recto.

RS 24.252 (=KTU 1.108:15)²²⁸. En la línea 15 del recto, se restituye la raíz *zëp*. Es la única palabra que puede leerse en esa línea, debido al estado fragmentario de la tablilla.

págs. 44-60. La tablilla se incluye en *KTU* bajo el n° 1.103. Xella, P, la estudia en *TRU- I*, págs. 191- 196. Datos arqueológicos y topográficos en Bordreuil P - Pardee, D, *La Trouvaille épigraphique de I ' Ougarit 1. Concordance*, págs. 298-300. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 124.

²²⁶ Vid. *infra*, Cap.VI.B. 1.3, en "Textos literarios", *KTU* 1.14:1; 19.

²²⁷ Los nueve fragmentos proceden de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXTV), concretamente del sur de la acrópolis, del lugar conocido como "Celia aux TabL (fosse), p.t 3751 à 2,70; 3784 à 3,45". Constituyen una tablilla alfabética parcialmente completa, inscrita en ambos lados. Su numero de referencia en el Museo Nacional de Damasco es: DO 6593. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *Ugaritica V* (1968) págs. 573-578 y 580, bajo el número 8. En *KTU* aparece bajo el número 1.107. Xella, P, estudió la tambula en *TRU- I*, págs. 241-250. Pardee, D, califica el texto de "paramitológico" en *Les textes paramythologiques*, pág. 227-256. Datos arqueológicos en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de I Ougarit. 1. Concordance*, págs. 298 y 300. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilari, J.C, *Bibliographie*, pág. 125.

²²⁸ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXTV), del sur de la acrópolis, del lugar conocido como "Celia aux Tablettes, p.t 3769 à 0,90) Es una tablilla alfabética fragmentada, inscrita en ambos lados. El número de referencia en el Museo Nacional de Damasco es DO 6594. Edición príncipe: Ch. Virolleaud en *Ug. V* (1968) págs. 551-557, bajo el número 2. Aparece en *KTU* bajo el n° 1.108. Pardee, D, califica el texto de "paramitológico" en *Les textes paramythologiques*, págs. 75-118. Datos arqueológicos en Bordreuil, P -

La raíz restituida [r]S[p], puede interpretarse como un teónimo. El texto no proporciona ninguna información acerca del motivo de la supuesta invocación del dios, aunque es interesante documentar su aparición en una narración en la que figuran elementos que pueden vincularse a alguna de sus competencias. El texto está referido a los *rapaiïma*; entre ellos figuran con toda probabilidad los difuntos de Ugarit con los que estaba vinculado el culto de *RaSpu* en su calidad de "señor del mundo inferior" por la que queda equiparado con Nergal en las listas de divinidades²²⁹.

En la narración aparecen como elementos importantes, la fuerza, la protección así como la capacidad de hacer música²³⁰, elementos presentes todos ellos en la naturaleza que por diversas fuentes se conoce para *RaSpu*.

1.c- Textos Rituales.

RaSpu es nombrado en repetidas ocasiones en el género literario que incluye las relaciones de bienes y ofrendas rituales adjudicados a diferentes divinidades. En esas listas, *RaSpu* es una de la divinidades del panteón ugarita más obsequiada. Su acusada aparición en este género de la literatura de Ugarit, ha sido interpretada por P. Xella como una manifestación de la popularidad del dios en la sociedad ugarita²³¹.

Pardee, D, *La Troisième épigraphie de V Ougarit. I. Concordance*, págs. 298 y 300. Otros datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L, *Bibliographie*. pág. 125.

²²⁹ Vid. *supra*, apartado 1.a. "Listas de divinidades".

²³⁰ Pardee, D. *Les textes paramythologiques de la XXIVe campagne*. Paris, 1988, pág. 117-118.

²³¹ Para P. Xella, las diversas y numerosas ofrendas con las que el dios era obsequiado, tenían como finalidad evitar su cólera y las consecuencias negativas de su actividad. La posible actuación de *RaSpu* constituía una amenaza a la integridad física de los individuos, su propiedad, su linaje y su hacienda. Véase: AAAS XXIX-XXX(1979-80) pág. 148.

Los textos rituales en los que *RaSpu* aparece como teónimo, son los siguientes:

RS 1929,1 (= *KTU* 1.39:4,7,17)^{2 3 2} En las líneas 4, 7 y 17 del recto *RaSpu* es mencionado como teónimo. Se le adjudican: una res ovina hembra en holocausto, un carnero y dos sacrificios *dbh*²³³, éstos últimos compartidos con la diosa 'Anaru.²³⁴

RS 1929,3 (= *KTU* 1.41:13,16,28-29)^{2 3 5}. *RaSpu* aparece como teónimo en las líneas 13 y 16 del recto, y restituido entre las líneas 28-29 del mismo lado. En este texto se le adjudican:

^{2 3 2} En ocasiones citado RS 1.1. Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1929 (campana I), en la acrópolis, en el lugar conocido como "Maison du Gr. Prete: "nid de tablettes" (= p.t 300). Se conserva en el Museo del Louvre: AO-12.015. Su referencia en el Museo Nacional de Alepo es A 2714. La tablilla, alfabética, está inscrita en el recto y en el verso. Edición príncipe (solamente el texto cuneiforme): Ch. Virolleaud en *Syria* X (1929) pl. LXL El documento fue incluido por Herdner, A, en *CTA* bajo el n° 34, VoL I, págs. 117-118, en donde indica la bibliografía anterior; VoL II Fig. 80, pL XXXLX. Es el texto n° 1 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.39. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreuü, P - Pardee, D, *La Trouvaïlle épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, págs. 15 y 16. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L, *Bibliographie*, pág. 118. RS 1929,1 fue estudiado por J.M. Tarragon en: *Textes Ougaritiques*, Tome II, Paris 1989, (en lo sucesivo citado *Textes Ougaritiques*) págs. 135-139.

^{2 3 3} *UT* *Glosary* 637.

234 acerca de esa divinidad, vid. *infra*, Capítulo VII, apartado. A. 5.4.

^{2 3 5} (En ocasiones citado RS 1,3). Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1929 (campana I), concretamente de la acrópolis, del lugar conocido como "Maison du Gr. Prete: "nid de tablettes" (= p.t 300)". Se conserva en el Museo del Louvre: AO 11.996. La tablilla, alfabética, está inscrita en el recto y en el verso. Edición príncipe (solamente el texto cuneiforme): Virolleaud, Ch, en *Syria* X (1929), pL LXIII. El documento fue incluido por Herdner, A, en *CTA* bajo el n° 35, VoL I, págs. 118-121, en donde se indica la bibliografía anterior; Vol. II Figs. 81-82, pL XL-XLI. Es el texto n° 3 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.41. Datos topográficos, arqueológicos, descriptivos..., en Bordreuü, P- Pardee, D, *La Trouvaïlle épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, págs. 14-415. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L *Bibliographie*, pág. 118. RS 1929,3 fue estudiado por Tarragon, J.M, en: *Textes Ougaritiques*, págs. 152-159.

línea 13: un res ovina hembra, una res ovina hembra en holocausto y una ofrenda á/mm²³⁶ que consiste en otras dos reses ovinas hembras.

línea 16: un carnero; línea 28: una vaca.

RS 18.56 (= *KTU* 1.87:14-17)²³⁷. En las líneas 14 y 17 del recto, se restituye la palabra *rsp* como teónimo. También se restituye parcialmente como teónimo, en la línea 31, en el borde inferior del documento.

Se adjudican a *Raépu* los siguientes bienes :

Línea 14: una res ovina hembra, y una res ovina en holocausto.

Línea 17: un carnero.

Línea 31: una vaca en holocausto y una ofrenda *šlmm*²³⁸.

236_{ur} *cíosary* , 2424.

²³⁷ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1954 (campana XVIII), del lugar llamado "Palis Royal caurt V, p.t 1326 á 3,30". Su número de referencia en el Museo Nacional de Damasco es DO 4799. La tablilla, formada por dos fragmentos, es alfabética. Está inscrita en el recto, en el verso y en el borde inferior. Edición príncipe: A. Herdner, *Syria* XXXIII (1956) págs. 104 -112 El documento fue incluido por la misma autora en *CTA* bajo el n° II del apéndice, de la obra en VoL I, págs. 136-138; VoL II Figs. 100-101. Es el texto n° 173 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.87. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. I. Concordance*, págs. 163 y 160. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 122. La referencia en *Ibidem*, pág. 152, no es correcta. El autor indica la correspondencia: *KTU* 4.332 = RS 18-10 + 18.56. En su lugar ha de figurar: *KTU* 4.332 = RS 18.10 + 18.84. Véase: Ch. Virolleaud *Le Palais Royal d'Ougarit*, VoL V. Paris 1965 (en lo sucesivo *PRU* V), pág. 109. El texto que transcribe RS 18.56 fue estudiado por de Tarragon, H.M, en *Textes Ouogaritiques*, págs. 159-160, como paralelo adecuado para RS 1929, 3 que permite restituir la lectura de algunas zonas perdidas de RS 18.56. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (1992), bajo el n° 00-1.87.

238 *JJJ Glosary* 2424.

RS 15.130 (= *KTU* 1.81:10-11) **239**. En el texto, muy dañado, puede leerse en las líneas 10 y 11 del recto, el teónimo *Raépu*.

En la línea 10 el teónimo va precedido de la preposición *l*, "para". Las ofrendas adjudicadas al dios se detallarían a continuación de su nombre, pero el estado fragmentario del texto no permite su lectura. En la línea 11 un punto sigue al teónimo. A continuación, puede leerse una *n*, tal vez el comienzo de algún epíteto del dios, o el inicio de un antropónimo²⁴⁰.

RS 19.13 (= *KTU* 1.90:2,20)²⁴¹. En las líneas segunda, en el recto, y vigésima, en el verso, *ršp* aparece como teónimo.

En la línea segunda, el teónimo va seguido por uno de los epítetos del dios, *hgb*²⁴², interpretado como P. Xella como "portero", igual que el otro epíteto hasta ahora señalado, documentado en *KTU* 1.78:4²⁴³. *hgb* va seguido por la cadena semántica (entre las líneas 2

²³⁹ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campaña XV), del lugar conocido como "Palais Royal pièce 53 (Archives Est), p.L 124 à 2,10. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 3998. La tablilla, alfabética, está inscrita en el recto, en el verso, en el borde inferior y en el margen lateral izquierdo. Edición príncipe: (solamente el texto cuneiforme): Virolleaud, Ch, en *PRU* II (1957) págs. 13 y 14, bajo el n° 4. Es el texto n° 1004 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.81. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, págs. 81 y 90. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 121.
²⁴⁰ Xella, P. *TRU-I*, pág. 123.

²⁴¹ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1955 (campaña XTX), del lugar llamado "Palais Royal pièce 84 (Archives Sud-Ouest)". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 5000. La tablilla, alfabética, está escrita en ambos lados. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *PRU* V (1965) págs. 11-12, bajo el n° 5. Es el texto n° 2005 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.90. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, págs. 195-196. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 122. RS 19.13 fue estudiado por de Tarragon, J.M, en *Textes Ougaritiques*, págs. 172-173.

²⁴² *UT Glossary*, 836.

²⁴³ *Vid. supra*, RS. 12.61, incluido en el apartado 1.b. "Textos mágicos, adivinatorios y oraculares",

y 3) *ap w[.]npè* , que puede hacer referencia a un conjunto de ofrendas o quizá a un tipo determinado de ceremonia²⁴⁴. A continuación (líneas 3 a 6) , el texto detalla los bienes que a *Raèpu* le son adjudicados : plata, oro, una flecha y un buey.

RS 19.15 (= *KTU* 1.91:11)²⁴⁵. En la línea décimo primera del recto, aparece *rèpm* como teónimo. *rèp + m* se ha interpretado como el plural del teónimo *rèp*²⁴⁶. En el texto se dice que "los *Raèpim* entran en la casa del rey". El significado completo de la lectura del texto es difícil de percibir, pero no parece haber alusión a las competencias nefastas que se advierten para el dios en otras narraciones²⁴⁷.

El plural del teónimo está documentado en otro texto ugarita, RIH 77/ 11, que comentaremos más adelante²⁴⁸, y en otras fuentes: en egipcio, en una inscripción del Templo de Medinet Habu, donde se alude a la fuerza de los guerreros de carro, a los que se equipara con los "*Raèpuu*", plural en egipcio de la palabra *Raèpu* con la que se alude al dios²⁴⁹; en la biblia hebrea, en Salmos 78,48, en donde se alude a la fuerza destructora de los *rèpm*, que actúan como "ángeles de la desgracia" que provocan la destrucción de las cosechas²⁵⁰, y en Salmos 76,4, donde el plural de *rèp* se refiere a las ráfagas o

^ Xella, *P.TU-I*. Roma 1981, pág. 111.

²⁴⁵ **Procede de las excavaciones realizadas en 1955 (campaña XIX). del lugar llamado "Palis Royal pièce 81 (Archives Sud-Ouest)". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 5002. La tablilla, alfabética, está escrita sendas caras y en el borde inferior. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *PRU* V (1965) págs. 7-10, bajo el n° 4. Es el texto n° 2004 en *UT*. En *KTU* aparece bajo el n° 1.91. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreuil, P-Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, págs. 195-197. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 122. RS 19.15 fue estudiado por deTarragon, J.M, en *TextesOugaritiques*, págs. 174-177.**

P. Xella sugiere la correspondencia entre las palabras *gtrm = rèpm*. Véase *I testi rituali di Ugarit-I*. Roma, 1981, pág. 342.

²⁴⁷ Xella, P, *TRU*, págs. 338-340.

²⁴⁸ *Vid. infra*.

²⁴⁹ *Vid. infra*, Cap. VIII.B. 1.

²⁵⁰ *Vid. infra*, Cap. VI.D. 1.

relámpagos del arco, que cabe entender como flechas²⁵¹. También lo encontramos en fenicio, en diversas inscripciones de Sidón en las que se alude a la tierra de los "*Raépim*"²⁵².

En la línea décimo quinta, también en el recto, el teónimo *rSp* va seguido por un punto; a continuación puede leerse el epíteto del dios *sbi* que tal indica la faceta guerrera o militar de *RaSpu*, dado el sentido que la palabra *sbi* recoge en otros textos²⁵³.

RS 24.249(= *KTU* 1.105:11,14-15,20J²⁵⁴. En las líneas décimo primera, en el recto y décimo cuarta y vigésima en el verso, aparece *RaSpu* como teónimo.

Se adjudican al dios:

Línea 11 (recto) : un pulmón²⁵⁵ y un carnero. El teónimo va seguido de la palabra *bbt*, que se interpreta como el nombre de una ciudad con la que *RaSpu* está vinculado²⁵⁶.

²⁵¹ *idem*.

²⁵² *Vid. infra*, Cap. X.C.5.

²⁵³ *UT* 2.138.

²⁵⁴ p. o. c. ede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXIV), del lugar conocido como "Sud Acropole, Celia aux Tablettes (fosse), p.L 3783 á 3,45". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 6591. La tablilla, alfabética está escrita en sendas caras y en el borde superior. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *Ugaritica* V (1968) págs. 588-590 y 592, bajo el n° 12. En *KTU* aparece bajo el n° 1.105. Los autores de *KTU* consideran el texto un ejercicio escolar, debido a los errores que presenta su escritura. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique del' Ougarit. I. Concordance*, págs. 298-300. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 124. RS 24.249 fue estudiado por de Tarragon, J.M, en *Textes Ougaritiques*, págs. 181-184. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (1992) bajo el n° 00-1.105, incluido en el conjunto de los textos rituales.

²⁵⁵ Traducción dada para *npS* por J.M de Tarragon en *Textes Ougaritiques* pág. 183. P. Xella no ofrece traducción alguna para esa palabra. Véae: *TRU-I*, pág. 36.

²⁵⁶ *rSp bbt*, aparece también en *KTU* 1.100:31.

Lineas 14-15 (verso) : un carnero en holocausto y una patena chapada con incienso. El teónimo va precedido de $\zeta t t^{251}$, interpretado como un pozo o lugar que servía como depósito de sacrificios y ofrendas. El teónimo va seguido del epíteto *mhbn*^{25^}.

Línea 20 -21 (verso) : un buey y un carnero. El teónimo va seguido de la palabra *mlk*²⁵⁹, que puede entenderse como un epíteto del dios que le califica como rey.

RS 24.250 + 24.259 (= KTU 1.106:1,6) ²⁶0. En las líneas primera y sexta, en el recto, aparece *rsp* como teónimo.

Se adjudican al dios:

Línea 1: dos aves. El teónimo va seguido de la palabra *hgb*, adjetivo interpretado como un epíteto del dios que alude a su capacidad como portero o guardián²⁶¹.

257 UJ~ Glosary, 1943 (bn) gb, interpretada como un antropónimo. P. Xella traduce la expresión *[b] gb. rsp* por "[en el] pozo sacrificial de *Raspú*", en *TRU- I*, pág. 37; J.M. deTarragon en *Textes Ougaritiques* pág. 183, no traduce la palabra

²⁵⁸ *šp mhbn*, interpretado por P. Xella como "*RaSpu* el benéfico", en *TRU- I*, pág. 37. J. M de Tarragon en *Textes Ougaritiques*, pág. 183, traduce el mismo epíteto *rsp mhbn* por "*Raspu* el temible".

²⁵⁹ *ršp-mlk*, en P. Xella *TRU-I*, pág. 37; "*RaSpu*, el rey", en J.M. deTarragon *Textes Ougaritiques*,, pág. 184.

²⁶⁰ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXIV), del lugar conocido como "Sud Acropole, Celia aux Tablettes (fosse), p.t 3783 á 3,45". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 6592. La tablilla está escrita en sendas caras y en el borde inferior. Edición príncipe: Herdner, A, *enUg.* VII (1978) págs. 26-30. En *KTU* aparece bajo el n° 1.106. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit I. Concordance*, págs. 298-300. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L, *Bibliographie.*, pág. 125. RS 24.249 fue estudiado por de Tarragon, J.M, en *Textes Ougaritiques*, , págs. 185-187.

²⁶¹ *UT Glosary*, 836, interpretado como antropónimo. Para el texto que nos ocupa y otros textos ugaritas en los que *hgb* aparece como epíteto de *Raspu*, se propone traducir por "portero" o "guardián".

Línea 5-6: un pulmón²⁶² y un carnero para *rsp mh[bn]* .

RS 24.253 (= *KTU* 1.109:22)²⁶³ . En la línea vigésimo segunda, en el verso, aparece *ršp* como teónimo.

Se adjudica a *RaSpu* un carnero en ofrenda *Slmm*²⁶⁴ .

RS 24.276 (= *KTU* 1.126: 3,5)²⁶⁵ . El texto se conserva muy fragmentario. En las líneas tercera y quinta, en el recto, aparece *rsp* como teónimo.

Se le adjudica a la divinidad:

línea 3: una vaca,

línea 5: un buey.

¿b¿ La ofrenda coincide con la expresada en *KTU* 1.105: 11. Véase nota 87. El epíteto *mh[bn]* está documentado en el texto *KTU* 1.105:14, ya comentado.

²⁶³ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXIV), del lugar conocido como " Sud Acropole, Celia auxTablettes (fosse), p.t. 3772 á 3,10)". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 6595. La tablilla, alfabética, está escrita en sendas caras y en el borde inferior. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *Ug.* V(1968) paga 591-593, bajo el n° 13. En *KTU* aparece bajo el n° 1.109. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreuil, P - Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de Y Ougarit 1. Concordance*, págs. 298-300. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *BMiographie*, pág. 125. RS 24.253 fue estudiado por deTarragon, J.M, en *TextesOugaritiqu.es*, págs. 188-191.

²⁶⁴ _{TV} 2424.

RS 24.294 (= *KTU* 1.134:2)²⁶⁶. En la línea segunda, en el recto, aparece *ršp* como teónimo. Le sigue el epíteto *hgb*²⁶⁷ que interpretamos como "portero" o "guardián".

RS 24.643 (= *KTU* 1.148:8,32)²⁶⁸. En las líneas octava, en el recto, y trigésimo segunda, en el verso, aparece *ršp* como teónimo.

Se adjudica a la divinidad:

línea 8: un carnero,

línea 32: un carnero. En esa línea el teónimo va acompañado del epíteto *idrp*, que puede aludir a una manifestación local de la divinidad, referida al lugar de Iaraqub, para el que Xella ha sugerido su localización entre Alalaj y Ugarit²⁶⁹.

RS 13.06 (= *KTU* 1.79:8)²⁷⁰. En la línea octava, en el recto, aparece *rép* como teónimo.

266 p. Q. e. de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXIV), del lugar llamado "Sud Acropole, Celia aux Tablettes, p.L 3759". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 6612. La tablilla, alfabética, está escrita en sendas caras. Edición príncipe: Milik, J.T, en *Ug.* VII (1978) págs. 138-140, bajo el n° 2. En *KTU* aparece bajo el n° 1.126. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit 1. Concordance*, págs. 198 y 302.

²⁶⁷ *UT Glossary*, 836.

268 procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXIV), del lugar llamado "Sud Acropole, Celia aux Tablettes, p.L 3759". La tablilla alfabética, transcribe lenguas ugarita y hurrita. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 6660. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *Ug.* V págs. 517, 579-582, 584. En *KTU* es el texto 1.148. Datos arqueológicos, descriptivos, etc., en Bordreui, P - Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de Y Ougarit 2. Concordance*, págs. 298-306. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *BMiographie*, pág. 129.

²⁶⁹ P. Xella estima el epíteto *idrp*, como una manifestación local de la divinidad. Véase: *TRU-I*, págs. 99-100.

²⁷⁰ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1949 (campana XIII), del lugar denominado "Palais Royal région court I, p.t 4 á 0,80 (isolé)". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 3694. La tablilla, alfabética, presenta ocho líneas de escritura ugarítica. Las líneas 2-7 ocupan el recto, el margen izquierdo y el verso. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *Syria*

Se adjudica al dios un sacrificio *dbh stqn*²⁷¹, cuyo significado concreto se desconoce.

RS 24.271(= *KTU* 1.123:31)²⁷². En la línea trigésimo primera, en el verso, aparece *rsp* como teónimo. Va seguido de las palabras *ins~i[lm]*, interpretadas por P. Xella como un epíteto del dios²⁷³.

RS 25.318 (*KTU* 6.62)²⁷⁴. Es el *rython* con forma de prótomo de león comentado en el capítulo anterior²⁷⁵. El objeto está fabricado en cerámica de color ocre, ligeramente bruñida. Es un recipiente cerámico de boca ancha, con un asa lateral. Su cuerpo se ensancha en la zona media del recipiente y vuelve a disminuir a partir de la

XXVIII (1951) págs. 27-28, bajo el n° IV. El mismo autor la publicó años después en *PRU* II (1957), págs. 184, bajo el n° 154. Es el texto UT 144 = 1154. En *KTU* aparece bajo el n° 1.79. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *Le travail épigraphique de V Ougarit. 1. Concordance*, págs. 77 y 78. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L, *Bibliographie* pág. 121.

²⁷¹ En *UT Glorasy*, 2201 *stqn* es interpretada como un antropónimo.

²⁷² Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXrV), del lugar denominado "Sud Acropole, Celia aux Tablettes, p.t 3769". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 6608. Está escrita en sendas caras y en el borde superior. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *Ug. V* (1968) págs. 583-584 y 586, bajo el n° 10. Ch. Virolleaud considera el texto como una lista de nombres divinos. En *KTU* aparece bajo el n° 1.123. Datos arqueológicos, descriptivos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. 1. Concordance*, págs. 298 y 301. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L *Bibliographie*, pág. 127.

²⁷³ *TRU-I*, pág. 223.

²⁷⁴ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1962 (campana XXV), del lugar denominado "Sud Acropole, Maison d' Agaspsharri, p.t 4058 "a 2,00". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco con el número de referencia DO 7034. Edición príncipe: M. Dietrich y O. Loretz, *Ug. VII* (1978) págs. 147-148. En *KTU* aparece bajo el n° 6.62. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit 1. Concordance*, págs. 313 y 315. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L *Bibliographie*, pág. 175.

²⁷⁵ *Vid. supra*, Capítulo V, apartado B.2.

línea de inflexión marcada. En la parte inferior toma la forma de una cabeza de león que ocupa la base del recipiente. Sobre la línea de inflexión, en el cuerpo del vaso, se distingue sin dificultad una inscripción dedicada a *rs~p gn*²⁷⁶ (Lám.III). En ella dos individuos llamados *bn agptr* "el hijo de Agaptarri" y *nrn*, ofrecen al dios la cara de león representada en el recipiente cerámico y el contenido que dicho recipiente pudo albergar.

Schaeffer sugiere que el individuo mencionado en segundo lugar, *nrn*, hubo de ser el oficiante la ofrenda. Para el otro individuo supone una procedencia hurrita derivada del antropónimo patronímico que constituye su nombre propio²⁷⁷.

RIH 77/ 10B + 77/22 (*KTU* 1.64:1,16)²⁷⁸. En la línea primera, en el verso, aparece *rs~p* como teónimo, seguido del epíteto *hgb*, comentado anteriormente²⁷⁹. El teónimo se restituye en la línea quinta y parcialmente en la línea 16 del mismo lado.

Se adjudican al dios una serie de ofrendas (líneas 1-6) que coinciden con las expresadas en el texto *KTU* 1.90:1-5²⁸⁰.

²⁷⁶ *ur Glosary*, 2356; Dietrich, M - Loretz, O, *Ug* VII (1978) págs. 147-148; Schaeffer, C.F.A, *Ug*VII(1978)págs. 149-154.

²⁷⁷ Schaeffer, C F A *Ug* VII (1978) pág. 154.

²⁷⁸ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Ibn Hani en 1977 (campana III), del lugar denominado "Palais Nord E 86 SW Surface (30 VII)". La tablilla, alfabética, está escrita en sendas caras. Edición príncipe: A Caquot, "Tablettes ougaritiques de Ras Ibn Hani" en *Aranuarire du College de France*, LXXVIII (1977-1978) págs. 571-572. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit 1. Concordance*, págs. 362 y 364. Datos bibliográficos en Cunchillos Harri, J.L *Bibliographie* París 1990, pág. 185. de Tarragon, J.M, incluye la traducción del texto en *Textes Ougaritiques*, págs. 232-233.

²⁷⁹ C £ *supra*, comentario a RS 24.294.

²⁸⁰ *Ci supra*, comentario a RS 19.13.

En el verso el texto se conserva muy fragmentario. En la línea 7, en la que es posible restituir el teónimo *Raépu*, no es posible leer ningún otro signo. En la línea anterior se menciona un carnero.

RIH 77/4 + 77/11 (= KTU 1.165:1,2)281 . Es un fragmento que al parecer corresponde a la parte inferior derecha de una tablilla de grandes dimensiones. Conserva, parcialmente, dos líneas escritas en el recto. En ambas aparece *rSp* como teónimo.

RIH 77/8A (+13+21B) (= KTU - 2 1.166:25) 282 . Es un fragmento que incluye el ángulo inferior derecho de una tablilla de grandes dimensiones, escrita en el recto y en el verso. En la línea 25, en el verso, se restituye parcialmente *ráp* como teónimo (*tídrs~[p]*).

RIH 78/16 (= KTU 1.175:3) 283. Es un fragmento de tablilla inscrita con signos de pequeño tamaño. En la línea 3, en el verso,

281 Procede de las excavaciones realizadas en Ras Ibn Hani en 1977 (campana III), del lugar denominado "Palais Nord E 86 NW, Surface, debáis (30, 31VII)". Es un texto alfabético. Edición príncipe: (solamente la transcripción): P. Bordreuil y A. Caquot, en *Syria* LVI (1979) pág. 301. Es incluido por P. Xella en el Apéndice de *TRU-I*. Roma 1981, pág. 354. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. 1. Concordance*, págs. 362, fig. 51, a y 363.

282 procede de las excavaciones realizadas en Ras Ibn Hani en 1977 (campana III), en el lugar de nominado "Palais Nord E 86 Surface, debáis (30, 31 VII)". Edición príncipe: (solamente la transcripción) : A Caquot, en *ACF LXXVIII* (1977-1978) págs. 574-575. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 1. Concordance*, págs. 362, fig. 51, a y 363. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 185-186.

283 procede de las excavaciones realizadas en Ras Ibn Hani en 1978 (campana TV), del lugar denominado "Palais Nord E 85 SE (25 VII)". Es un texto alfabético. Edición príncipe: (transcripción y fotografía): P. Bordreuil y A Caquot, en *Syria* LVII (1980) págs. 355-357. Datos arqueológicos, descriptivos, tiopográficos, etc, en Bordreuil, P -Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, págs. 362, fig. 51, a y 366. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 187; de tarragon, J.M, incluye la traducción del texto en *Textes Ougaritiques*, pág. 238.

aparece *rSp* como teónimo, acompañado del vocablo *bbt* que puede aludir a una ciudad²⁸⁴. Se adjudican al dios un carnero y dos aves.

RS 86.2235²⁸⁵. Es un texto que se conoce desde hace sólo unos años. En él se menciona la adjudicación de "quince recipientes (de grano) para los caballos de Raspu" y la misma cantidad de la misma medida para "los caballos de *Mikal* de *Athtarf*". Este texto es el único dato que tenemos procedente del ámbito semítico noroccidental que indique algún tipo de relación del dios *RaSpu* con los caballos.

Como veremos más adelante, la relación del dios con esos animales parece haber sido bastante fuerte en Egipto. Si el dios en su lugar de origen no está vinculado claramente a los caballos, tal vez sea en su etapa egipcia cuando se desarrolla esa faceta de su personalidad²⁸⁶. Una vez desarrollada, la idea pudo llegar al lugar de origen de la divinidad y ser considerada como una cualidad más del dios. Este tipo de movimiento de flujo y reflujo entre sociedades que se influyen mutuamente llegó a ser importante en muchos casos. Lo difícil en estas ocasiones es determinar el lugar en donde surge la idea y determinar a dónde llegan las consecuencias.

1.d.- Textos literarios.

En ese género literario se agrupan los textos que relatan mitos y leyendas²⁸⁷. En alguna ocasión el teónimo Raspu es mencionado, si bien en ningún caso ocupa un lugar relevante. Su figura aparece esporádicamente en ciclos de otras divinidades que tienen una participación más definida en el universo mitológico de Ugarit, o en leyendas como la de *Krt*²⁸⁸, en la que actúa como una fuerza adversa y aniquiladora.

Los textos literarios en los que se cita el teónimo *RaSpu* son los siguientes:

²⁸⁴ Se documenta en los textos *KTU* 1.100:31; *KTU* 1.105:11 y comentados.

²⁸⁵ Caquot, A, *CRAI* (1986) pág. 438; Bordreuil P, *Akkadica L* (1986) pág. 28; *idem*. *CRAI* (1987) pág. 298.

²⁸⁶ *Vid. supra*, Cap. VII. E. 5.

²⁸⁷ *KTU*, pág. xii; *MLC*, pág. 30.

²⁸⁸ Sobre bibliografía referida a la leyenda de *Krt*, Véase: J.L. Cunchillos Ilarri, *BMiographie*, págs. 109-112.

RS 344 + RS 345 . El texto es conocido como la leyenda o la epopeya de *Krt* . Corresponde a tres tablilla de características homogéneas²⁸⁹. En dos de ellas es mencionado el teónimo *rs~p* .

RS 3.44: (= *KTU* 1.14:1:19)²⁹⁰ . En la columna I se narra el infortunio de *Krr*²⁹¹. En la línea 19, *ršp* aparece mencionado como teónimo. El dios interviene en la eliminación de la familia del protagonista de la epopeya.

RS 345: (= *KTU* 1.15:11:6)²⁹² En la línea sexta de la columna II, el teónimo *rSp* va acompañado por el epíteto *zbl*, traducido habitualmente por príncipe²⁹³.

RS 15.134 (= *KTU* 1.82:3)²⁹⁴ . En la línea tercera, en el recto, *rs~p* aparece como teónimo. Le antecede la expresión *bL hz*, "señor

²⁸⁹ Olmo Lete G. deL *MLC*, pág. 239, 245-248.

²⁹⁰ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1930. Se conservó por un tiempo en el Museo del Louvre bajo el n° AO 17.190. Después pasó al Museo Nacional de Alepo, con el n° A 2750. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *La légende de Keret, roi des Sidoniens*, Paris, 1936. *Ídem*. *Syria* XXII (1914) págs. 105-136; 197-217; *Syria* XXIII (1942-1943) págs. 1-20. El texto fue incluido en *CTA* VoL I, págs. 58-67, bajo el n° 14. En las páginas 59-61 se indica la bibliografía anterior; VoL II figs. 36-37, pL XX-XXI. En *KTU* ocupa el número 1.14, Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuü, P - Pardee, D, *La trouvaüile épigraphique de F Ougarit. 1. Concordance*, págs. 30-31. Datos bibliográficos en en Cunchillos Ilarri, J.L, *BMIographie*, págs. 109-112.

²⁹¹ Olmo Lete, G. del *MLC*, págs. 289-291.

²⁹² procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1931. Se conserva en el Museo Nacional de Alepo, bajo el n° A 2751. Edición príncipe: Ch. Virolleaud, *Syria* XXIII (1942-1943) págs. 137-172. El texto fue incluido en *CTA* Vol. I, págs. 67-71, bajo el n° 15; VoL II figs. 38-43, pL XXII-XXrV. En *KTU* ocupa el número 1.16. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, en Bordreuü, P - Pardee, D, *La trouvaalle épigraphique de F Ougarit 1. Concordance*, págs. 30-31. Datos bibliográfico en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, págs. 111-112.

²⁹³ *Glossary*, 815.

²⁹⁴ procede las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar dernominado "Quartier Residentiel au N des Archives Est, p.L 181 á 2)". La

de la flecha". Este epíteto resulta sumamente interesante en una fecha tan antigua como la que proporcionan los documentos ugaritas, ya que en un momento muy posterior, en torno al año 341 a.C, se documenta en Chipre una inscripción fenicia dedicada a la divinidad llamada *RSf-hs*, que sin duda se trata de una manifestación del mismo dios que encontramos en Ugarit. La inscripción chipriota es un interesante documento que prueba que competencias del dios documentadas en momentos antiguos, se mantienen mil años después y siguen siendo consideradas como sus manifestaciones primordiales²⁹⁵.

La traducción de *hz* por "flecha" tal vez no sea la más adecuada, aunque no dudamos que el vocablo *hz* recoja ese valor en semítico noroccidental. No obstante, la iconografía del período al que corresponde la inscripción nos ofrece, en el ámbito egipcio, imágenes fidedignas del dios que en ningún caso va armado de arco, elemento imprescindible para utilizar las flechas. Creemos que la palabra *hz* en el texto ugarita hace alusión no a las flechas, sino a los dardos o jabalinas que el dios podía arrojar.

Para el epígrafe fenicio la traducción de flecha sí es admisible, dado que el dios en el momento en el que dicho epígrafe se data, cuenta ya con una larga trayectoria que le ha puesto en contacto con divinidades de otros ámbitos que sí utilizan el arco. Por afinidad con alguna de esas divinidades, el arco ha podido pasar a incluirse en la panoplia del dios. Eso ocurrirá en un momento avanzado del primer milenio a.C²⁹⁶.

tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia 4001. Está escrita en sendas caras y, parcialmente, en el borde derecho. Edición príncipe: Villoreaud, Ch, PRU II (1957) págs. 3-7 bajo el n° 1, pL IV. En KTU aparece bajo el n° 1.82. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, en Bordreuil P - Pardee, D, La trouovaiïle épigraphique dJ.L Cunchillos Harri, J.L Bibliographie, pag. 121. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a KTU en TU (1992) bajo el número 00-1.82.

²⁹⁵ *Vidinfra*, Cap.X.C.6.

²⁹⁶ *Vid. infra*. Cap. X.C.4, especialmente los comentarios de las inscripciones de Kitíon e Idalíon I.

l.e.- Textos económicos: Es el género literario que reúne mayor número de textos. En general se trata de relaciones de bienes, de personas, de mercancías, etc. Un sencillo estudio de su contenido permite sugerir diversas clasificaciones atendiendo a la temática variada que dichos textos abordan, pero un estudio detallado de los mismo que permita establecer esas divisiones, aun está pendiente de realizar.

En ese género literario son relativamente abundantes los antropónimos. Entre ellos se documentan varios teóforos que incluyen el teónimo *rs~p*. Su estudio se aborda en el apartado B1.b.2. de este capítulo.

Además de los abundantes testimonios de la raíz *ršp* en la antroponimia ugarita recogida en los textos económicos, contamos dentro del mismo género literario con una mención segura y otra dudosa de la misma raíz, usada como teónimo.

RS 16.179 (= KTU 4.219:3)297. El texto, relaciona la distribución o venta de jarras de vino, destinadas a algunos templos o a personas individuales. En la línea tercera se menciona el templo de *RaSpu*. El teónimo va seguido del epíteto *gn*²⁹⁸ :

t°lt.°srh.[.1.b]trsp.gn. = "trece (jarras) para el templo de *rSp.gn*"

Este texto ofrece una información muy interesante. Por un lado, se constata la existencia de un templo dedicado a *rèp.gn*. Ese dios,

297 procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1952 (campana XVI), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 73, p.t 424 à 1,30". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 4286. La tablilla, alfabética, está escrita en el recto. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *PRU II* (1957) págs. 111-113, bajo el n° 88. Es el texto UT 1088. En KTU aparece bajo el n° 4.219. Datos arqueológicos, decriptivos, etc, en Bordreüü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit. 1. Concordance*, págs. 99 y 106. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L, *Büoliographie*. París 1990, pág. 147.

298 *ur Glosary*, 596, 597.

rSp.gn. ha de ser el mismo al que hace referencia la inscripción del rython con forma de cabeza de león recogida en *KTU* 6.62²⁹⁹, que a su vez puede ponerse en relación con la divinidad denominada *^ra-sa-ap gu-nu* conocida en Ebla³⁰⁰. Como ya explicábamos en el capítulo anterior, tanto la denominación del dios como *^-va-sa-ap gu-nu* en la documentación eblaíta o *rSp.gn* en la ugarita, hacen referencia a la manifestación del dios como guardián y protector, evocando esa competencia divina a partir de un vocablo que posiblemente alude al arma defensiva que otorga la posibilidad de la defensa y que posiblemente estaba representada en algunas imágenes del dios; el escudo. No nos parece significativa la traducción de "Raápu del jardín" a partir de la inscripción *KTU* 6.62, o "para el templo de Raspu del jardín"³⁰¹ a partir del epígrafe aquí recogido.

Documentar la existencia de un templo dedicado al dios en esa manifestación, *rSp.gn*, es interesante, ya que hace de ella no una faceta oscura de la divinidad, sino una manifestación públicamente conocida. Por otro lado, constatar la presencia de un lugar de culto concreto y bien definido como un templo, lleva a pensar en la existencia de un clero y en unos cultos organizados para el dios.

RS 15.115 (= *KTU* 4.182:61)³⁰². El texto transcribe una distribución de vestidos que son adjudicados, por orden del rey, a diversas personas y a ciertas divinidades.

El soporte material del texto está bastante dañado. El margen izquierdo de la tablilla que coincide con el margen izquierdo del

²⁹⁹ Vid. *supra*, comentario a RS 25318.

³⁰⁰ Vid. *supra*, Cap. V.B.2.

³⁰¹ *UT* 2356.

³⁰² procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV). Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia DO 3674. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 137-141, bajo el n° 106. Es el texto n° 1106 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 4.182. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La travaille épigraphique de W Ougarit. 1. Concoi-dance*, pág. 79 fig. 24, a y pág. 89, en donde dan el n° de referencia del Museo de Damasco DO 3984. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 145.

recto, no se conserva. El margen derecho de buena parte del verso tampoco nos ha llegado y hay otras zonas de la tablilla perdidas.

En la línea 61, en el verso, aparece el radical *rSp*, seguido por un punto y por la palabra *mlk*, "rey". La parte anterior de la línea no se conserva, por lo que en ese lugar el radical puede hacer las veces de teónimo, o bien ser el elemento teóforo y final de un antropónimo cuyo principio, que ocuparía el lugar del margen de la tablilla hoy fracturado, está perdido.

En el caso de tratarse de un teónimo, éste iría acompañado del epíteto *mlk*, "rey". Es así como lo interpretó Ch. Virolleaud, argumentando los paralelos conocidos de ese epíteto aplicado a otras divinidades: *Il.mlk* y *ktr.mlk*³⁰³. Podemos indicar un paralelo más que además es una mención del propio dios Raspu. Nos referimos al texto ya citado *KTU* 1.105:20, donde se lee sin dificultad *rsp.mlk*³⁰⁴.

3.- *Ra&pu* en la onomástica antroponímica de Ugarit.

La documentación ugarita presenta antropónimos teóforos, patronímicos y gentilicios, que incluyen en su formación el radical *rsp*.

En general, en la literatura de Ugarit, la mayor parte de los antropónimos se encuentran en los textos denominados económicos³⁰⁵. El contenido de ese género literario nos ofrece mejor que ningún otro una aproximación a las actividades cotidianas de la sociedad en la que surgieron.

Los documentos clasificados como *textos económicos* han proporcionado todos los antropónimos ugaritas, hasta ahora conocidos, que presentan en su formación el radical *rSp*. Sólo se

303 *PRU* u, pág. 14 i, comentario a las líneas 58-61 y nuestro comentario al antropónimo *rsp.mlk*, en el apartado siguiente.

³⁰⁴ *Vid. supra*, comentario a RS 24.249.

³⁰⁵ Sznycer, M, *SDB*, VoL IV, fase. 53, cois. 1417-1425, esp. coL 1422-1424; Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie.*, págs. 137-142.

conoce una excepción: *ihrSp*, antropónimo documentado en una ocasión en un texto clasificado como jurídico³⁰⁶.

Los antropónimos que tienen como componente la raíz *ráp* son considerados teóforos por incluir el nombre de una divinidad, *Rašpu*, en su formación. Dentro de ese conjunto de teóforos ugaritas podemos diferenciar patronímicos y gentilicios.

Los primeros indican una relación de parentesco familiar. Los segundos expresan del individuo al que denominan su pertenencia a, o su vinculación con, un grupo hunamo determinado, individualizado generalmente como clan. Pueden calificar al individuo denominado, como ocupante u originario de una región determinada.

La acusada presencia de *rs~p* en la antroponímia ugarita, ha sido interpretada como una manifestación de la popularidad del dios en aquella sociedad³⁰⁷. Es, sin duda, una hipótesis que abre perspectivas de investigación interesantes: teniendo en cuenta ese gran número de antropónimos, puede percibirse la esfera de acción de la divinidad, que se manifiesta fundamentalmente en la experiencia cotidiana. En ella se documenta mayor número de testimonios del dios *Rašpu* que en la propia experiencia mitológica, en la que la figura del dios queda relativamente velada³⁰⁸.

³⁰⁶ RS 21.355 (= TU 00-3.9) Junto con otras cuatro tablillas acadias y una más escrita en ugarítico, RS 21.355 procede, probablemente, de Ras Shamra, de donde salió clandestinamente en 1957, año en el que no se realizaron excavaciones arqueológicas científicas. RS 21.355 es una tablilla relativamente pequeña. Se conserva completa. Está escrita en sendas caras. La inscripción ocupa incluso parte de los bordes derecho e inferior. La *Éditio princeps* corresponde a P. H. Miller, "The MRZH Tetx RS 1957-702". *The Claremont Ras Shamra Tablets*, (ed. LR Ficher), Rome (1971), págs. 37-49. En *KTU* aparece bajo el n° 3.9.

³⁰⁷ Xella, P. AAAS XXTX-XXX (1978-80) pág. 148; Bordreuil, P, CRAI Paris 1987, pág. 298.

³⁰⁸ Xella, P. AAAS XXLX-XXX (1979-80) pág. 148.

3.a.- *rSp* en los patronímicos-teóforos ugaritas.

*abrsp*³⁰⁹; Documentado en dos textos:

CTA 119 (= *KTU* 4.63:1:35)³¹⁰. En el texto se ofrece una lista de nombres de personas, agrupados por villas o poblaciones. A esos individuos se adjudican arcos u hondas³¹¹. Los totales se dan en acadio³¹².

En la línea 35 de la columna I del texto, se cita a un hombre llamado *abrSp*. Se le adjudica un arco.

RS 11.735 + RS 11.773 (= *KTU* 4.75)³¹³. El texto se distribuye en seis columnas. En la columna IV, línea 6, se menciona a un individuo llamado *abrs~p*, del que se da, en la misma línea, su filiación: *hijo de hrpn*.

³⁰⁹ Vattioni, F. *AION* XV (1965) pág. 43; *WUS* 47; *PN* 130, I 35; 131, IV 6; Pardee, D, *AiOXXXVI-XXXVII*(1989-1990)pág. 392.

³¹⁰ procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra entre los años 1938-1939, del lugar denominado "Butte NW Tell "S.R. 1933 á 0,90". La tablilla presenta un texto alfabético y silábico. Se conserva en el Museo Nacional de Alepo bajo el n° A 2824. Edición príncipe: Thureau-Dangin, F. "Une tablette bilingüe de Ras Shamra" *RA XXXVII* (1940-41) págs. 97-118. Incluida en *CTA*, 119 Vol I, págs. 210-213; Vol. II Figs. 186-187, pL LXVII, LXVIII. El texto es recogido en *UT* 321. La transcripción del texto en *KTU* bajo el n° 4.63. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreüü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit I. Concordance*, págs. 52-53. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 140.

³¹¹ *CTA* Vol I, pág. 211. A. Herdner distinguió en los antropónimos relacionados dos categorías de habitantes, los denominados *gmm* y otro grupo social que no pudo definir.

³¹² *idem*.

³¹³ Los dos fragmentos proceden de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1939, del lugar denominado "Butte NW Tell "S.R 2409, á 2,85". Se conservan en el Museo Nacional de Alepo bajo los n° A 2784 y A 2786, respectivamente. Edición príncipe Ch. Virolleaud, *Nouveaux textes administratifs de Ras Shamra, XXI et XXII*" *RA XXXVII* (1940-1941) págs. 129-134. Incluido en *CTA*, Vol I, págs. 191- 194, bajo el n° 102; Vol II, Figs. 161-164, pL LXL El texto es recogido en *UT* 321. La transcripción del texto en *KTU* bajo el n° 4.75.

El antropónimo *abrép* constituye en sí mismo una frase nominal, en la que el elemento teóforo ocupa el segundo lugar. Le antecede el sustantivo *ab*^{3 1 4} que significa en lengua ugarita "padre". El sentido del nombre admite, al menos, dos interpretaciones

1.- "Mi padre es *Raáptr'*. Para justificar ese significado, el primer elemento de la frase nominal que constituye el antropónimo, ha de valorarse como un nombre con sufijo de primera persona.

2.- "padre de *RaSpu*". El primer elemento de la frase nominal ha de ser interpretado como un sustantivo en constructo que rige al elemento teónimo en genitivo.

En el primer caso, "*abrép* podría entenderse como el nombre propio de un individuo, hijo de un hombre llamado *RaSpu*³¹⁵. Incluso puede hacer referencia a algún personaje cuyo padre biológico no se llamara *Ra&pu*, pero que por alguna razón, emocional o de cualquier otra índole, se considerase bajo la advocación de la divinidad que responde a ese teónimo y la llamara "padre".

En el segundo caso, *abrSp* aludiría a un hombre padre de otro cuyo antropónimo coincide con el teóforo *RaSpu*.

Como ya señalara F. Vattioni³¹⁶, el antropónimo ugarita *abrÉp*, tiene un paralelo perfecto en el antropónimo amorreo *A-bi-ra-sa-ap*.

répab^{3 1 7} : Documentado en numerosos textos:

CTA 119 (= *KTU* 4.63:111:45). Se adjudica a un individuo llamado *rSpab* un arco y una honda.

^{3 1 4} *UT Glossary* 8.

^{3 1 5} *rsp corao antroponimo en la el texto biblio, ICr.. 7,25. Vid. supra, Cap. VI.D. 2.*

^{3 1 6} *AION XV(1965)pag. 43.*

^{3 1 7} *UT Glossary* 2356; *WUS* 2548; *PN* 109, A5; 130, III 45; 202,sigts.I, 16; 209,9; 241,8; 310,10; Pardee, D. *Afo*, XXXVI-XXXVII (1989-1990) pag. 420.

RS 11.858 (= *KTU*4.103:5)³¹⁸. El texto transcribe una relación de propietarios en arrendamiento. Aparecen agrupados según las distintas corporaciones a las que pertenecen. En la correspondiente a los denominados *mdm*³¹⁹, en la línea 5 del verso, se cita a un personaje llamado *répab*, hermano de ³ubn³²⁰.

RS 15.01 (= *KTU* 4.129:10)³²¹. El texto da una relación de antropónimos, cada uno de ellos precedido por la palabra *sgr*³²², que puede tener el sentido de "ayudante". La lista está encabezada por la frase: *àn.ry.ʿuzm* "dos cuidadores de ocas o gansos", que probablemente eran auxiliados por los asistentes que el texto relaciona. Uno de ellos, citado en la línea 10, última del recto, es llamado *rSpab*.

RS 15.22 + 15.48 + 15.52 (= *KTU* 4.141:1:16)³²³. El texto presenta varias relaciones de personas. En la columna I del recto, se detalla

318 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1939 (campana XI), del lugar denominado "Piáis Royal place devant entrée "S.R 2447 à 2,25". La tablilla, alfabética se conserva en el Museo Nacional de Alepo, bajo el n° de referencia A 2782. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, "Textes cuneiformes alphabétiques, I", RA XXXVII (194)-1941), págs. 11-16. Texto incluido en *CTA*, VoL I, págs. 170-172, bajo el n° 82; VoL II, Fig. 139-140, pL LV. Es el texto n° 300 en *UT*. *KTU* incluye su transcripción en 4.63. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit I. Concordance*, págs. 55 y 61.

319 probablemente *mdm* tiene el sentido de inspectores o supervisores. Véase *UT Glossary*, 1427.

320_{UT} *Glossary*, 35.

321 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 53 (Archives Est), p.t 72, 73, á 0,70". La tablilla alfabética se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia DO 3894. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 171, bajo el n° 140. Es el texto *UT* 1140. Su transcripción se incluye en *KTU*, bajo el n° 4.129. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit I. Concordance*, págs. 81-82.

322_{UT} *Glossary*, 1787.

323 Log fragmentos que componen la tablilla proceden de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais

una lista de *bnš.ml[k*^{3 2 4}, "hombres del rey", acogidos bajo la dirección de un individuo llamado *adn'm*^{3 2 5}, citado en la línea primera. La línea 2 está muy dañada, pero en ella se lee sin dificultad *kt*^{3 2 6}. A partir de la línea tercera se citan antropónimos y oficios. En la línea 16 se menciona a dos individuos, *rSpab* y *mrtn*³²⁷.

RS 15.038 (= *KTU* 4.148:8)^{3 2 8}. Transcribe una relación de antropónimos. El citado en la línea 8 del recto se restituye *[r]s~pab*.

RS 18.39 (= *KTU* 4.350:8)^{3 2 9}. Presenta una relación de antropónimos. Cada uno de ellos va acompañado de una cifra, escrita en ugarítico, ordenada en el margen derecho de la tablilla. En

Royal pièce 53 (Archives Est), p.t 72, 73, à 0,70". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damaco, bajo la referencia: DO 3912+3934+3936. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 47-51, bajo el n° 24. Es el texto *UT* 1024. Su colación en *KTU* 4.141. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 1. Concordance*, págs. 81 y 83. Datos bibliográficos en J.L Cunchillos Ilarri, *Bibliographie*, pág. 143.

324 *ur* *Glossary*, 486, pág. 374.

^{3 2 5} *UT Glossary*, 89.

326 *ur* *Glossary*, 1819= *Jat* II.

327 *ur* *Glossary*, 1548.

328 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal pièce 53 (Archives Est), p.t 82 à 1,05 (suite de 72-73)". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia: DO 3924. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 93, bajo el n° 70. Es el texto 1070 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 4.148. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc en Bordreü, P - Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, págs. 79, 84 y 115.

329 procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1954 (campana XVIII), del lugar denominado "Palais Royal cour V (four), p. t 1331 à 2,90". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia: DO 4782. Edición príncipe Virolleaud, Ch, *PRU* V, pág. 111, bajo el n° 87. Es el texto *TU* 2087. Su transcripción en *KTU* 4.350. Datos arqueológicos, topográficos, descriptivos, etc, Bordreü, P - Pardee D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 1. Concordance*, pág. 153, fig. 30, a y pág. 158.

la línea 8, en el recto, se restituye el nombre propio *[r]s~pab*. En la misma línea se indica su filiación: *bn.pni*, "hijo de pni³³⁰".

RS 18.79 (= *KTU* 4.370)³³¹. El texto transcribe una relación de $\text{£} > \text{ns} \backslash \text{m}] \text{Jc}^{\text{332}}$ que, en opinión de Ch. Virolleaud, tal vez solicitan un empleo³³³. En la línea 15, en el recto, se cita a un individuo llamado rápab³³⁴.

RS 19.16 (= *KTU* 4.609:2)³³⁵. La transcripción del texto ofrece una relación de la asamblea que constituyen los denominados en ugarítico *bns~.mlk*³³⁶ "hombres del rey", o "servidores reales". La asamblea relacionada en la tablilla se constituye para un mes

330 *UT Glossary*, 2060.

³³¹ Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1954 (campana XVIII), del lugar denominado "Palais Royal cour V (faur), p.t. 1331". La tablilla, alfabética, está escrita en sendas caras. La escritura cubre incluso parte de los bordes derecho, izquierdo e inferior. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia DO 4809. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* V, págs. 67. Es el texto *UT* 2067. Su transcripción en *KTU* 4.370. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, pág. 153, fig. 30, a y pág. 161.

332 *UT Glossary*, 486, pág. 374.

333 *PRU* y, pág. 95.

³³⁴ En el mismo texto, en el recto, en la línea 7, se documenta el teófor o *ahrsp*. Cf. *mira*.

335 procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1955 (campana XLX), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 81 (Archives Sud-Ouest) á 2,90". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 5003. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* V, págs. 18-21, bajo el n° 11. Es el texto *UT* 2058. La transcripción del texto en *KTU* 4.609. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit I. Concordance*, pág. 194, fig. 31,a y pág. 197. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 163.

336 *UT Glossary*, 486, pág. 374.

concreto, el mes de *ISt[bnm]* . En la línea 2, en el recto, se cita a un individuo llamado *rSpb*³³⁷ .

El antropónimo patronímico y teóforo *rSpab* , constituye en sí mismo una frase nominal en la que el elemento teóforo ocupa el primer lugar. El segundo elemento, es la palabra *ab*³³⁸ , "padre". La explicación del sentido que el antropónimo pudo tener, es muy similar a la ya expresada en el comentario correspondiente al antropónimo *abrép*³³⁹ . Igual que en ese caso, hay dos interpretaciones posibles:

1.- *rSpab* .- "*RaSpu* es mi padre", interpretando el sustantivo *ab* como un genitivo / *abi*/.

2.- *rSpab* .- "*RaSpu* es padre", valorando el sustantivo *ab* como un nominativo /*Abu*/.

***ahrSp*³⁴⁰**: Documentado en RS 18.79 (= *KTU* 4.370:7). *ahrsp* constituye una frase nominal en la que el elemento teóforo ocupa el segundo lugar. El sentido que puede darse a ese nombre propio: "hermano de *RaSpu* ".

*i&rSp*³⁴¹; Documentado en RS 21.355 (= *KTU* 3.9:18). El antropónimo constituye una frase nominal en la que el elemento teóforo del nombre aparece en segundo lugar³⁴². Le antecede un sustantivo, *ih*, considerado por F. Grondahl como una forma paralela de *ah*, probablemente producida por armonía vocal y cuya

³³⁷ En el recto del mismo texto, en la línea 13 se cita otro teóforo que incluye el teónimo *rsp* en su formación: *drSp*. Vid. *Infra*.

³³⁸ *UT* 8.

³³⁹ Vid. *supra*. págs. 103-104.

³⁴⁰ *WUS* 151; Pardee, D. "Ugaritic Proper Nouns" *AfO* XXXVI-XXXVII (1989-1990) pág. 393.

³⁴¹ *WUS* 151.

³⁴² En opinión de H. Huffman, esa posición del elemento teóforo podría indicar que se trata de un patronímico masculino. Véase: *Amorrite Personal Names...*, pág. 62. Así es para "*ihrSp* en el texto citado, ya que en la línea 19 del mismo se da la filiación del individuo al que designa: hijo de *udrnn*.

expresión en grafía cuneiforme se realiza mediante *e/ih*³⁴³. Este antropónimo es prácticamente idéntico al anterior. La única variación entre ellos es la forma del alef, *a* en *ahrSp*, y alef *i* en *ihrs~p*. Ambas son formas paralelas producidas probablemente por armonía vocal y con expresión gráfica diferente.

El sentido del nombre puede traducirse: "hermano de *Raèpu*" o "*Raèpu* es mi hermano".

ahrtp: Documentado en RS 17.141 (= *KTU* 4.277:5) **344**. El texto presenta un considerable número de particularidades fonéticas³⁴⁵. Se documenta el antropónimo *ahrtp*³⁴⁶. En ese antropónimo pueden señalarse algunas de ellas: el segundo elemento aparece escrito *rtp*. La convergencia entre los grafemas *t* y *s*\ está suficientemente comprobada³⁴⁷, por lo que no hay dificultad en leer en *rtp* el teónimo *rèp*, elemento teóforo del antropónimo *ahrtp*. El teóforo va precedido de *ah*, palabra interpretada como el sustantivo *ah* por las mismas razones de convergencia fonética aducidas en *rtp* - *rèp*, que explican la correspondencia entre los grafemas *h* y *è*³⁴⁸.

³⁴³ Grondahl F., *PN* pág. 92.

³⁴⁴ Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal pièce 56 (Archives Est) p.t 901 à 0,75". Es una tablilla, relativamente pequeña, silábica, escrita en sendas caras. La escritura incluso ocupa parte de borde izquierdo y el borde inferior. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 4602. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, en *PRU* II, págs. 71-72, barjo el n° 45. En *KTU* aparece bajo el № 4.277. Otros datos bibliográficos en J.L Cunchillos Ilarri, *Bibliographie*, pág. 149. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, pág. 123, fig. 29, a y pág. 131. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (1992) bajo el n° 00-4.277.

³⁴⁵ Grondahl F. *PN* págs. 20-21, n. 27.

³⁴⁶ *WUS* 151.

³⁴⁷ Gordon, C. *UT. Grammar*, pág. 16.

³⁴⁸ *Idem*. Ante la convergencia del grafema *h* al *h*, F. Grondahl plantea una cuestión interesante: ¿hasta qué punto se trata del paso de *h* a *h* producido a principios del primer milenio a.C, o hasta qué punto no se trata de una disimilación parcial producida por otras consonantes? En su opinión no es posible

Estableciendo las afinidades consonanticas indicadas, tenemos el antropónimo *ahrép*, estudiado en la página anterior³⁴⁹.

bn.rSp³⁵⁰: El antropónimo está formado por dos palabras separadas por un punto. Se documenta en los siguientes textos:

RS 5.248 (= *KTU* 4.33:12)³⁵¹. En la línea 12 se menciona a un individuo denominado *bn.rép*.

RS 15.51 (= *KTU* 4.155:15)³⁵². Es una relación de obreros o fabricantes. En la línea 15 se menciona a un individuo llamado *bn.rSp*.

afirmar una cosa o la otra. La misma autora indica que la disimilación parcial puede producirse en algunos nombres por el influjo de grafemas como la *r* o la *l*. Véase: F. Grondahl, *PN*, pág. 20, n° 28, n. 27.

³⁴⁹ M. Weippert no considera clara la correspondencia entre 'ahrtp y 'ahràp. Véase: "Archäologischer Jahresbericht" *ZDPV* LXXXII (1966) pág. 323, n. 248.

³⁵⁰ Pardee, D. *Afo* XXXVI-XXXVII (1989-1990) 399; Watson, W.G.E, "Ugaritic Onomastics(1)". *Au Or*, VIII, n° 1 (1990) pág. 127.

351 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1933 (campana V), del lugar denominado "Surface du teli à 21 m de l'ext E de Tr. forteresse [Temple de Dagan]". La tablilla, alfabética, se conservó por un tiempo en el Museo de Louvre, bajo el n° AO 17.287. Actualmente está en el Museo Nacional de Alepo, bajo el número de referencia A 2724. Está escrita en sendas caras. La escritura cubre incluso los bordes superior, inferior y lateral izquierda. Edición príncipe: Dussaud, R, *Syria* XV (1934) pág. 244-249. Incluida en *CTA*, Vol. I, págs. 177-178, bajo el n° 87; Vol. II, Fig. 146, pi. LVII. El texto recogido en *UT* bajo el n° 64. En *KTU* ocupa el lugar 4.33. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit 1. Concordance*, págs. 35, fig. 11 y pág. 38.

352 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal pièce 53 (Archives Est), p.t 82 á 1,05 (suite de 72-73)". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con el n° de referencia DO 3935. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 62-63, bajo el n° 36. El texto es recogido en *UT* bajo el n° 1036. La transcripción del texto en *KTU* n° 4.155. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de Y Ougarit 1. Concordance*, pág. 81, fig. 25 y pág. 85.

RS 15.84 (= *KTU* 4.170:9) **353**. En la línea 9, en el recto, se menciona a un individuo que responde al nombre *bn.ršp*.

El antropónimo forma en sí mismo una frase nominal en la que el elemento teóforo ocupa el segundo lugar. El primer elemento que interviene en su composición, el sustantivo *bn* (= *hijo*), determina el género masculino del patronímico.

3.b.-RaSpu en los antropónimos teóforos ugaritas
ürSp^{3 5 4}: Documentado en dos textos:

RS 17.399 (= *KTU* 4.313) **355**. En la línea 5, en el recto, se menciona a un individuo llamado *ürep*.

RS 22.01 (= *KTU* 5.18:5) **356**. En la línea 5, en el recto, se menciona a un individuo llamado *ilršp*.

353 Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal pièce 32 (Archives Centrales), p.t 125 à 2,80". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 3957. Edición príncipe: *PRU* II, pág. 75, bajo el n° 47. El texto se distribuye en las dos caras de la tablilla, ocupando incluso los bordes superior, inferior y lateral derecho. El texto es recogido en *UT* 1047. La transcripción del texto en *KTU* 4.170. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, pág. 81, fig. 25 y pág. 87.

^{3 5 4} *UT* 163; Vattioni, F. *AION* XV (1965) pág. 44; *WUS* 251; *PN* 248,5; Pardee, D. *AIO* XXXVI-XXXVII (1989-1990) pág. 395.

355 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal pièce 56 (Archives Est) p.t 901 à 0,30". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia fotográfica DO 4731. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 105-106, bajo el n° 82. El texto es recogido en *UT* 1082. La transcripción en *KTU* bajo el n° 4.313. Datos arqueológicos, topográficos, descriptivos, etc, en Bordreü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, pág. 123, fig. 29, a y pág. 146. Datos bibliográfico en Cunchülos Ilarri, J.L *BMiographie*, pág. 151.

356 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1959 (campana XXII), en el lugar denominado "Nord-Est du TeU, p.t 2358 à 0,65". El

El antropónimo constituye en sí mismo una frase nominal. Está formado por dos teónimos el nombre del dios supremo del panteón ugarita, *Ilu*³⁵⁷, más el nombre del dios Raspu que se sitúa en segundo lugar.

La interpretación que puede darse al antropónimo *Ilrēp*, es que subraya el carácter divino de Raspu, confirma su divinidad, tal vez en un intento de exaltación en su identificación con el dios más poderoso del panteón ugarita.

*ngrSp*³⁵⁸: Documentado en los siguientes textos

RS 15.105 (= *KTU* 4.180:4) **S59**. En la línea 4, en el verso, se menciona a un individuo llamado *ngrsp*.

RS 24.292 (= *KTU* 4.728:8)³⁶⁰. El texto ha sido interpretado como una lista de reclutas³⁶¹. En la línea 8, en el recto, se menciona a un individuo llamado *ngrSp*³⁶².

texto, alfabético, fue publicado por primera vez por *KTU* bajo el n° 5.18. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con el número de referencia DO 5773. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit 1. Concordance*, pág. 283.

³⁵⁷ Olmo Lete, G. del, *MLC*, pág. 63 y la bibliografía citada en su n. 99.

³⁵⁸ *UT* 1610; Vattioni, F. *AION* XV (1965) pág. 44; *WUS* 1748. *PN* 286, r. 2. Pardee, D. *Afo XXXVI-XXXVII* (1989-1990) pág. 412.

359 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 53 (Archives Est), p.L 82 à 1.10 (suite de 72-73)". La tablilla, alfabética se halló incompleta El fragmento se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con el n° de referencia DO 3977. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 155-156, bajo el n° 125. Incluida en *UT* en el n° 1047. Datos arqueológicos, topográficos, descriptivos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. 1. Concordance*, pág. 89. La transcripción del texto en *KTU* 4.180. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU*, en *TU* (1992) págs.

360 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXrV), del lugar denominado "Sud Acropole, Cella aux Tablettes (fosse), p.L 3745 á 0,75". La tablilla, alfabética se conserva en el Museo Nacional de Damasco con número de referencia DO 6623. Edición príncipe: Milik, J.T, *Ugaritica* VII, págs. 143-144. La transcripción del texto en *KTU*, bajo el n° 4.728. Datos

RS 18.106 + RS 18.276 + RS 18.277 (= *KTU* 4.382:23)^{3 6 3}. En la línea 23, en el recto, *KTU* restituye parcialmente el antropónimo *bn.ngr[ép ...*³⁶⁴.

ngrSp es un antropónimo teóforo, en el que el elemento teóforo se sitúa en segundo lugar. Constituye en sí mismo una frase verbal, con la forma verbal como primer elemento. El sentido del nombre propio viene dado por el del verbo que forma el primer elemento. Su significado no es muy claro. Se han sugerido diferentes posibilidades:

1.- *ng* puede proceder de la raíz *ngh*, documentado en ugarítico³⁶⁵, y traducido por "brillar".

arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, pág. 303. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU*, en *TU* (1992) págs.

³⁶¹ Milik, J.T., *Ugaritica VII*, pág. 143.

^{3 6 2} En la primera edición del texto, su autor dio para el antropónimo la transcripción *mrsP*. Véase: J.T. Milik, *Ugaritica VII*, pág. 143. La transcripción de *KTU* ofrece la lectura *ngrsp*. Observada la fotografía publicada por J.T. Milik en *Ugaritica VII*, pág. 144, fig. 8, me muestro conforme con la colación de *KTU*, si bien y debido a la erosión de la tablilla en ese punto, la lectura *mrsP* no es del todo imposible. El nombre *mrsP* está, además, atestiguado en la literatura de Ugarit, como veremos más adelante.

363 LQ_s distintos fragmentos proceden de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1954 (campana XVIII), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 90, p.L 1437 á 1,80". El texto, alfabético, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia fotográfica DO 4824. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU V*, págs. 28-30, bajo el n° 15. Es el texto *UT 2015*. Su transcripción en *KTU* 4.382. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, pág. 153, fig. 30, a y pág. 162. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bfoliographie*, pág. 154.

^{3 6 4} La línea 23 de recto de la tablilla coincide con una zona prácticamente perdida. En la Edición príncipe, Ch. Virolleaud, no incluye la lectura del antropónimo. Véase *PRU V*, pág. 28.

365 _{ur} *Glossary*, 1605b.

2.- C.Gordon sugirió la posibilidad de la raíz *nagü*³⁶⁶, documentado en acadio con el sentido de *ser feliz*³⁶⁷.

3.- M. Weippert indicó la posibilidad de relacionarlo con otra raizacadio, *nagiru*³⁶⁸, con el sentido de "corregidor", "gobernador", "protector", o algo similar³⁶⁹.

4.- P. Xella señaló la proximidad de la palabra acadia *nagaru(m)*³⁷⁰, derivada de la sumeria NAN.GAR y cuyo sentido es "doméstico"³⁷¹.

En el primero de los casos, tomando el primer elemento del nombre como una forma del verbo ugarita *ngh*, el sentido del antropónimo sería "*Raâpu* brilla", o "*Raëpu* ha brillado".

Si atendemos a la segunda posibilidad, traduciremos el antropónimo por "*RaSpu* es feliz".

El sentido del antropónimo, si tomamos la posibilidad sugerida por M. Weippert, sería: *Ras~pu* es gobernador, "*Raëpu* es protector...".

La sugerencia de P. Xella me parece particularmente interesante. Quizá la palabra *ngr* califica al dios *ršp* como una divinidad "doméstica", un dios alejado de los cultos oficiales y por tanto impersonales, y próximo a una religiosidad popular, integrada por devociones particulares. La raíz de esa religiosidad es la propia experiencia personal de cada individuo. A lo sumo, puede extenderse al horizonte limitado de una familia o de un clan.

Queda otra posibilidad, pero no conozco ningún ejemplo que permita aseverarla: tanto en ugarítico³⁷² como en fenicio³⁷³ y hebreo (incluso moderno) se conoce la palabra *ngr* con el significado de

³⁶⁶ *idem.*

³⁶⁷ C. Gordon debe referirse al radical *nagu(m)il*, *AHw* II, pág. 712.

³⁶⁸ *AHw* II, pág. 711.

³⁶⁹ Weippert M. *ZDPV* LXXXII (1966), págs. 323, 326, n°8.

³⁷⁰ *AHw* II, pág. 710.

³⁷¹ Xella, P. "Le panthéon phénico-punique de la Sardaigne" *Actes du deuxième Congrès International d'étude des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, II. Alger 1978, pág. 74.

³⁷² *UT* 1609.

³⁷³ Fuentes Estañol M. J, *Vocabulario Fenicio*. Barcelona 1980, pág. 175.

'carpintero'³⁷⁴. *ngrSp* podría hacer referencia a alguno de esos artesanos que trabajara en nombre, para el culto o para el templo de *RaSpu*. Ninguno de los textos conocidos hasta ahora en los que se documenta el antropónimo, permite, a partir de su contexto significativo, afirmar en esa posibilidad.

'bdr&p'³⁷⁵: Se documenta en los siguientes textos;

RS 16.193 (= *KTU* 4.222:9)³⁷⁶. En la línea 9 se menciona a un individuo llamado *^bdrSp*.

RS 17.07 + 17.17 (=TU 00-4.258:5)³⁷⁷. En la línea 5, en el recto, se menciona a un individuo llamado *tdrSp*.

³⁷⁴ Xella, P. *Actes du Deuxième Congrès International d'études des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, II. Alger 1978, pág. 77, n. 44.

³⁷⁵ *UT* 1801; Vattioni, F, *AION* XV (1965) pág. 44; *WUS* 1984; *PN* 267,8; 305,5; Pardee, D. *AIO* XXXVI-XXXVII (1989-1990) pág. 415; Watson, W.G.E, *Au Or* VIII, n° 1(1990) pág. 127.

376 Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1952 (campana XVI), del lugar denominado "Palais Royal, cour VI (Archives Centrales) p.t 432 à 0,55". La parte superior de la tablilla está perdida. El texto es alfabético. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 4299. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 129, bajo el n° 102. En *UT* es el texto n° 1102. La transcripción del texto en *KTU*, bajo el n° 4.222. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, pág. 99, fig. 27 y pág. 107. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU*, en *TU* (1992) bajo el n° 00-4.222.

³⁷⁷ Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal cour IV (Archives Centrales), p.t 573 à 0,50". La tablilla, alfabética se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia fotográfica DO 4516. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 174, bajo el n° 144. En *UT* es el texto n° 1144; la transcripción del texto en *KTU* 4.258. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, pág. 123, fig. 1 y pág. 124. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU*, en *TU* 00-4.258.

RS 17.343 B (= *KTU* 4.298:5) **378**. En la línea 5> en el margen inferior, se menciona a un individuo llamado ìbdrsp.

RS 19.96 (= *KTU* 4.635:35) **379**. En la línea 35, en el recto, se menciona a un hombre llamado 'bdrèp . El antropónimo va precedido de la palabra *addy*³⁸⁰ , que precede a otros muchos antropónimos que aparecen en el texto, *addy* es un gentilicio que en el texto indicado puede aludir a un oficio o a una corporación³⁸¹.

RS 31.43 (= *KTU* 4.754:16) **382**. El recto está prácticamente perdido. El verso ofrece una relación de antropónimos que incluyen su filiación. En la línea 16 en ese lado de la tablilla, se menciona a un individuo llamado 'bdrSp , y su filiación: *bn.gtr*, "hijo de *gtr*" . La última línea del texto, línea 20, escrita en el margen izquierdo de

378 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), en el lugar denominado "Palais Royal cour V, p.t 1161 à 0,70". La tablilla, alfabética se conserva en el Museo Nacional de Damasco. No se conoce otra referencia para la tablilla que RS 17.343 B. El texto fue publicado por primera vez en *KTU* (sólo la transcripción), bajo el n° 4.298. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (1992) pág.

379 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1955 (campana XLX), en el lugar denominado "Palais Royal pièce 81 (Archives Sud-Ouest)". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 5076. Es el texto *UT* 2014. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* V, págs. 25-27, bajo el n° 14. La transcripción del texto en *KTU* , 4.635. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit I. Concordance*, pág. 204. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *Ktu* , en *TU* (1992) bajo el n° 00-4.635.

380 u r s s .

381 En el mismo txto *KTU* 4.635, en la línea 45, se documenta el antropónimo *bn.mlkr*[-p]. Vid. *infra*, pág.

382 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1969 (campanaXXXI), del lugar denominado "Tr P. N, üot sud, p.t 4991". Se conserva en el Museo Nacional de Alepo. Referencia M 8572. Fue publicada por primera vez en *KTU* (sólo la transcripción del texto), bajo el n° 4.754. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit I. Concordance*, pág. 339. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU* en *TU* (1992) bajo el n° 00-4.754.

la tablilla, presenta una frase en sumerio: sU.NIGÍN , y una cantidad cuyas dos primeras cifras son 30...; el resto de la línea no se conserva.

'*bdSp* forma en sí mismo una frase nominal. El *nomen regens* es un sustantivo: 'abd³⁸³, muy frecuente en la formación de antropónimos semítico noroccidentales³⁸⁴. El *nomen rectum* es el teóforo *rép*. El sentido que puede darse al nombre es: "siervo³⁸⁵ de *RaSpu*" o "fiel de *RaSpu*". Este antropónimo se documenta en varias ocasiones en fenicio³⁸⁶.

'*drSp*³⁸⁷; Documentado en los siguientes textos:

RS 10.089 (= *KTU* 4.52:3)³⁸⁸. El texto transcribe una lista de antropónimos a los que precede la palabra ugarita *msg*³⁸⁹ que parece designar un arma³⁹⁰. En la línea 3, en el recto, se menciona a un hombre llamado *bn.drs~p*.

³⁸³ *UT Glossary*, 13.

³⁸⁴ Muy documentado actualmente en antropónimos masculinos árabes: 'abdkarim, 'abdraman, 'abdsalam, etc.

385 *fj*, i sentido de servidor, sino en un sentido de humildad: el precedero, el mortal.

³⁸⁶ *Vid infra*, Cap. XD.

³⁸⁷ *UT* 1817; Vattioni, F, *AION* XV (1965) pág. 45; Astour, M, "Some New Divine Names from Ugarit" *JAOS* (1966) LXXXVI, n. 3 (1966) pág. 282; Weippert, M, *ZDPV* LXXXII (1966), pág. 323, n° 12, 324; *WUS* 2015; *PN* 208,8; 218,5; 233,17; 240,1; 265,17;244,7.

388 p.Q. de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1938, en el lugar denominado "Butte NWTell "S.R 2027 á 1,05". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo del Louvre, AO 20.005. Edición príncipe: *CTA* VoL I, págs. 223,224, bajo el n° 133.; VoL II, Fig. 202, pl. LXXI. La transcripción del texto, en *KTU* 4.42. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit I. Concordance*, pág. 54. La transcripción del texto y las colaciones posteriores a *KTU*, en *TU* 00-4.52.

389 *UT Glossary*, 1508.

390 Virolleaud, Ch, "Les nouveaux textes alfabétiques de Ras-Shamra (XVIe campagne, 1952)". *Syria* XXX91953)p'g. 193, n. 1.

RS 15.06 (= *KTU* 4.134:8)³⁹¹. Transcribe una relación de trece antropónimos que con calificados *bdlm*³⁹², "comerciantes", en la cabecera de la lista. El comerciante citado en la línea 8 responde al nombre de *dSp*.

RS 15.36 (= *KTU* 4.147:1)³⁹³. Es una relación de antropónimos que incluye dos nombres de oficios: *tgr*³⁹⁴, portero, y la forma dual de *ysh*³⁹⁵ que denomina a los miembros de ciertos gremios y cofradías. En la primera línea, en el recto, se nombra a un individuo llamado *d[rs~]p*.

RS 15.46 (= *KTU* 4.153:7)³⁹⁶. Es una relación de dos grupos de antropónimos masculinos. Entre las líneas 2 y 5, se relaciona un

³⁹¹ Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), en el lugar denominado "Palais Roya! pièce 53 (Archives Est), p.t. 72, 73, à 0,70". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 3899. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 59, bajo el n° 32. Es el texto *UT* 1032. Su transcripción en *KTU* 4.134. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreüi, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit I. Concordance*, pág. 82.

392_{UT} *Cíossary*. 448.

393 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal pièce 53 (Archives Est), p.t 82 á 1, 05 (suite de 72-73)". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 3922. Edición príncipe: Virileaud, Ch, *PRU* II, pág. 92, bajo el n° 69. Es el texto *UT* 1069. La transcripción incluida en *KTU*, bajo el n° 4.147. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreüi, P - Pardee, D, *Le trouvaille épigraphique de l'Ougarit. I. Concordance*, pág. 81, fig. 25 y pág. 84.

394 *ui* *Cíossary*, 2721. Es uno de los epítetos que *RaSpu* recibe en la literatura ugarita. Vid. *infra*, apartado B.4.

395_{UT} *Cíossary*, 1140.

396 procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 53 (Archives Est), p.t 82 á 1,05 (suite de 72-73)". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con número de referencia DO 3932. Edición príncipe: Virolleaud, CH, *PRU* II, págs. 97-98, bajo el n° 77. Es el texto *UT* 1077. Su transcripción en *KTU*

total de cuatro nombres propios masculinos. Cada uno de ellos es calificado como *b'l att*³⁹⁷, *esposo*, condición de casado que alude al matrimonio con la mujer noble o principal. En las líneas siguientes de texto, desde la 6 hasta la 11, se suceden otros seis antropónimos masculinos calificados, cada uno de ellos, como *b'l ššlmt*³⁹⁸. Este segundo calificativo parece hacer referencia al hombre casado, aludiendo a una esposa de segundo rango³⁹⁹. En este último grupo, el nombre citado en la línea 7, responde al nombre de *drèp*.

RS 17.106 (= *KTU* 4.269:17)⁴⁰⁰. En la tablilla se relaciona la distribución de raciones de víveres o alimentos adjudicados a distintos colectivos o a personas determinadas. Entre las líneas 8 y 18, en el recto, se detallan las raciones destinadas a 5 *mhs*⁴⁰¹, carniceros o matarifes. Desde la línea 9 hasta la 18, se menciona el nombre de un *mhs* precedido en cada uno de los casos por la expresión *w.lmdh*, (= *y su alumno*), con quien probablemente tenía que compartir la ración alimenticia.

RS 17.290 (= *KTU* 4.286:5)⁴⁰². El texto transcribe una relación de antropónimos encabezados por la palabra *ksdm*⁴⁰³, plural de la

4.153. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit. I. Concordance*, pág. 85.

³⁹⁷ *UT Glossary*, 493.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ Virolleaud, Ch. *PRU* II, págs. 97-98.

⁴⁰⁰ procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 56 (archives Est), p.t 903 á 0,30". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 4573. Edición príncipe Virolleaud, Ch, *PRU* II, págs. 124-126, bajo el n° 99. Es el texto *UT* 1099. La transcripción del texto en *KTU* 4.269.

Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit I. Concordance*, pág. 129.

⁴⁰¹ *UT* 1099, 5.

⁴⁰² procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal, pièce 56 (Archives Est), p.L 901 à 0,90". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 4648. Edición príncipe Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 71, bajo el n° 44. Es el texto *UT* 1044. La transcripción del texto en *KTU* 4.286. Datos

denominación que en ugarítico recibían los miembros de ciertos gremios o cofradías. En la línea 5, en el recto, se menciona el antropónimo *ˁdrèp*.

RS 17.384 (= *KTU* 4.307:17)⁴⁰⁴. Se relacionan diversos antropónimos, así como los nombres de algunas localidades concretas. Algunos de los topónimos van precedidos por *gt*⁴⁰⁵, palabra que en ugarítico designaba el lagar. A esos lugares concretos se asignan o pertenecen ciertas personas que el texto menciona. En la línea 17, en el verso, se cita a un individuo llamado *ˁdrsp*⁴⁰⁶.

RS 19.16 (= *KTU* 4.609:13). El texto ofrece una relación de la asamblea que constituyen los llamados *bnS.mlk*⁴⁰⁷ "hombres del rey", o "servidores reales", en un mes concreto, el mes de *Is~t[bnm]*. En la línea 13, en el recto, se cita a un individuo llamado *ˁdrsp*⁴⁰⁸.

RS 20.09 (= *KTU* 4.690:4)⁴⁰⁹. Se relacionan varios antropónimos. A algunos se les adjudican *tqlm*⁴¹⁰, unidades de peso,

arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, pág. 135.

403 *ur* *Glossary*, 1278.

404 *procede* de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1953 (campana XVII), del lugar denominado "Palais Royal pièce 56 (Archives Est), p.t. 901 à 3,40". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 4718. Edición príncipe Virolleaud, Ch, *PRU II*, pág. 86, bajo el n° 17. Es el texto *UT* 1061. La transcripción del texto, en *KTU* 4.307. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance*, pág. 144.

405 *ur* *Glossary*, 627.

406 *Qfo* Virolleaud sugirió que las personas nombradas en el texto podían ser labradores. Véase *PRU II*, pág. 86.

407 *ur* *Glossary*, 486, pág. 374.

408 En el mismo texto, en la línea 2, en el recto, se documenta el teóforo *rSpab*. *Vid. supra*.

409 *Procede* de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1956 (campana XX), del lugar denominado "Q. Res., au SE de la Maison de Rapabu, pièce 7, p.t. 1796 à 1,30". La tablilla alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con n° de referencia DO 5272. Fue publicada por primera vez en *KTU*,

probablemente de plata. A otros, uno o varios $k b d^{411}$, "hígados". Entre los primeros figura un individuo llamado $\acute{d}r\acute{s}p$. Su nombre se cita en la línea 3, en el recto. De él se da además su filiación: *bn Shyn* "hijo de *Shyn*".

El nombre propio $\acute{d}rs\sim p$ suele interpretarse como un antropónimo que constituye en sí mismo una frase nominal. La oración se considera formada por la unión de la raíz $\acute{d} (I)^{412}$, más el teóforo rsp . De acuerdo a esa interpretación, el sentido que recibía la frase, tanto en ugarítico como en hebreo y árabe, es "eterno es ND"⁴¹³.

M. Astour sugirió la posibilidad de otro análisis⁴¹⁴: una vez documentado el teónimo $\acute{d} ic ir$, M. Astour interpreta el primer elemento del antropónimo como la primera sílaba de ese teónimo. Esa lectura hace $de\acute{d}r\acute{s}p$ un antropónimo con carácter de frase nominal, formado por la unión de dos nombres divinos: $\acute{d} w sr$, más $r\acute{e}p^{415}$.

Como en el caso de $ilr\acute{e}p^{416}$, la unión de dos teónimos en la formación de un antropónimo, subraya el carácter divino de ambos teóforos. Se establece, además, alguna conexión entre los dos dioses citados: $\acute{d} w sr$ y *Raspu*⁴¹⁷.

bajo el n° 4.690. Datas arqueológicas, descriptivos, topográficos, en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit. I. Concordance*, pág. 275, fig. 33 y pág. 299.

410 *UT Glossary*, 2735.

⁴¹¹ *UT Glossary*, 1187.

⁴¹² *UT Glossary*, 1813.

⁴¹³ Astour, M, "Some New Divine Names from Ugarit" *JAOS* LXXXVI, n° 3 (1966) pág. 282.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

415 *g*, reducido a $\acute{a}d$, no ofrece dificultad, del mismo modo que no ofrecen dificultad las frecuentes menciones de *ktr w hss*, citado sencillamente *Ktr*.

⁴¹⁶ *Vid. supra*. págs. 111 y sigtes.

⁴¹⁷ M. Astour señala la posibilidad de que $\acute{a}d w Sr$ sea una divinidad precursora del dios *Aion*, citado en varias ocasiones en la teogonía de Filón de Biblos. Véase: *JAOS* LXXXVI, n° 3 (1966) pág. 175.

*hdprSp*⁴¹⁸: aparece documentado en un solo texto, una sola vez. Su lectura es dudosa. El texto es RS 34122 (= *KTU* 4.760:3)⁴¹⁹, que transcribe parte de una relación de antropónimos. En la línea 3, en el recto, los autores de *KTU* leen: *bn.hdprš(?)lp*]⁴²⁰.

La lectura del antropónimo es dudosa. En una colación anterior a *KTU*, P. Bordreuil presentó para la misma línea la lectura *ytprl*⁴²¹. S. Ribichini y P. Xella consideran más aceptable la lectura de *KTU*⁴²². Un examen atento de la fotografía publicada en *Ugaritica* VII, permite admitir como probable la lectura restituida de *KTU*.

hdprSp es un antropónimo teóforo en el que el teónimo *rSp* constituye el elemento final. Como ya indicaran S. Ribichini y P. Xella⁴²³, presenta mayor dificultad de identificación del primer elemento, *hdp*, difícilmente adscribible al semítico noroccidental. Los mismos autores italianos consideran la posibilidad de que el antropónimo incluya en primer lugar una palabra derivada del hetita *haëp-*, *haëpa-*, "derribar", "destruir", que encaja bien con la personalidad que otros elementos parecen confirmar para *Raëpu*.

De acuerdo a esa interpretación, el antropónimo constituye en sí mismo una frase verbal, formada por la palabra derivada del verbo

⁴¹⁸ S. Ribichini - P. Xella, "Su alcuni antroponomi da Ugarit" *RSF* XV n° 1 (1987) págs. 9-10; Pardee, D. *AfO* XXXVI-XXXVII (1989-1990) pág. 402.

⁴¹⁹ procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1973 (campana XXXrV), en el lugar denominado "Tas de déblais". La tablilla, alfabética, está fragmentada y bastante dañada. Se conserva en el Museo Nacional de Damasco. Para ella se conocen las siglas de referencias RS 34.122 y M 844. Edición príncipe: P. Bordreuil, "Nouveaux textes économiques en cunéiformes alfabétiques de Ras Shamra-Ougarit (34ème campagne, 1973)", *Semítica* XXV (1975) págs. 22-24, bajo el n° 2. P. Bordreuil da para el antropónimo *hdprsp* la transcripción *bn.ytprl*. La fotografía de la tablilla fue publicada por C.F.A. Schaeffer-Forrer, en "Épaves d'une bibliothèque d'Ugarit", *Ugaritica* VII (1978), págs. 399-405, PL V. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit 1. Concordance*, pág. 341, fig. 47 a y pág. 342. La transcripción del texto se incluyó en *KTU*, bajo el n° 4.760.

⁴²⁰ , pág. 399.

⁴²¹ *Semítica* XXV (1975) págs. 19 y sigtes.

⁴²² *RSF* XV, n° 1 (1987) 9.

⁴²³ *Ibidem*, págs. 9-10.

hettita, más el teónimo *rèp*, elemento teóforo del nombre propio. El sentido del antropónimo sería algo similar a "*Raèpu* destruye", o "*Raèpu* derriba".

*ytrsp*⁴²⁴: antropónimo documentado en tres textos ugaríticos:

RS 11.800 + 11.776 (= *KTU* 4.93:1:11)⁴²⁵. Se distribuye en cuatro columnas. Transcribe una lista de antropónimos seguidos de cifras. La primera línea de la primera columna, indica que se trata de una relación de miembros de una corporación denominados *ytnm*⁴²⁶, probablemente servidores de algún templo. Una indicación escrita en acadio, sobre el margen lateral derecho de la tablilla, indica que los *ytnm* del texto debían proveer un total de 448 jarras de vino⁴²⁷.

En la línea 11 de la primera columna, se menciona a un individuo llamado *ytrèp*. La cifra que aparece en la misma línea, es 2.

RS 15.22 + RS 15.48 (= *KTU* 4.141:11:23)⁴²⁸. Presenta varias relaciones de antropónimos. Se distribuye en cuatro columnas: primera y segunda en el recto, tercera y cuarta en el verso. En la columna II, en la línea 23, se menciona a un hombre llamado *ytrèp*.

⁴²⁴ *UT* 1175; Dahood, M. "Hebrew - Ugaritic Lexicography (III)", *Biblica* XLVI (1965) pág. 328; *WUS* 1262; *PN* 16,4; 100, I 11; 202, sptes.; II 24; Fulco, W.J. *The Canaanite Gods*, pág. 35, n. 173; Vattioni, *FAION* XV (1965) pág. 44; Weippert, M, *ZDPVLXXXII*(1966)págs. 322, 325, n°6.

⁴²⁵ ^ Los dos fragmentos proceden de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1939 (campana XI), de lugar denominado "Palais Royal, pièce 5 (Archives Ouest), p.t "2418 á 1,20". Durante un tiempo, la tablilla estuvo en el Museo del Louvre, bajo el n° AO 19.984. Más tarde pasó al Museo Nacional de Alepo, bajo el n° de referencia A 2783, en donde se conserva actualmente. Edición prícipe: (no publica el texto completo) Virolleaud, Ch, "Textes administratifs de Ras Shamra en cuneiforme alphabétique, II", *RA* XXXVII (1940-1941). El texto completo se publicó en *CTA*, VoL I, págs. 205-207, bajo el n° 115; VoL II, Fig. 178-181, pL LXV y LXVI. Es el texto *UT* 301. Su transcripción en *KTU* 4.93. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit. 1. Concordance*, pág. 55 fig. 20, by pág. 58. *426 uT Glossary*, 1169, pág. 416.

⁴²⁷ *CTA*, pág. 206.

⁴²⁸ En el mismo texto, en 1:16, se documenta el antropónimo *rspab*. *Vid. supra*.

RS 1929,16 (= *KTU* 5.1:4)⁴²⁹. El texto pertenece al género literario denominado "Ejercicios Escolares". Transcribe una relación de antropónimos que presentan la particularidad común de comenzar con el grafema " y ". Esa es la razón de que el texto haya sido calificado y clasificado como un ejercicio escolar⁴³⁰. En la línea 4, en el recto, el antropónimo que se transcribe es *ytrSp*.

Se trata de un antropónimo teóforo que constituye en sí mismo una frase verbal. El primer elemento en su formación es una palabra, *ytr*, que procede de la raíz *wtr*⁴³¹, relativamente frecuente en semítico noroccidental. Su sentido, referido a un dios, es " uno ", " único". Está atestiguada en la formación de antropónimos teóforos que aluden a diversas divinidades, como el que analizamos, *ytrép*, cuyo análisis morfológico es *ytr* + *rsp*⁴³²; la unión de las dos palabras hace caer el grafema *r* de alguno de los dos componentes del antropónimo. Un paralelo evidente de esa formación morfológica es *ytrhd*⁴³³, formado por *ytr* + *hd*, elemento teóforo que alude al dios homónimo⁴³⁴.

El sentido del nombre propio *ytrSp*, puede traducirse por "Raspu es único". Del mismo modo *ytrhd* se traduce "Hadad es único".

⁴²⁹ Citado en ocasiones RS 1.16. Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1929 (campana I), del lugar denominado "Acropole Maison du Gr. Pretre: "nid de tablettes" (p.t 300)". La tablilla, alfabética, se conservó un tiempo en el Museo del Louvre, bajo el n° de referencia AO 12.012. Actualmente se conserva en el Museo Nacional de Alepo, bajo el n° de referencia A 2778. Edición príncipe, sólo el texto cuneiforme: Virolleaud, Ch, *Syria* X (1929) pl. LXX El texto es incluido en *CTA* Vol. I, págs. 199-200, bajo el n° 112; Vol II, Fig. 174, pl LXII. Es el texto 16 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 5.1. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de l' Ougarit I. Concordance*, pág.pág. 15, fig. 4, a y pág. 17. Datos bibliográficos en Cunchillos Ilarri, J.L *Bibliographie*, pág. 171.

⁴³⁰ *CTA* pág. 199 y la bibliografía citada en pág. 200.

⁴³¹ *UT Glossary*, 1170.

⁴³² Dahood, M. *Biblica*, XLVI (1965) pág. 328.

⁴³³ *UT Glossary*, 1171; *UT* 2356.

⁴³⁴ *UT Glossary*, 749.

*mlkrsp*⁴³⁵: Antropónimo documentado en RS 19.96 (= *KTU* 4.635T'45)⁴³⁶. En la línea 45, en el verso, se menciona a un individuo llamado *bn. mlkršjp J*.

mlkršlp J es un antropónimo teóforo con diversas interpretaciones posibles. Se compone de dos palabras, *mlk* + *rs~p*. La que aparece en segundo lugar, *rép*, no ofrece ningún problema de identificación. Es el teónimo *rSp* haciendo las veces de elemento teóforo en la composición del nombre propio *mlkršlp J*. Mayor problema de interpretación plantea el primer elemento del nombre, la palabra *mlk*. Por sí misma, esa palabra equivale en ugarítico al verbo "reinar"⁴³⁷. Además, con valor de sustantivo, denomina tanto al monarca, como a la monarquía o soberanía⁴³⁸. Es además el nombre propio de una divinidad para la que en ocasiones pueden encontrarse afinidades con el dios Malikü" de la ciudad de Mari, y ciertas analogías con el dios Nergal, príncipe del mundo infernal en la mentalidad mesopotámica⁴³⁹. De manera transitiva, se percibe cierta correspondencia con el propio dios *RaSpu*, ya que este es equiparado a Nergal en diversos textos ugaritas⁴⁴⁰.

En la literatura de Ugarit, el colectivo indicado por la palabra *mlkm* parece hacer referencia a "los reyes divinos", y aludir sin duda al mundo de ultratumba y al mundo de los muertos.

En consecuencia, el antropónimo *mlkršlp J*, puede recibir diversas interpretaciones:

1.- Si el primer elemento de su composición, *mlk*, es el verbo reinar, el nombre propio constituye en sí mismo una frase verbal cuyo segundo elemento es el teóforo *rsp*. El sentido del antropónimo sería en ese caso: "reina *RaSpu*".

2.- Si el primer elemento es el sustantivo *mlk* que alude al rey, el antropónimo constituye en sí mismo una frase nominal en la que el

⁴³⁵ *UT Glossary*, 1483, pág. 434.

⁴³⁶ *Cf* n. 237, pág. 44.

⁴³⁷ *UT Glossary*, 1484, pág. 433.

⁴³⁸ *UT Glossary*, 1484, pág. 434.

⁴³⁹ Ribichini, S. - Xella, P. "Mik' Astart, Mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui refaim". *RSF*, VII, n° 2 (1979) pág. 149.

⁴⁴⁰ Vid *supra*, "Listas de divinidades", pág. 79 y sigtes.

segundo elemento es el teóforo *ršp*. El sentido del antropónimo sería en ese caso: "mi rey es Raápu", dando al primer elemento el valor de genitivo */malaki/*, o bien "el rey es *RaSpu*", otorgando al elemento inicial el valor de sustantivo */malaku/*.

3.- Si el primer elemento alude al dios *mlk*, el antropónimo constituye en sí mismo una frase nominal formada por la unión de dos teóforos *mlk* + *rép*. Un antropónimo de esas características subrayaría el aspecto divino de *ršp* y presentaría en la unidad de un antropónimo a dos divinidades para las que pueden trazarse diversos aspectos comunes.

*mrSp*⁴⁴¹: Aparece documentado en el texto RS 18.106 + 18.276 + 18.277 (= *KTU* 4.382:3). El texto, bastante dañado, transcribe una relación de personas que se encuentran bajo el control de la reina o de otros personajes. En la línea 3, en el recto, se cita *J bd.mrSp*.

La palabra *mrSp* no tiene una interpretación clara. Ch. Virolleaud que la documentó en la edición príncipe del texto, no definió su clasificación, dejando la cuestión abierta entre las posibilidades de que dicha palabra aludiera a un título o a un antropónimo⁴⁴². C.Gorgon optó por la posibilidad de identificar *mrSp*⁴⁴³ con un título, equiparable a *rbs*⁴⁴⁴ y al propio título de reina, *miki*⁴⁴⁵. F. Grondahl clasificó la palabra como un antropónimo analizándola morfológicamente en *mr* + *ršp*⁴⁴⁶. M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartín, recogen las diferentes opiniones de los distintos autores citados. No ofrecen una interpretación propia. Admiten la posibilidad de que se trate de un antropónimo, aunque su análisis morfológico no sea el ofrecido por F. Gróndal. No descartan la posibilidad de que *mrSp* designe un cargo oficial⁴⁴⁷.

⁴⁴¹ *UT* 1557; Dietrich, M-Loretz, O- Sanmartín, J, "Zur ugaritischen lexikographie (VIII)", *UF* V(1973)pág. 112; Pardee, D, *AfO* XXXVI-XXXVII(1989- 1990)pág.412.

⁴⁴² *PRU* V, pág. 29.

⁴⁴³ *UT Glossary*, 1557.

⁴⁴⁴ *UT Glossary*, 2304.

⁴⁴⁵ *UT Glossary*, 1483, pág. 434.

⁴⁴⁶ *PTU*, págs. 15,160, 181,401.

⁴⁴⁷ *UF* V (1973) pág. 112.

mršp es susceptible del análisis morfológico indicado por F. Gróndal⁴⁴⁸. Si admitimos que se trata de un antropónimo, éste constituye en sí mismo una frase verbal cuyo primer elemento puede derivar del radical *mr II*⁴⁴⁹, para el que se conoce diferentes significados: "fortalecer", "bendecir", "confiar". El segundo elemento del nombre propio, es el elemento teóforo *rsp*. El sentido del antropónimo, siguiendo ese análisis, puede ser. "fortalece *RaSpu*", "bendice *RaSpu*", o "confia *RaSpu*".

Para el mismo análisis morfológico el radical *mrIII*⁴⁵⁰ sugiere otras posibilidades. El significado de ese radical puede traducirse por "echar fuera", "hacer salir", "expulsar"; ese significado unido al elemento teóforo *ršp*, presenta un antropónimo que constituye en sí mismo una frase verbal y cuyo sentido podría traducirse por "*RaSpu* expulsa (enemigos, elementos negativos, etc.)".

La posibilidad de que *mrSp* sea un antropónimo existe. No obstante, el hecho de que sólo se documente en una ocasión⁴⁵¹, citado en un texto de forma paralela y con funciones idénticas que las que se indican para *mlkt*⁴⁵² y para *rbs*⁴⁵³, sugieren extrema cautela ante su valoración. Probablemente *mrSp* no alude a un individuo concreto, sino más bien a un cargo oficial que gozaba en Ugarit de unas competencias y atribuciones determinadas.

rSp; No contamos con ningún testimonio directo derivado de la documentación filológica y epigráfica ugarita que nos permita aseverar que el radical *rsp* fue reconocido, en sí mismo, como un antropónimo. Sin embargo, nombres propios como *abrSp* o *rSpab* que ya han sido comentados, así como la filiación *bn rSp*⁴⁵⁴, dejan abierta esa posibilidad.

⁴⁴⁸ PTU" pág. 15.

⁴⁴⁹ *UT Glossary*, 1540.

450 uj Glossary, 1541.

⁴⁵¹ *KTU* 4.382:3

⁴⁵² *KTU* 4.382:2

⁴⁵³ *KTU* 4.382:4

⁴⁵⁴ *Cid. supra*, pág. 110 y sigtes.

rspn : Se documenta en un solo texto ugarita, clasificado en el género literario "Textos económicos" :

RS 11.788 (= *KTU* 4.86:11)⁴⁵⁵. Sólo se conserva parte de la tablilla. Ese fragmento está escrito en sendas caras, pero no es posible reconocer el recto y el verso. Por esa razón, *CTA* diferencia las caras A y cara B del texto.

En él se transcribe una relación de antropónimos. Para algunos se indica su filiación paterna. En la línea 11 de la cara A se menciona a un individuo llamado *rSpn. bn.b'ly[]* = "*ršpn* hijo de *b'ly[]*".

rSpn es un antropónimo que constituye en sí mismo una frase nominal, formada por el elemento teóforo que ocupa el primer lugar, seguido de un sufijo *-n*, que puede explicarse como un pronombre posesivo de tercera persona singular. En sentido del nombre puede traducirse por. "el de Raápu".

El antropónimo *rSpn* es homógrafo de un topónimo localizado en la costa palestina, comentado más adelante⁴⁵⁶.

En RS 1929,4 (= *KTU* 1.42:42) se documenta el antropónimo *Irápn*, que es de origen hurrita. Se ha puesto en relación con *^ir-Sa-ap-ap*, un dios vinculado al comercio que tiene además connotaciones guerreras⁴⁵⁷ y pudo ser identificado con *RaSpu*

455 procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1939 (campana XI), del lugar denominado "Palais Rouyal, pièce 5 (Archives Ouest), p.t "2418 à 1,20". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo del Louvre, con n° de referencia: AO 19.985. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, "Textes administratifs de Ras Shamra en cunéiforme alphabétique, XIV" RA XXXVII (1940-41) págs. 29-30. Incluido en *CTA* Vol I, págs. 180-181, bajo el n° 90; Vol. II, Figs. 149-150, pL LVIII. Es el texto 314 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 4.86. Datos arqueológicos, filológicos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. I. Concordance*, pág. 55, fig. 20, b y pág. 59.

⁴⁵⁶ *Vid. supra.*

⁴⁵⁷ Moran, W.L *The Amarna Letters*, pág. 102.

*tgrëp*⁴⁵⁸; En el conjunto de la documentación escrita ugarita que hoy conocemos, *tgrëp* se documenta sólo en una ocasión. El documento es el siguiente:

RS 34.121 (= *KTU* 4.7 59:8)⁴⁵⁹. El texto, de pequeñas dimensiones, encrito sólo en un lado de la tablilla, transcribe una relación de antropónimos. Para algunos de ellos se indica su filiación familiar. En algunos casos el antropónimo va acompañado de la palabra *tql*⁴⁶⁰ "talento".

En la línea 8 del texto, se menciona a un individuo llamado, siguiendo la transcripción de *KTU*, *tgrëp*⁴⁶¹. En la misma línea, se indica su filiación paterna: *bn.brs.* "hijo de *brè*". El antropónimo va precedido de la palabra *rb*⁴⁶² "grande, magno", con sentido de jerarquía social.

El antropónimo *tgrëp* puede descomponerse en los elementos *tg*⁴⁶³ + *rsp*⁴⁶⁴. Forma en sí mismo una frase nominal cuyo principio es

⁴⁵⁸Weippert, M, *ZDPV* LXXXII (1966) pág. 322, 323, n. 13; 326; Ribichi, S. - Xella, P, *RSF* XV, n. 1 (1987)(pág. 10; Pardee, D,A/DXXXVI-XXXVII(1989-90)pág. 424.

⁴⁵⁹ Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1973 (campana XXXrV), del lugar denominado "Tas de déblais". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Alepo, bajo el n° de referencia M 845. Edición príncipe: P. Bordreuil *Semítica* XXV (1975) págs. 20-22. La fotografía de la tablilla fue publicada por C.F.A. Schaeffer-Forrer, en *Ugaritica* VII (1978). Su transcripción en *KTU* 4.759. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreuil P - Pardee, D, *La trouvaille epigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, pág. 341, fig. 47, a y pág. 342. Transcripción del texto y comentario: P. Bordreuil "Les textes en cunéiformes alphabétiques n° 85 - 96" en *Une bibliothèque au sud de la ville. (Ras Shamra - Ougarit VII)* Paris 1991, págs. 139-140, bajo el n° 85.

⁴⁶⁰ *UT Glossary*, 2735.

⁴⁶¹ P. Bordreuil ofrece para el antropónimo citado en la línea 8 del texto, la lectura *rbmrsp*. Véase: *Semítica* XXV, pág. 22. A la vista de la fotografía publicada en *Ugaritica* VII (1978, pL IV, no es fácil mostrarse de acuerdo sólo con una de las dos colaciones. Los trazos que definen los grafemas *t* y *g*, unidos, sugieren sin duda la lectura del grafema *m*. No descarto la lectura de P. Brordreuil como posible.

⁴⁶² *UT Glossary*, 2297.

⁴⁶³ *UT Glossary*, 2524; Ribichini, S. - Xella P, *RSF* XV, n°1 (1987) pág. 10.

⁴⁶⁴ *UT Glossary*, 2356.

un elemento común en la formación de antropónimos ugaritas, y cuyo segundo elemento es el teónimo *rèp* .

El sustantivo que precede al nombre, *rb*⁴⁶⁵, sugiere que el nombre propio corresponde a una jerarquía social, o que en lugar de tratarse de un antropónimo *tgrèp* sea la denominación de un cargo o jerarquía. La ausencia de menciones de *tgrSp* en cualquier otro texto hasta hoy conocido, impide buscar un paralelo adecuado que pueda confirmar que se trata de un antropónimo o de un cargo social.

P. Bordreuil ofreció una colación diferente para la línea 8 de RS 34.121⁴⁶⁶. El antropónimo que transcribe es *mršp* , precedido de la palabra *rb*⁴⁶⁷ , sin punto de separación entre ambos⁴⁶⁸.

3.C- *rSp* en los antropónimos gentilicios ugaritas

En lengua ugarita se documenta en diversos textos el antropónimo *rspy*⁴⁶⁹. Su análisis morfológico, sumamente sencillo (*rs~p + y*) , sugiere su valoración como un gentilicio⁴⁷⁰.

répy sería una calificación adecuada para un hombre procedente de cualquier lugar cuya denominación fuera *rèp* o derivara de ese radical. También se adecuaría a un individuo que perteneciera a un clan que llevara un nombre con esas características gráficas.

Para poder afirmar que *répy* puede valorarse como un antropónimo gentilicio, es necesario documentar al menos un punto geográfico cuya denominación sea homógrafa o derivada del radical *rsp*.

⁴⁶⁵ *UT Glossary*, 2297.

⁴⁶⁶ *Semitica XXV* (1975) pàg. 22.

⁴⁶⁷ *UT Glossary*, 2297.

⁴⁶⁸ El antropónimo *mrsp* ha sido comentado en la pàg.

⁴⁶⁹ *UT Glossary*, 2356; *WUS* 2549; *PN* 280,6;

⁴⁷⁰ *UT Grammar*, page. 60-61.

Localización de un topónimo llamado *rsp* .

Una ciudad llamada 'Arsü''í *RaSpuna*, Apolonia⁴⁷¹.

En alguna ocasión se ha señalado la existencia de una ciudad cuyo nombre parece derivar del radical *rSp* . Se trata de la antigua ciudad de *RaSpuna* (*rSp* + *n*)⁴⁷², en ocasiones llamada "'Arsüf(' + *rsf*)⁴⁷³ . Su existencia ha sido afirmada por varios autores⁴⁷⁴.

Se creyó que esa ciudad aparecía mencionada en una inscripción pétre fragmentaria, hoy perdida, que contenía una descripción de las actividades militares realizadas por el rey asirio Tiglat Pileser III en la zona sur de Siria y norte de Palestina⁴⁷⁵.

A partir de unas impresiones a tinta sobre papel que reproducían la inscripción, realizadas por H. Layard a finales de siglo pasado, G. Smith publicó y tradujo esa inscripción en 1870⁴⁷⁶.

Unos años más tarde esa misma leyenda fue objeto de una nueva publicación llevada a cabo P. Rost, que incluyó algunas correcciones al trabajo de G. Smith, una vez cotejado éste con el original de H. Layard, hoy perdido⁴⁷⁷.

En la publicación de P. Rost, entre las líneas 2-3 del texto, según su interpretación puede leerse "...la ciudad de *Rashpuna* que está en la orilla del mar ..." ⁴⁷⁸. *Rashpuna*, o *RaSpuna*, que en el trabajo de

⁴⁷¹ Vid. *supra*, fig. 1 en Capítulo 2, apartado II.A

⁴⁷² En lengua ugarita el sufijo *-n* es una forma de indicar el posesivo de tercera persona singular, tanto para el masculino (de él para él), como para el femenino (a ella para ella). Véase: *UT Grammar*, pág. 36, *6.8. *RaSpuna* = la ciudad de *RaSpu*

⁴⁷³ El teónimo *rSp* asumió diversas formas a su paso por las distintas lenguas y lugares en los que fue acogido. Los dos cambios principales atestiguados en su grafía son el alef protético que encontramos en la palabra ³Arsu£ y el cambio de la *s* por la *š* e incluso por la & Véase: F. Vattioni, *AION* XV (1965) pág. 43. La alteración entre los grafemas *p* y / no ofrece dificultad en semítico noroccidental

⁴⁷⁴ Vattioni, F, *AION* XV (1965) pág. 43 y la bibliografía allí citada.

⁴⁷⁵ Tadmor, H, "The Southern Border of Aram" *I.E.J.* XII (1962) pág. 114.

⁴⁷⁶ Smith, G. en H. Rawlison, *The Cuneiform Inscription of Western Asia*, III. London, 1870, PI X; *Assyrian Discoveries*, 3rd. ed. New York, 1876, págs. 253, 284.

⁴⁷⁷ Wiseman, D.J. "A Fragmentary Inscription of Tiglathpileser III from Nimrud" *Iraq*, XVIII (1956, pág. 117, n, 5.

⁴⁷⁸ Tadmor, H. *I.E.J.* XII (1962) pág. 114.

G. Smith aparece como *ás-pu-ú-na*, fue identificado en 1920 por E. Forrer, con la ciudad llamada *Rishpon*, '*Arsuf*⁴⁷⁹'. En la misma identificación incidió el trabajo de F.M. Abel, investigador que situó la ciudad, en los primeros siglos del primer milenio⁴⁸⁰ al norte del río *Nahr el-'Auga*⁴⁸¹, en el distrito de Du'ru, en la costa del levante Mediterráneo, al sur de Acco.

Hoy los estudios de P. Rots han sido superados por nuevas investigaciones y nuevos textos salidos a la luz. Su lectura y restitución de [*RJaSpuna* en la inscripción de Tiglat Pileser III, ha sido modificada por la lectura [*KJaSpuna*, sugerida por D.J. Wiseman, quien identifica ese punto geográfico con la ciudad de *Chaspón*.

El hecho de que la ciudad de *RaSpuna* no pueda identificarse con un lugar ligado a las campañas militares de un rey asirio, no afecta para nada en la localización de un punto geográfico situado en la costa de Palestina, al Sur de Acco, cuya denominación *RaSpuna*, puede considerarse derivada de la raíz semítica *rSp*.

Precisamente en esa zona están documentadas las ruinas de una antigua ciudad que coincide con la ubicación señalada por F.M. Abel. Se trata de los restos de una agrupación urbana, documentados al sur de la antigua Caesarea⁴⁸², unos 15 Km. al norte de la antigua Jaffa⁴⁸³.

H. Bauer admitió la posible relación entre el nombre del dios *RaSpu* y el de la ciudad '*Arsu*/*⁴⁸⁴, identificada a su vez con *RaSpuna*. El mismo autor identificó "*Arsüf* con la griega Apolonia⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ Forrer, E. *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig 1920, pág. 60.

⁴⁸⁰ La antigüedad de la ciudad es sin duda superior. No puedo documentar cuánto.

⁴⁸¹ Abel F.M. *Géographie de la Palestine*, II. Paris 1938, pág. 103, Carte IV. 482 vattioni, F. *AION* XV (1965) pág. 43.

⁴⁸³ La antigua ciudad de *Jaita* se localiza justo al sur de la actual Tel-Aviv.

⁴⁸⁴ La correspondencia entre '*Arsüf*- *RaSpuna* no ofrece dudas. Argumentar.

⁴⁸⁵ Bauer, H, "Die gottheiten von Ras Schamra", *ZAW* LI (1933) pág. 98. En época helenística y romana, hubo más de una ciudad UamadaApoi/onia. La ciudad que

(fig. 1), ciudad que con su propio nombre derivado del teónimo heleno Apolo, vierte cierta luz sobre *RaSpu*, o al menos sobre su antigua tradición y sugiere un indicio de su identificación con el dios griego citado.

Examinados los datos anteriores, se puede afirmar la existencia de una antigua ciudad llamada *'Arsu~f* y *RaSpuna*⁴⁸⁶, ubicada en la costa Palestina, al norte de Jaffa. Su antigüedad, a partir de la información con la que hoy contamos, no puede ser precisada. Sin duda ya existía en los primeros siglos del primer milenio⁴⁸⁷. Pervivió y mantuvo su auge hasta época helenística, momento en el que fue conocida por el nombre de Apollonia. Al parecer decayó hacia el reinado de Herodes Agripa I (37-44 d.C), probablemente eclipsada por Caerarea, ciudad situada más al norte, fundada por Herodes el Grande (37-34 a.C.) en un lugar ya urbanizado conocido como La Torre Stratos⁴⁸⁸. Herodes el Grande, dentro de un programa político de corte helenista, reconstruyó a gran escala aquel lugar y lo llamó Cesárea en honor de Augusto⁴⁸⁹.

Si la antigua *RaSpuna* existía en el momento al que corresponden los textos ugaritas que documentan el antropónimo *rSpy*, podemos reconocer con bastante seguridad que el antropónimo puede

H. Bauer identificó con *Arsuf* aparece indicada en el punto geográfico señalado, y con las dos denominaciones, en: G.A Smith, *Historical Atlas of the Holy Land*, London 1936, PL 45, B2. *Arsuf* - Apollonia es identificada en el mismo punto geográfico en: *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (ed. G.E. Wright - F.V. Filson), London 1946, PL LX, C3; PL XII, AB. Otra ciudad llamada Apollonia, surgida en época helenística sobre la antigua Sizeboli, se hallaba junto a la orilla del Mar Negro. Aparece indicada en *Ibidem*, PLXI, B-D, A1. Esa ciudad se mantuvo en época romana, integrada en la provincia de *Tracia*. Véase: *Ibidem*, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*. PL XIII, D-2.

486 p... ..a duplicidad de denominaciones puedo sugerir una hipotética explicación: *Arsuf* pudo ser el topónimo distintivo de aquella localidad. Tal vez aludiera a una divinidad en ella adorada, a un personaje célebre... *RaSpuna* es sencillamente una manera de denominar el lugar calificado con la palabra *Arsuf*.

⁴⁸⁷ Abel, F.M, *Géographie de la Palestine*, II. París 1938, pág. 103.

⁴⁸⁸ *The Westminster Historical Atlas to the Bible.*, pág. 75

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

clasificarse como gentilicio. Las personas a las que *ršpy* calificaba podían ser los habitantes de aquella ciudad costera del sur, *RaSpuna*. Procedían de ella, o existía algún tipo de vinculación entre la ciudad y aquella gentes.

El antropónimo gentilicio *ršpy* en los textos ugaritas.

ršpy. Se documenta en varios textos, todos ellos incluidos en el género literario "Textos Económicos". Son los siguientes:

RS 11.717 + 11.719 + 11.731 + 11.715 + 11.859 + 11.881 (= *KTU* 4.69:1:22)⁴⁹⁰. El texto se distribuye en seis columnas. Transcribe una relación de antropónimos, cada uno de ellos acompañado de una cifra numérica, distribuidos en varios grupos. Para cada uno de esos grupos, se indica el total en acadio, escrito al final del párrafo, en alguna ocasión sobre el margen. El texto se ha interpretado como una relación de salarios.

En la línea 22 de la primera columna, se cita a un individuo llamado *bn. ršpy*. La cifra que le acompaña es 4.

RS 11.800 + 11.776 (= *KTU* 4.93:11:17) . En la línea 17 de la columna II, se cita a un individuo llamado *bn. ršpy*⁴⁹¹. La cantidad que le es adjudicada coincide con una zona perdida de la tablilla y no puede conocerse.

⁴⁹⁰ Los diferentes fragmentos que componen la tablilla proceden de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra entre los años 1939 y 1939 (campana XI). La tablilla alfabética, se conserva en el Museo del Louvre, bajo los números de referencia AO 19.982 + 19.990 + 19.968 + 19.969. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, "Un état de soldé provenant d'Ugarit (Ras Shamra)", en *Memorial Lagrange*, Paris 1940, págs. 39-49. El texto fue incluido en *CTA*, VoL I, págs. 200-204, bajo el n° 113; VoL II, Fig. 175-176, pL LXIII y LXTV. Es el texto 400 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 4.69. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc, en Bordreü, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de Y Ougarit. 1. Concordance*, pág. 56. Dichos autores no incluyen el fragmento RS 11.818, incluido *CTA* y en *KTU*.

⁴⁹¹ *PN* 110, II, 17; 144, I 22.

RS 15.03 (= *KTU* 4.131:6)⁴⁹². El texto se conserva incompleto. Ocupa el recto, el verso, el borde inferior y parcialmente el lateral izquierdo del fragmento de tablilla conservado. En él se citan algunas cantidades de lana evaluadas en talentos, alguna medida de aceite y varios antropónimos.

En la línea 7, en el recto, se nombra a un individuo llamado *ršpy*, junto a la mención de un talento de lana.

RS 18.26 (= *KTU* 4.339:12)⁴⁹³. El texto ocupa el recto, parte del verso y el borde inferior de la tablilla. Algunos signos han sido escritos sobre su lateral izquierdo. Transcribe dos relaciones de nombres propios. Los citados en primer lugar (líneas 1-16) parecen estar bajo el control o cuidado de algún personaje que es citado en la primera línea del recto. El estado incompleto de esa línea no permite la lectura de la palabra que califica a esa persona, o bien de su nombre propio. El segundo grupo de antropónimos que presenta el texto, aparece bajo el control o cuidado del rey (líneas 17-27). De las personas citadas se indican relaciones familiares y en algún caso su lugar de origen⁴⁹⁴.

En la línea 17, en el recto, se menciona a un individuo llamado *ršpy* y a su esposa.

⁴⁹² Procede las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1951 (campana XV), del lugar denominado "Palais Royal pièce 53 (Archives Est), p.t 72, 73 à 0,70". Se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia DO 3896. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* II, pág. 150, bajo el n° 118. Es el texto 1118 en *UT*. Su transcripción en *KTU* 4.131. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique de V Ougarit I. Concordance*, pág. 81, fig. 25 y pág. 82.

⁴⁹³ Procede de las excavaciones arqueológicas realizadas en Ras Shamra en 1954 (campana XVIII), del lugar denominado "Palais Royal voir V (four), p.t 1331 à 2,90". La tablilla, alfabética, se conserva en el Museo Nacional de Damasco, bajo el n° de referencia DO 4770. Edición príncipe: Virolleaud, Ch, *PRU* V, pág. 96, bajo el n° 68. Es el texto *UT* 2068. Su transcripción en *KTU* 4.339. Datos arqueológicos, descriptivos, topográficos, etc. en Bordreui, P - Pardee, D, *La trouvaille épigraphique del' Ougarit. I. Concordance*, pág. 153, fig. a y pág. 157.

⁴⁹⁴ *PRU* V, pág. 96.

V.B. 1.4.- Epítetos de *RaSpu* en Ugarit.

La abundante literatura ugarita ofrece numerosas referencias a Raspu. En ellas, el nombre del dios suele aparecer acompañado de un epíteto que indica alguna de sus cualidades.

A partir de esos epítetos sabemos que el dios en Ugarit era considerado como portero o guardián, cualidad a la que se aludía, al parecer indistintamente, con las palabras *tgrh*, registrada una vez como epíteto del dios⁴⁹⁵ y *hgb* constatada como epíteto de *RaSpu* en cuatro ocasiones⁴⁹⁶.

Se ha sugerido que el vocablo *gn*, que acompaña al teónimo en tres ocasiones⁴⁹⁷, hacía referencia a un jardín, y la expresión *rSp gn* aludía a "RaSpu del jardín"⁴⁹⁸. En nuestra opinión y siguiendo una idea apuntada por Dietrich y Loretz en 1978⁴⁹⁹, el epíteto *gn* servía para aludir a la cualidad protectora del dios, cualidad que posiblemente estaba en relación con su capacidad de portar armas, entre ellas el escudo, el arma defensiva por excelencia, que sería denominada en ugarítico con un vocablo similar a *gn*. El dios podía ser guardián y defensor, ubicado en accesos diversos, como la entrada al mundo inferior según se indica en el texto *KTU* 1.78:4, en el que *RaSpu* es considerado el portero de *Sapas*, la diosa identificada con el sol. Tal vez guardaba la entrada de un templo, como parece indicar el *rython* con forma de cabeza de león a él ofrecido⁵⁰⁰. Quizá protegía el acceso a la ciudad, competencia que se sugiere para él en su etapa anterior en Ebla, pero para la que hasta la fecha no se tienen datos en la documentación de Ugarit, aparte de la significación de los epítetos mencionados. Se sugiere que en Ebla también protegía el acceso a la necrópolis y a lo que ella significaba, el mundo inferior. Esa faceta quizá esté también contempada en los epítetos ugaritas que confieren a *RaSpu* su cualidad de portero, dado que su vinculación con el mundo infernal está atestiguada en Ugarit

⁴⁹⁵ *KTU* 1:78:4. Vid *supra*,

496 *ftjIT* 1.90-2; *KTU* 1.106:1; *KTU* 1.134:2; *RIH* 7710B: 1-2. Vid *supra*, págs.

⁴⁹⁷ *KTU* 4.219:3; *KTU* 6:62,2 y *RÍH* 77/11:2

⁴⁹⁸ Vid *supra*, apartado B.4.

⁴⁹⁹ *UgVII* (1978) págs. 146-147.

⁵⁰⁰ Vid *supra*, comentario a RS 25318.

por su equiparación con Nergal⁵⁰¹ y por su vinculación al culto de los *rāpaiūma*, los antepasados⁵⁰².

A la faceta guerrera y militar del dios, parece aludir el epíteto *sfai*⁵⁰³. En una ocasión se le ofrece un objeto denominado *hz*, considerado habitualmente como una flecha⁵⁰⁴, mientras que en otra es denominado *b'l.hz.rSp*⁵⁰⁵, epíteto traducido como "señor de la flecha". Ya hemos comentado que en nuestra opinión la palabra ugarítica *hz*, para la que no dudamos su valor como flecha, pudo recoger también el sentido de dardo, o cualquier otro tipo de arma arrojadiza similar, que no precisara el empleo del arco. La razón es que en la iconografía fidedigna que del dios conocemos, procedente de la documentación egipcia, la representación del dios arrojando dardos y jabalinas es muy frecuente, mientras que en ningún caso aparece manejando el arco, arma que se conocía y utilizaba en Egipto. Por esa razón nos extraña que el dios estuviera en Ugarit dotado de ese arma, necesaria para utilizar las flechas, y que no nos haya llegado ninguna referencia de la misma, ni en la documentación ugarita ni en la egipcia. Sólo en una fase muy avanzada de la trayectoria del dios quizá tuvo la competencia de arquero⁵⁰⁶.

A su jerarquía y su poder, aluden los epítetos *zbi*⁵⁰⁷, interpretado como "príncipe", epíteto habitualmente atribuido a Ba'al en los textos ugaritas, y *mik*⁵⁰⁸, que alude al rey y a la capacidad de reinar. El reino del dios quizá se localizaba en el mundo inferior, la gran oscuridad situada en el interior de la tierra y cubierta por un espeso polvo, lugar que en ocasiones era percibido como una ciudad y así denominado en los textos con los vocablos \llcorner I⁵⁰⁹ y *gr* II⁵¹⁰.

⁵⁰¹ *KTU* 1.147:27.

⁵⁰² *KTU* 1.108:15.

503 Km 1.91:15

⁵⁰⁴ *KTU* 1.90:5

505 fljrj 1.82:3.

⁵⁰⁶ *Vid. supra*, Cap. X.C.4.

⁵⁰⁷ *KTU* 1.15:11:6

⁵⁰⁸ *KTU* 1.105:20

⁵⁰⁹ *UT* 1910.

El epíteto *bbt* que se registra en tres ocasiones⁵¹¹, parece vincular al dios con una ciudad hetita homónima. M.L Barré ha supuesto cierta correspondencia entre Raspu y la divinidad hetita \wedge -*LAMMA*, cuyo principal lugar de culto era precisamente la ciudad mencionada en el texto ugarita⁵¹².

Otro epíteto, *idrp*⁵¹³ relaciona al dios con otra ciudad, *Iaraquh*, situada entre Alalaj y Ugarit.

Se conocen otros epítetos para Raspu, ya que están registrados en los textos, pero no se conoce con exactitud su significado. Por ejemplo *mhbn* se documenta en dos ocasiones⁵¹⁴, pero es interpretado de forma muy distinta por dos autores, Xella y J.M. de Tarragon, que se han ocupado del estudio de los textos en los que el vocablo aparece. Xella traduce *mhbn* como "benéfico", interpretándolo como un adjetivo que alude a las competencias positivas del dios⁵¹⁵. Por su parte de Tarragon traduce la misma palabra como "temible", adjetivo que alude al carácter nefasto del dios⁵¹⁶.

Se desconoce asimismo el significado de la expresión/ná *i°lm]*, registrada junto al teónimo e interpretada por P. Xella como un epíteto⁵¹⁷.

En una ocasión se alude al dios mencionando su teónimo en plural, *rápm*⁵¹⁸. El sentido de esta denominación plural, no queda claro en el contexto del texto en el que se documenta, en donde se

⁵¹⁰ L/T 612; Astour, M.C, *RAÍ* XXVI (1980) pág. 229.

⁵¹¹ *KTU* 1.100:31; *KTU* 1.105:11 y *KTU RIH* 78/16:3.

⁵¹² Barré, M.L, *JAOS* XCVIII (1978) págs. 464-467.

⁵¹³ *KTU* 1.148:32.

⁵¹⁴ *KTU* 1.105:14; *KTU* 1.106:6.

⁵¹⁵ Xella, P *TRU -I*, pág. 41.

⁵¹⁶ *Vid. supra*.

⁵¹⁷ *TRU-I*, pág. 223.

⁵¹⁸ *KTU* 1.91:11. P. Xella sugiere otras dos lecturas en las que puede interpretarse el nombre del dios en plura Véase: *TRU-I*, pág. 342.

habla de la llegada de "los *RaSpim*" a la casa -palacio- del rey. Xella sugiere que el plural alude a diversas estatuas⁵¹⁹, pero en el texto no hay ninguna indicación en ese sentido.

Esa mención ugarita del plural del dios, es la más antigua que se conoce. Más adelante en el tiempo, la documentación egipcia, la hebrea y la fenicia, proporcionarán otros ejemplos. En ellos parece aludirse a la pluralidad de manifestaciones de la divinidad, cuya actuación desencadenaba diversos efectos que acontecían simultáneamente. En el caso de la mención ugarita, no tenemos información suficiente que nos permita sugerir la identidad de los "*RaSpim*", si bien no parece hacerse referencia en ella a ninguno de los efectos provocados por la divinidad. Sencillamente se constata su llegada al palacio real, a la celebración de un ritual *hgb*.

En la literatura ugarita el teónimo *rSp* está documentado principalmente en el género que recoge los textos rituales. *RaSpu* es una de las divinidades del panteón de Ugarit más obsequiada con ofrendas. Su acusada aparición en este género de la literatura ugarita, quizá pueda entenderse como una manifestación de la popularidad del dios en aquella sociedad. Xella opina que las diversas y numerosas ofrendas que el dios recibía, tenían como finalidad evitar su cólera y las consecuencias negativas de su actividad⁵²⁰.

De la lectura de los textos y de la interpretación de los epítetos que acompañan al dios, se desprenden dos aspectos nefastos muy concretos. Uno es su vinculación con el mundo infernal, que en Ugarit tenía connotaciones negativas, ya que se creía que después de la muerte había una existencia espiritual, oscura y limitada, que se desarrollaba en lo que se entendía por "el mundo inferior", un lugar que se localizaba en el interior de la tierra, similar a una gran cueva cubierta de polvo⁵²¹. Su señor era *Raspu*.

⁵¹⁹ Xella, P, *TRU-I*, pág. 354.

⁵²⁰ Xella, P, *AAAS* **XXLX-XXX**(1979-1980) pág. 148.

⁵²¹ Astour, M.C, *RAÍ* **XXVI** (1980) pág. 228; OlmoLete, G, de, *SEL* **V**(1988)págs. 51-56.

En su vinculación con el mundo del más allá se le asocia a los *rápiüma*⁵²², los antepasados, y en relación con ellos y con el ámbito del mundo inferior, se menciona la música, si bien no sabemos hasta qué punto en relación con *RaSpu*.

El otro aspecto negativo del dios, es su carácter de exterminador de la descendencia. Así se recoge en los textos *KTU* 1.103:40: *y.ykly rSp* = "su descendencia la exterminará *RaSpü*"⁵²³ y *KTU* 1.14:1:18-19: *mhmStyitsp.rSp* = "una quinta parte (de su descendencia) se la cosechó *Rašpu*"⁵²⁴.

Pero además de esos aspectos nefastos, el dios era considerado guardián y quizá protector, competencias que podían ser positivas si se aplicaban a las necesidades particulares de los individuos. Incluso el dios podía ser "benéfico" sí la interpretación de Xella es correcta para el epíteto *mhbn*, aunque tal vez y a partir del mismo epíteto era "temible", como ha sugerido J.C.de Tarragon.

Las competencias benéficas del dios tal vez están manifestadas en los "textos mágicos, adivinatorios y oraculares" en los que se le cita, en encantamientos que han de actuar contra la mordedura de serpientes. Los dioses principales de esas narraciones son otros, *Horon* y *Sapas*, pero *RaSpu* es también invocado en ellas⁵²⁵. Este dato resulta muy interesante, ya que como se verá en la documentación egipcia, el dios tuvo poderes para actuar contra los venenos y se le invoca en algunos papiros para que actué con sus poderes benéficos contra las sustancias venenosas⁵²⁶. En la documentación egipcia, el dios aparece en alguna ocasión asociado a *Horon*⁵²⁷.

Las ofrendas que se le brindaron fueron en muchos casos animales, sobresaliendo entre ellos la donación de ovejas. En

⁵²² *KTU* 108:15.

⁵²³ Xella, P, *TRU-I* pág. 195.

⁵²⁴ Olmo Lete, G. del, *MLC*, pág. 290.

⁵²⁵ *KTU* 1.100:31; *KTU* 1.107:15; *KTU* 1.108:15.

⁵²⁶ *Vid. infra*. Cap. VII.A.5.4.

⁵²⁷ Documento E-E14, Cf. *infra*. Cap. VII.B.1.

ocasiones los textos aluden ofrendas que tienen un nombre concreto: *dbh*, *dbh stqn*, *Slmn* y *ap w[.]nps*\ Tal vez fueran rituales específicos, celebrados en fechas concretas o con intervalos precisos de tiempo⁵²⁸, en los que intervenían diversas ofrendas prefijadas: sacrificios de determinados animales, libaciones de productos concretos, etc.

Los antropónimo ugaritas son otra importante fuente documental para el conocimiento del dios. Prácticamente todos ellos son conocidos a través del género literario que recoge los textos económicos, género que ofrece mejor que ningún otro, en el conjunto de la literatura de Ugarit, una aproximación al quehacer cotidiano de aquella sociedad.

Como se ha visto, el teónimo está ampliamente representado en la onomástica particular. Esa acusada incidencia ha sido interpretada como una manifestación de la popularidad del dios en Ugarit.

VI. B. 2.- ICONOGRAFÍA.

VI.B.2.a.- Las imágenes de los dioses armados.

Los datos que proporciona la iconografía de Ugarit para el estudio del dios *RaSpu* son interesantes aunque en ningún caso podemos reconocer con seguridad la imagen del dios.

Al igual que en Ebla, no contamos en Ugarit con ningún documento en el que se asocie la representación de la figura de *RaSpu* y su teónimo. Solamente en una ocasión, el nombre del dios es asociado a una figura animal, a un león que da forma a un rython en el que se menciona a *ršp gn*⁵²⁹ (Lám.III).

La imagen del león se considera en relación con *Rasap* en los datos iconográficos procedentes de Ebla, si bien en el monumento en el que se atribuye esa relación, no se documenta el nombre del dios. La constatación del rython ugarita que reúne el teónimo *RaSpu* y la imagen del animal, quizá apoyen la asociación sugerida en Ebla⁵³⁰.

⁵²⁸ Olmo Lete, G. del, *AuOr* VII (1989) págs. 181-188.

⁵²⁹ Vid. *supra*, comentario a RS 25318.

⁵³⁰ Vid. *supra*. Cap. V.B.2.

Ninguna otra imagen se conoce en Ugarit asociada al nombre del dios. No obstante, a partir de los datos procedentes de los textos podemos intentar imaginar su aspecto.

Como el de otras divinidades del panteón de Ugarit la imagen de *RaSpu* sería antropomorfa aunque estuviera vinculado al león, vínculo que podía derivar de la faceta de dios del mundo interior. Los epítetos "*RaSpu gn*" y "señor de la flecha/dardo"⁵³¹, sugieren además una figura masculina, armada posiblemente con escudo, con armas arrojadizas y un carcaj, ya que el uso de armas arrojadizas suponía la utilización de varias unidades.

Esa imagen es prácticamente la misma que obtenemos en los documentos egipcios que nos ofrecen la representación y el nombre del dios sobre un mismo objeto⁵³². En la documentación ugarita encontramos paralelos óptimos. Existen algunas representaciones que podrían atribuirse a *RaSpu*, pero esas mismas imágenes pueden atribuirse también a otros dioses mejor representados en los mitos y otras narraciones, y cuyas características particulares pueden proyectarse en dichos monumentos.

La dificultad es grande para establecer cuales pueden ser imágenes de *RaSpu*. Los dioses del panteón de Ugarit fueron en ocasiones representados en estelas pétreas. De todas las que se conocen, una de ellas, el documento U-IE1 estudiado más adelante, reúne elementos que pueden considerarse propios del dios: la actitud, parte de la indumentaria, etc. aunque otros nunca están documentados en su iconografía fidedigna, como la ausencia de escudo en la actitud mostrada, o la tiara alta de cuerpo estrecho y adornada con dos cuernos a la altura de la frente.

Esos detalles nos llevan a admitir la identificación de *Baal* en la representación de la estela, aunque también podría tratarse de una genuina versión ugarita de *RaSpu* que no incluye algunos detalles iconográficos que el dios pudo adquirir en su etapa egipcia.

⁵³¹ Vid. suprapág. 137 •

⁵³² Vid. *inñ-a*. Cap. VII.A.II.

De todas formas, hay un elemento interesante que hemos de considerar y que puede ser determinante a la hora de establecer la identificación. Nos referimos al hecho de que el dios en Ugarit estuvo escasamente representado en los mitos donde intervienen los grandes dioses, como *Baal*. Los grandes dioses tuvieron sin duda grandes monumentos a ellos dedicados. Uno de ellos puede ser la estela recogida en el documento U-IE-1.

Raepu se debía a un tipo de religión más próxima al ambiente popular. Se le documenta fundamentalmente en los textos destinados a ofrecer bienes a los dioses y en la onomástica antroponímica. Es un dios que apenas participa en las grandes mitologías, pero que ocupa un lugar destacado en el pensamiento religioso individual o familiar. Su imagen se proyectaría en monumentos populares acordes con su carácter social. No cabe esperar una gran estela dedicada al dios. Es mucho más fácil que su imagen se plasmara en objetos pequeños de uso privado. Posiblemente el dios se vio representado en pequeñas imágenes fabricadas en metal, halladas en buen número en la propia Ugarit.

Esas representaciones nos ofrecen la figura de un dios en actitud de sostener un escudo, a la vez que amenaza con un arma posiblemente arrojadiza. Tanto el escudo como ese arma se han perdido en la mayoría de las representaciones, y lo que nos queda es la plasmación de la actitud, en una figura masculina, tocada de alta tiara y vestida con corto faldellín de tipo sirio o anatolio. La imagen se repite en un considerable número de bronceos que han sido bien estudiados por H. Seeden⁵³³ y que aparecen representados en nuestra Lám. IV.

No podemos aseverar que el dios está representado en ellos. Pero tal y como podemos imaginar su imagen a partir de los datos que nos ofrecen los textos, y por los paralelos más acordes a los tipos egipcios que muestran su iconografía, podemos al menos sugerirlo, aunque algunos detalles de algunas de las esculturillas se presten a discusión. Por ejemplo, la esculturilla numerada por H. Seeden 1694

533 seeden, H, *PBF* 1,1 págs. 102 y sigtes, PL 97, 1686-1701.

en la lámina que presentamos (Lám.IV) va tocada con una tiara adornada con cuernos a ambos lados de la cabeza. Ese detalle nunca se aprecia en la iconografía fidedigna de *RaSpu*, pero sí en la de otros dioses como Seth, Sutej o *Baal*. Ese detalle iconográfico sugiere que la representación corresponde a cualquiera de los dioses que habitualmente utilizan esa tiara, pero no a *RaSpu*.

La proximidad que los pequeños bronce presentan con la imagen que podemos imaginar para el dios a partir de los relatos de Ugarit y sobre todo a partir de la iconografía egipcia, no permite en cualquier caso establecer la identificación. El tipo que recogen esas figuritas es sin duda el que corresponde a un dios combativo en actitud de amenaza, característica que reconocemos inmediatamente para *RaSpu*. Pero esa actitud hubo de ser generalizada para muchos otros dioses con competencias similares al que venimos estudiando. *Baal* pudo representarse del mismo modo, e incluso los dioses que lucharon contra él en los relatos ugaritas, Yamu y Motu⁵³⁴. Dada la generalización de ese tipo de representación y el número tan abundante que de esas esculturillas se conoce, H. Seeden y otros investigadores estiman que no hay ninguna posibilidad de establecer alguna correspondencia fiable entre esas imágenes y la personalidad determinada de un dios⁵³⁵.

Los datos que nos ofrece el estudio pormenorizado de la iconografía de *RaSpu* a partir de monumentos fidedignos egipcios, nos permiten comprobar que algunas de las imágenes recogidas en los broncecitos incluyen elementos que nunca se documentan en su figura. Esa apreciación nos hace sospechar que las imágenes que incluyen elementos iconográficos que no están documentados para el dios que venimos estudiando, no le representan. Pero en general, las pequeñas esculturas se limitan a plasmar la actitud del dios y los elementos más básicos que hubieron de ser generales para la representación de distintos dioses.

⁵³⁴ Olmo Lete, G. del, *MLC*, págs. 62 y sigtes.

NUMERO DE CATALOGO: U-IE1

Incluye figura: ~

Incluye Lámينا: V

DEPOSITO : Museo del Louvre.

NUMERO DE INVENTARIO: AO-15775.

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD REPRESENTADA: Divinidad armada identificada
con *Baal*.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO:

Estela.

MATERIAL:

Piedra *caliza*.

CONSERVACIÓN:

Buena

DIMENSIONES⁵³⁶:

H. 1,42

Anchura: 0,47 x 0,50

CRONOLOGIA

c. 1650-1500.

BIBLIOGRAFIA:

Schaeffer, F, Syria, XIV (1933) págs. 122-123, PL 16.

Idem. Ug. II (1949) págs. 121-130, Pls. 23-24.

ANEP, n° 490.

Seeden, H, *PBFl*, 1, Pl. 136, 1.

^{5 3 5} Seeden, H, *PBF* 1,1 (1980) pág. 145; Bisi, A M, *Stud. Phoen*, IV (1987); Sisi, A M, *At Phoen*, IV(1986)pág. 170; Santerre, H.G, de, *BCH CXI* (1987)págs. 8-9.

^{5 3 6} Según *ANEP* 490.

I.- PROCEDENCIA: Fue descubierta en 1932, en Ras Shamra, Ugarit, en una zona identificada como un santuario⁵³⁷.

II.- DESCRIPCIÓN: Sobre el campo de una estela pétreo de gran tamaño, aparece representada la imagen de un dios armado que ha sido identificado con *Baal*.

La figura del dios se apoya sobre una doble línea recta que define un espacio en la parte inferior del monumento, ocupado por unos motivos ondulados que alternan con líneas rectas, formando un tema decorativo.

Junto a la imagen del dios aparece representado, en pequeño tamaño, un individuo que quizá fuera el oferente del monumento.

II.1.- El objeto: Es una estela de gran tamaño, realizada en piedra caliza que presenta la imagen de un dios armado en actitud amenazante y otra imagen antropomorfa de menor tamaño .

II.2.- La imagen del dios: Aparece representado de pie, a la derecha. Levanta su brazo derecho blandiendo una maza sostenida por el extremo inferior del asta, a la vez que sujeta en la mano izquierda un arma de carácter fantástico. Uno de los extremos de ese artefacto, el que sostiene el dios orientado hacia el suelo, es igual a una punta de lanza, pero su asta, a partir del punto en el que es asido por la mano del dios, adquiere una forma vegetal o llameante.

El dios va descalzo. Viste con faldellín hasta las rodillas, sujeto a la cintura con un ancho cinturón en el que sostiene una daga. El torso aparece descubierto. Va tocado por una tiara alta, que se estrecha a partir del casquete que cubre la cabeza. Se adorna con sendos cuernos vistos de perfil en la representación, situados a ambos lados de la cara del dios.

El cabello del dios es largo, hasta medio torso, y se divide en dos anchos mechones que presentan los extremos rizados. Los detalles faciales están bien indicados. Se define una barba larga y estrecha.

⁵³⁷ Schaeffer, C.F.A *Syria XIV*(1933)págs. 122-123.

El dios ha sido identificado con *Baal*, divinidad bien representada en los mitos de Ugarit, que lleva a cabo intensas luchas contra otros dioses, Yamu y Motu, por alcanzar la supremacía en el panteón ugarita, supremacía a la que los tres dioses aspiran. En los textos se alude a las armas que utilizó *Baal* y que le dieron la victoria, armas que fueron creadas expresamente por el dios *Kotaru-HaSisu*, el dios artesano del panteón ugarita.

La atribución de *Baal* a esta imagen nos parece correcta. Hay muchos elementos que abogan por esa identificación. Pretender encontrar en esta imagen una representación de *RaSpu* no nos parece adecuado. Si *RaSpu* apenas participaba en los mitos ugaritas, la plasmación de su imagen sobre un monumento de la categoría de esta estela nos parece fuera de lugar. El dios se debía probablemente más a una devoción popular, que le empleaba abundantemente en su onomástica y le dedicaba numerosas ofrendas. Quizá la imagen del dios haya que buscarla en elementos más adecuados al culto personal y privado, aunque su imagen tuviera muchas similitudes con la de *Baal* y con la de otros dioses del panteón de Ugarit que fueron representados en otras estelas pétreas⁵³⁸.

VLB2.D.- LUGARES DE CULTO.

La arqueología de Ugarit no nos ha proporcionado ningún lugar de culto definido destinado a *Raspu*. Se conocen en los restos de la ciudad importantes monumentos de carácter cultural, pero hasta la fecha no se ha señalado ninguno como dedicado al dios. Había en Ugarit otros dioses más importantes, que sin duda fueron los titulares de los grandes santuarios.

No obstante, sabemos que existió un templo dedicado *rsp.gn*. A él alude uno de los textos ugaritas. No conocemos su ubicación ni ningún otro detalle, pero constatar que existía es interesante. La existencia de un templo dedicado a una divinidad concreta, conlleva la presencia de un clero dedicado a ese dios, y la celebración de unos cultos organizados, documentados para *Raépu* por numerosas fuentes en Ugarit.

⁵³⁸ **AiVEP 489-493.**

VI.C- BIBLOS.

La antigua *Gubl*, situada en un punto central del Levante Mediterráneo, ha proporcionado los restos de dos interesantes santuarios que se sucedieron en el lugar y en el tiempo. El más antiguo de ellos fue considerado por su excavador, M. Dunand, como un lugar de culto dedicado a *RaSpu*.

De la excavación de esos santuarios procede una numerosa e interesante colección de estatuillas de bronce que representan la imagen que podemos atribuir, siempre con reservas⁵³⁹, a *RaSpu*, a partir de los datos que ofrece la documentación ugarita y de los tipos que proporciona la iconografía egipcia relativa al dios.

La epigrafía no ha aportado hasta la fecha ningún dato referente a *RaSpu* en Biblos. Pero en el templo atribuido a su culto, se ha recuperado un epígrafe en caracteres egipcios, dedicado al dios titular de una ciudad del Egipto Medio, Herishef

A lo largo de la trayectoria de *RaSpu*, en su etapa egipcia y en su expansión por el Mediterráneo, producida en el primer milenio a.C, encontraremos otros documentos que evocan alguna relación entre los dos dioses, Herishef y *RaSpu*, relación que puede tener orígenes tan antiguos como el epígrafe que presentamos a continuación.

VI.C. 1.- DATOS EPIGRÁFICOS.

1.- Herishef en Biblos.

La inscripción procede del Templo de los obeliscos⁵⁴⁰. Está grabada sobre uno de los betilos que dan nombre al lugar, que se encontraba depositado en 1962 en el Museo de Beiruth, donde fue estudiado por P. Montet⁵⁴¹.

⁵³⁹ Seeden, H, *PBF* 1,1 (1980) pág. 145.

⁵⁴⁰ Vid *inora*, apartado C.3 de este capítulo.

⁵⁴¹ Montet, P, *Kemi* XVI (1962) pág. 89, fig. 5. No sabemos si actualmente la pieza se conserva en el mencionado museo. En varias ocasiones nos hemos dirigido por carta a la mencionada institución solicitando información sobre este objeto: número de inventario, estado de conservación, etc, pero no hemos obtenido ninguna respuesta.

La inscripción se desarrolla en dos líneas verticales que aparecen incluidas en sendos registros.

Su lectura es

*hrëf-r^c mry h/ry-^c n kpny ibisnw n 'nh §S stf
kwkw n s/ tJti m^ci hrw*

"El amado de Herishef-Re, el príncipe de Biblos Abichemu renovado de vida. Su escriba real, Kuku, hijo de Tata, el justificado".

Se conocen al menos dos de príncipes de Biblos llamados Abishemu. El más antiguo fue contemporáneo de Amenemhat III (1842-1798/95 a.c). Un segundo Abishemu pudo ser contemporáneo del faraón Nehesi (c 1650). • Montet estima que la inscripción del templo de los obeliscos se remonta a las fechas del reinado de Nehesi

No podemos saber cuál es el sentido de dicha inscripción en el templo de los obelisco. Herishef era un dios de antigua tradición en el nomo XX del alto Egipto, con su culto establecido desde momentos muy antiguos en la mencionada *Nn-nswt*

Las relaciones de Biblos con Egipto siempre fueron intensas. Diversos materiales con incipciones egipcias que incluyen el nombre de faraones del Imperio Antiguo halladas en Biblos, lo demuestran.

La advocación particular de Abichemu hacia el dios egipcio pudo derivar de la relación personal que el príncipe gublita mantuviera con su escriba, al parecer egipcio, y con otros egipcios del momento. Ellos pudieron hablarle del dios de *Nn-nwt*.

VI. C. 2.- ICONOGRAFÍA.

Las numerosas estatuillas procedentes de los templos de Biblos y de sus inmediaciones, presentan en muchos casos el tipo iconográfico que hemos considerado apropiado para la imagen de *RaSpu*, a partir de los textos ugaritas y de la iconografía egipcia, si bien la identificación del dios en esos broncecitos no puede aseverarse⁵⁴².

Esas esculturitas presentan una imagen masculina vestida con faldellín corto y el torso desnudo. Van tocadas con alta tiara, y presentan la actitud de esgrimir un arma ofensiva y sostener un escudo, aunque dichas armas no se conservan en muchos casos. Todas ellas han sido estudiadas por H. Seeden⁵⁴³ y quedan recogidas en nuestras Láminas VI y VII.

Como en el caso de los broncecitos ugaritas, algunos incluyen detalles iconográficos que no están documentados en las imágenes reales que conocemos del dios a partir de la iconografía egipcia. Es el caso de la figura numerada por H. Seeden 1661 (Lám.VI), tocada por la tiara similar a la corona atef egipcia, que nunca se documenta en la imagen del dios en los monumentos egipcios.

VI.C.3.- LUGARES DE CULTO.

1.- El templo de los obeliscos.

En Biblos se han localizado los restos de un gran templo de antigua tradición que ha sido considerado como un lugar de culto dedicado a *RaSpu*, aunque no se conoce ningún dato concreto que permita aseverar dicha atribución⁵⁴⁴.

El templo antiguo de Biblos, templo en "L", data del tercer milenio a.C. Fue destruido a finales del Bronce Antiguo y su lugar fue ocupado en el Bronce Medio por otro santuario que si bien en planta

⁵⁴² *Vid. supra.* pág. *ikk.*

⁵⁴³ Seeden, H, *PBF* 1,1 págs. 91 y sigtes, Pls. 94-95.

⁵⁴⁴ Dunand, M, págs. 895 y sigtes; Matthiae, P, *RAÍ* XX (1975) pág. 67

coincide aproximadamente con el que le precedió, su esquema arquitectónico interior difiere en gran medida⁵⁴⁵.

Dunand estudió los restos de los antiguos templos y consideró el de mayor antigüedad (fig. 3) vinculado al culto de *Raépu*. Se trataba de un lugar sagrado definido por un muro que encerraba un espacio abierto que incluía una *celia* central flanqueada de otras dos laterales, a las que se accedía desde el este, y otro pequeño recinto cuadrangular situado en el ángulo noroeste del muro que definía el espacio sagrado. En la *celia* central, junto al ángulo suroeste, se localizó la parte superior de un betilo que se hallaba próximo a un pequeño recipiente de piedra. El muro oeste de la *celia*, que corresponde con el fondo de la estancia, estaba prácticamente ocupado por un banco de piedra corrido.

Frente a la entrada de la *celia* y de las dos capillas laterales, existía otro recinto de pequeñas dimensiones. Hacia el noreste el templo se prologaba con otras estancias que incluían diversos recipientes y muros adosados a las paredes en algunos puntos. Hacia el oeste se ampliaba en otras dependencias de forma cuadrangular y de mayor tamaño que Dunand interpretó como zona de habitación⁵⁴⁶.

El templo sucumbió a finales del Bronce Antiguo sin duda a causa de un violento incendio que Dunand considera en relación con la presencia de amoritas en la zona de Biblos⁵⁴⁷.

En una parte de su estructura se construyó en el Bronce Medio un nuevo santuario de arquitectura sencilla⁵⁴⁸. Se trata de un recinto de forma aproximadamente rectangular, con la entrada delimitada por un umbral.

En el centro del espacio destinado al culto, se levantó un gran betilo, próximo a pequeñas fuentes destinadas a recibir ofrendas

⁵⁴⁵ Dunand, M, *Fouïles de Biblos II*, pág. 895.

⁵⁴⁶ Dunand, M. *Fouïles de Biblos II*, pág. 899.

⁵⁴⁷ Dunand, M, *Fouïles de Biblos II*, pág. 899.

⁵⁴⁸ Chéhab, M, en *Los fenicios*, págs. 47-49.

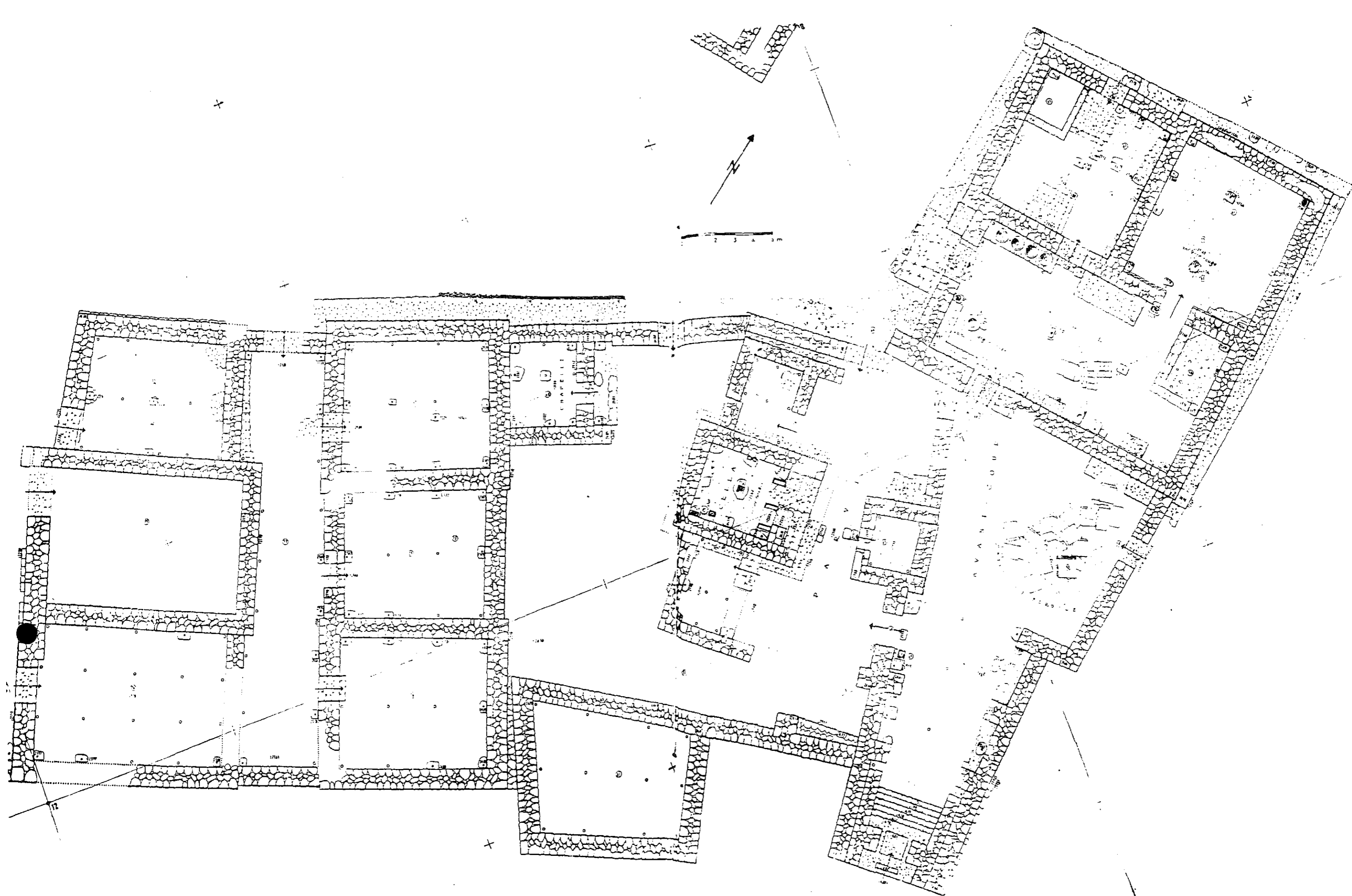


Fig. 3. Plaata del Teaplo eж "L" de Biblos, eegúm M» Dumaumd, eb Fouilles de Byblos% Vol. II , Fig. 1007.

líquidas. Poco a poco, el espacio sagrado se fue cubriendo con otros betilos de tamaños variados, muchos de ellos parecidos a pequeños obeliscos, de donde el templo ha tomado su nombre (fig. 4).

La excavación de este templo ha sacado a la luz numerosos exvotos que fueron depositados en el templo a lo largo de un período que hubo de ser dilatado en el tiempo. Se trata de numerosas figuritas de bronce que fueron ofrecidas en su día y colocadas en el interior de recipientes cilindricos, convenientemente apretadas para incluir un número elevado de las mismas en cada una de las tinajas contenedoras. Muchos de esos broncecitos (Láms. VI-VII) evocan la figura de *RaSpu*, ya que presentan el ademán de avanzar mientras esgrimen un arma, generalmente perdida, y sostienen un escudo.

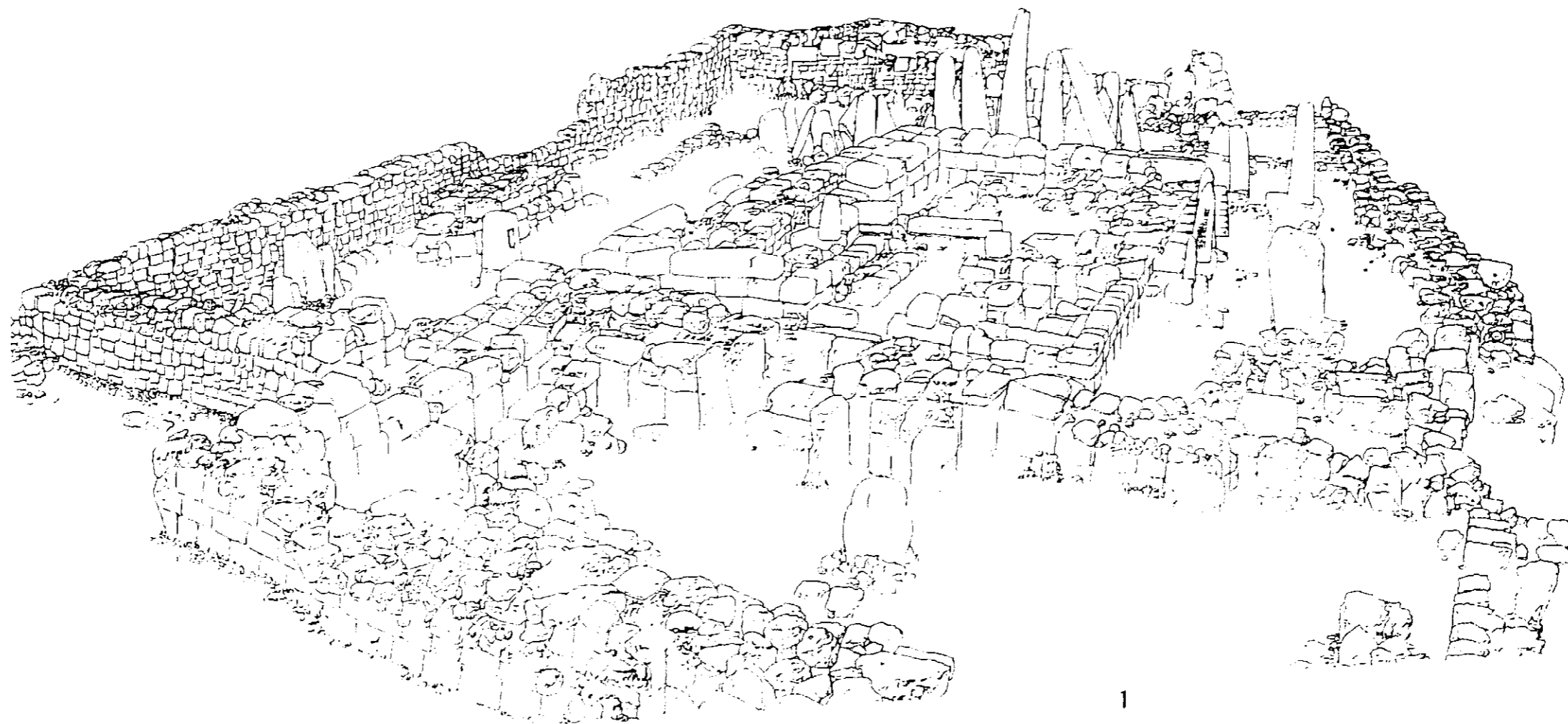
Como ya se ha dicho, el templo de Biblos atribuido al culto a *RaSpu*, no conoce su dios titular, ya que ninguna inscripción alude a alguna divinidad del ámbito semítico noroccidental en el que se encuentra. Sólo un dios es denominado por su nombre en aquel recinto sagrado, pero su origen es egipcio. Es el dios Herishef, el dios titular de una ciudad egipcia situada al sur del Fayiim, *Nn-nswt*.

Se conocen otros documentos procedentes de la zona palestina, en los que se puede sugerir la identificación del dios. Se trata de dos escarabeos y un escaraboide egipcios, con la imagen de una divinidad grabada en sus bases, que presenta algunos atributos propios de la iconografía que se conoce para *RaSpu* a partir de la documentación egipcia. Otros detalles iconográficos hacen dudar de la correspondencia entre la imagen representada en esos objetos y la del dios *RaSpu*, por ejemplo la tiara adornada con cuernos en la zona de la frente, que no es representativa de la iconografía del dios.

Esos documentos, dada su procedencia egipcia, han sido tratados junto a otros testimonios egipcios en el capítulo VII, apartado C.3, al que remitirnos.

VI.D.- LOS DATOS HEBREOS.

En lengua hebrea la raíz *rSp* aparece documentado en la Biblia. En varios libros del Antiguo Testamento es utilizado como



1

Fig. 4. Templo de los obeliscos, según
H. Seedem, PBF, 1,1 (1980), Pl. 132.

sustantivo cuyo sentido es el de llama, fuego, plaga o pestilencia⁵⁴⁹. En dos ocasiones el radical se documenta con función de topónimo⁵⁵⁰, y en una ocasión es citado como antropónimo⁵⁵¹.

Los significados que recibe en hebreo se estiman derivados de la etimología del nombre del dios semítico noroccidental homónimo⁵⁵², documentado en momentos más antiguos en Ebla, Mari, Terqa y Ugarit, así como de alguna de las competencias que parecen distinguir a esa divinidad.

Los textos bíblicos en los que se documenta la raíz *rsp* no pueden ser datados de manera absoluta, sólo puede indicarse su distinción entre textos preexílicos o postesxílicos. Por esa razón su valor a esta investigación resulta limitado. No obstante, no queremos dejar de hacer constar aquellos pasajes en los que se menciona a Reshep.

VI.D.1.- TEXTOS PRE-EXÍLICOS.

1.- Amos, 4,2.

"El texto se titula "Apostrofe a las damas samaritanas. Obstinción de Israel". En él las mujeres samaritanas son donimianadas por Amos "vacas de Basan", comparándolas con las lustrosas, sensuales y rollizas novillas de Basan, ciudad famosa por sus pastos y su ganado. Anuncia para ellas días de desdicha. El texto se halla muy alterado por la redacción masorética, pero bien conservado en la versión griega. En opinión del investigador italiano, las punzadas que según el texto bíblico se abatirían sobre las mujeres de Samaría, serían propinadas por los dardos de Reshep⁵⁵³:

⁵⁴⁹ Gesenius, W, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, pág. 958.

⁵⁵⁰ 2 Reyes 19,12; Isaías 37,12.

⁵⁵¹ I Crónicas 7,25.

⁵⁵² Fensham, F.C. "Resheph" en *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol IV, Michigan 1988, pág. 141.

⁵⁵³ Garbini, G, *RSF* XX, 1 (1992) pág. 94.

2 *Adonay Yahveh ha jurado por su santidad que os sobrevendrán días en que se os conduzca mediante ronza / y vuestra posteridad con **ganchos** sea destruida*¹⁵⁴.

Garbini ha señalado en esta mención de la raíz *rSp* una referencia clara a los dardos del dios.

2,- Habacuc, 3,5.

El texto recibe el título de "Plegaria y salmo del profeta", y en la primera línea se explica su contenido: "Plegaria del profeta Habacuc. Al modo de las lamentaciones".

En la línea 5 aparece el radical *ršp* como sustantivo:

4 *"Su resplandor (el de Yahvéh) es cual la misma luz;/ rayos despiden su mano, aún allí donde oculta su potencia*

5 *Ante El camina la **peste** / y la epidemia sigue sus pasos.*

Yahvé aparece como un dios castigador. Su aparición va precedida de la peste, que es el valor que aquí recibe la raíz *rs~p*. Después de Yahvéh llegará la epidemia que sigue sus pasos.

3.-Deuteronomio, 32,24.

En este texto la palabra *rs~p* aparece como un sustantivo en un contexto en el que se expresa la venganza de Yahvéh:

23 *"Acunularé sobre ellos infortunios, he de agotar en ellos mis saetas.*

24 *Extenuados de hambre, / devorados por la fiebre / y por la amarga **peste**,*

^{5 5 4} **Cantera Burgos, F. - Iglesias González, M, Sagrada Biblia, págs. 559.**

25 *mandaré contra ellos los dientes de las fieras._____*"

La raíz *rs~p* denomina en esta ocasión a la peste, que devorará, junto con la fiebre a aquellos contra los que se lanza la venganza de Yahvéh. Se establece un paralelismo claro entre la fiebre y la peste, conceptos que pueden ser manifestaciones de las consecuencias nefastas de la actuación del dios.

4.- Salmos 78,48.

El salmo lleva el título de "Enseñanza de la historia nacional" En él se cantan las favorables acciones de Yahvéh, "las glorias de Yahvéh y su potencia / y los prodigios que ha hecho"⁵⁵⁵.

En esta ocasión la raíz *rs~p* aparece en plural, en un contexto análogo al que se ha visto en los textos precedentes:

47 *"Asoló con pedrisco sus viñedos / y sus sicómoros con la escarcha.*

48 *Luego entregó al pedrisco su ganado, / y a los rayos sus hatos;*

49 *mandó contra ellos el ardor de su ira, / indignación y furor y congoja, tropel de mensajeros de desgracias".*

El plural de *ršp*, *répm*, alude en esta ocasión a la multiplicidad de calamidades que se describen en el contexto inmediato a aquel en el que son citados. La traducción "los rayos", empleada en la versión castellana de la Biblia hebrea, para dar sentido al plural del de *rs~p*, parecen personificar los "ángeles de la desgracia" o "el tropel de mensajeros de desgracias" enviado por Yahvéh.

El plural de *rsp* se documenta en la literatura ugarita con un sentido impreciso⁵⁵⁶. Aparece también en egipcio, en una frase en la que los soldados de carro se equiparan por su fuerza a los

^{5 5 5} *Salmos, 78,4,*

^{5 5 6} *Vid. supra, Cap. VI. B.4.*

"*Raṅpuú*⁵⁵¹". En algunas inscripciones fenicias procedentes de Sidón de alude a la tierra de los "*RaSpim*". En esas menciones parece aludirse a la pluralidad de los efectos que desencadena la acción del dios Reshep. En este pasaje de la Biblia hebrea el plural del radical y su significado, quedan relegados a personificar acciones de Yahvé.

5. Salmos 76,4

Se trata de una mención muy similar a la anterior, en la que también la raíz *rSp* aparece en plural. El salmo se titula: "Victoria fulminante de dios".

2 *"Conocido en judá es 'Elohim, / en Israel es grande su Nombre.*

3 *Y está en Salem su cabana / y su morada en Sión.*

4 *Allí quebró las ráfagas del arco (las flechas),/ el escudo, la espada y el armamento....*

El plural de la raíz *ršp*, *rSpm*, se ha traducido en la versión castellana por "las ráfagas del arco", que se estima que aluden a las flechas.

VI.D.2.- TEXTOS POST-EXÍLICOS.

1.- Job, 5,7.

El libro de Job, lleva el nombre del protagonista principal del relato, posible figura heroica y legendaria en la tradición israelita.

En el texto encontramos de nuevo la raíz *rsp* en plural:

7 *"ya que le hombre es nacido para la fatiga, / como las **chispas** vuelan a lo alto⁵⁵⁸".*

2.- Cantar de los cantares, 8,6.

En este texto encontramos de nuevo una mención del plural de la raíz *rép* que se ha interpretado en este caso como "llamas" del propios dios Yahvéh, considerado como "el dios que es amor"⁵⁵⁹. El

^{5 5 7} *Vid. mira. Cap. VIII. B. 1, inscripción de Medinet Habu.*

^{5 5 8} *Cantera Burgos, F. - Iglesias González, M, Sagrada Biblia, pág. 690.*

^{5 5 9} *Cantera Burgos, F. - Iglesias González, M, Sagrada Biblia, pág. 759.*

texto, muy distinto a los presentados más arriba, es una glorificación del amor humano:

6 *"Ponme cono sello sobre tu corazón, / cual sello sobre tu brazo;
pues fuerte como la muerte es el amor, / inexorable como el á"o7
la pasión;
sus brasas son brasas de fuego, / y sus **llamas** llamas de
Yahvéh".*

2.- I Crónicas, 7,25.

La raíz *ršp* tiene en esta ocasión valor de antropónimo. El texto en el que aparece es una genealogía:

25 *Refah [fue también] hijo suyo; **Resef**, hijo suyo, Télah, hijo suyo....".*

PARTE IV *RASPU* EN EGIPTO

CAPÍTULO VII

ICONOGRAFÍA DEL DIOS *RASPU* EN EGIPTO

VII.A.- Una cuestión previa: la vocalización del nombre del dios.

Los documentos egipcios escritos relativos al dios, presentan ciertas variantes en la transcripción del teónimo que han permitido a algunos investigadores plantearse el espinoso tema de la vocalización correcta del nombre que la divinidad recibió en egipcio. A pesar de que los datos son relativamente numerosos y uniformes, las opiniones de los investigadores han sido dispares a partir de ciertos elementos comunes⁵⁶⁰.


En la grafía egipcia del teónimo se observan variantes que informan acerca de las diversas denominaciones que sin duda recibió el dios asiático una vez que fue conocido en Egipto. Las variaciones gráficas del teónimo no son muchas y no son excesivamente distantes entre sí, aunque sí lo suficiente para sospechar más de una denominación posible de la divinidad. En todas ellas, la escritura ofrece exclusivamente los sonidos consonánticos, el esqueleto o la estructura básica del teónimo en lugar del sonido real de su pronunciación hablada que se desconoce en gran medida⁵⁶¹.

En los diversos epígrafes e inscripciones sobre papiro en los que se menciona al dios, su grafía más frecuente es $\langle \wedge \rangle$ a • 3r, *RSpw*, que habría que leer */R[a]Spu/*, */R[e]spu/*, o */(e)r(e)Spu/*, */(a)r(a)s~pu/* incluyendo una vocal prostética. El texto egipcio más antiguo en el que se documenta el teónimo presenta esa forma *r-S-*

⁵⁶⁰ Fulco, W. J, *The Canaanite Cod*, págs. 63-65.

⁵⁶¹ Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pág. 428-433, especialmente pág. 430.

p-w y corresponde a un antropónimo masculino que incluye como elemento teóforo el nombre de la divinidad asiática⁵⁶².

En algunas ocasiones, concretamente en los epígrafes oficiales de Amenofis II, así como en los de las estelas 1578 de Aberdeen⁵⁶³, UC-14400⁵⁶⁴, M-2792 de El Cairo⁵⁶⁵, en el relieve de Sai⁵⁶⁶, y en el relieve monumental del Templo de Montu en Karnak⁵⁶⁷, la *w* () final se ha omitido. En esas inscripciones el nombre del dios habría de leerse */Raéap/*, como ya propusiera Albright en un antiguo trabajo, apoyándose en la analogía del teónimo con otros nombres de divinidades del ámbito semítico noroccidental como Hadad o Ba'ai⁵⁶⁸, o */ReSep/* como frecuentemente se ha aludido a la divinidad a partir de la vocalización que de su nombre se conoce en los textos hebreos⁵⁶⁹.

Las inscripciones mencionadas en las que se documenta la ausencia de la *w* final, corresponden a momentos cronológicos diversos. Los epígrafes oficiales datan de la décimo octava dinastía; las estelas de Aberdeen, Londres y El Cairo, así como el relieve de Sai se datan entre las dinastías XIX-XX, época ramésida, mientras que el relieve del templo de Montw es muy posterior, concretamente del reinado de Ptolomeo Evergetes III, entre el 246-221 a.C.

Así pues tenemos que las inscripciones monumentales y otros epígrafes en los que se documenta el teónimo *RSp*, fechados entre las dinastías XVIII y XX coexisten con otro número mayor de menciones del dios en las que la grafía del teónimo permite la

⁵⁶² Simpson, W.K, *JAOS* LXXIII (2) (1953) págs. 86-87.

⁵⁶³ Documento E-E2, Vid *infra*, Cap. VII.B. 1.

⁵⁶⁴ Documento E-E3, Vid. *infra*, Cap. VII.B. 1.

⁵⁶⁵ Documento E-E 10, Vid. *infra*. Cap. VII.B. 1.

⁵⁶⁶ Documento E-IE10, Vid. *infra*. Cap. VII.C. 1.

⁵⁶⁷ Documento E-R2, Vid Cap. VII. B. 2.

⁵⁶⁸ Albright, W, *AfO* VII (1931-32) pág. 167, n. 20.

⁵⁶⁹ Fulco, W.J, *The Canaanite God*, pág. 64. W. Albright consideraba esta última vocalización errónea y no encontraba para ella ningún criterio científico justificado. Véase *AfO* VII (1931-32) pág. 167, n. 20.

lectura $R\text{\$}pw^{570}$. avanzando en el tiempo las referencias escritas se hacen mucho más escasas. Los epígrafes relativos al dios fechados en época persa ($Raspw$) y ptolemaica ($R\&p$) son hoy por hoy las únicas menciones que del dios se conocen para dichos períodos. El documento posterior, datado en la dinastía XXX alude al dios como $Rs\sim p$. Esa es, cronológicamente, la última mención que del dios conocemos en egipcio.

Una interesante excepción es el epígrafe que acompaña e identifica a la imagen del dios en la representación del abrigo rupestre de Toshka, en Gebel Agg⁵⁷¹. El grafito muestra una grafía singular del nombre propio de la divinidad. A partir de esa inscripción B. Grdseloff propuso una vocalización determinada que fue admitida aunque no utilizada por diversos egiptólogos⁵⁷². Transcribió el teónimo que aparece en la inscripción de Gebel Agg $r\text{\$}p$, a partir de la grafía $- = - \wedge$. Ese grafito está datado a finales de la décimo octava dinastía⁵⁷³. En ese período la preposición \Leftrightarrow (r) era pronunciada $/^\circ r/^{574}$, mientras que el tríltero Ssp , que había sido muy habitual durante el Imperio Medio y en los primeros momentos del Imperio Nuevo, había quedado desde finales de la décimo octava dinastía, reducido por asimilación al bilítero $\text{\$}p^{575}$. Atendiendo a esas circunstancias la ortografía del nombre propio formado por la unión de $r + Sp$ implica la vocalización $/rsóp/$ que fue sugerida por B. Grdseloff. Ese nombre se aproxima muchísimo al de una antigua localidad palestina situada en las cercanías de Jaffa, posible lugar de procedencia de algunos individuos documentados en los textos ugaritas bajo el gentilicio

⁵⁷⁰ Se conocen un total de 24 denominaciones $RSpw$ frente a 8 de Rsp .

⁵⁷¹ Documento E-AR1. *Vid. infra*. Cap. VII.B.3.

⁵⁷² Simpson, W. K. *JAOS* LXXIII (2) pág. 85, n. 1. En la abundante bibliografía de J. Leibovitch relativa al dios, las referencias al teónimo siguen la transcripción francesa y presentan la forma "Rechef, si bien el autor mencionado se manifestaba su conformidad con la vocalización de Grdseloff en *ASAE* XU (1942) págs. 441-442.

⁵⁷³ *Vid. infra*, Cap. VII.B.3.

⁵⁷⁴ Grdseloff, B., *Les debuts du cuite*, pág. 13.

⁵⁷⁵ *Idem*; Gardiner, A., *Egyptian Grammar*, pág. 595.

*rSpy*⁵⁷⁶. Del mismo modo, el nombre propio *Ir-Sa-ppa* aparece mencionado en un texto hurrita de Ugarit⁵⁷⁷ e incluso en la correspondencia de Amarna⁵⁷⁸.

De los datos expuestos se deduce que quizá en egipcio el dios asiático recibió indistintamente el nombre de */R(e)Spu/*, *R(a)Spu/*, */ReSep/*, */rsóp/* o */rs~pw/*, aunque quizá las variantes gráficas no suponían una variación muy marcada en la pronunciación de su nombre. En cualquier caso, en egipcio, la forma más constatada es *RSpw* y la pronunciación */RaSpu/* u otra muy similar, hubo de ser la más común para el teónimo.

VII A. 1.-Elementos de representación y diferenciación.

VII.A.II.- Las imágenes egipcias de *RaSptc* primeras imágenes ñdedignas del dios.

Las representaciones iconográficas fidedignas de *RaSpu*, aquellas en las que su imagen y su nombre aparecen sobre el mismo objeto, identificándole, son exclusivamente egipcias⁵⁷⁹. Esta afirmación nos obliga a examinar detenidamente todos los testimonios iconográficos egipcios que hacen referencia al dios, especialmente aquellos en los que los textos que acompañan a las imágenes permiten aseverar su identificación. Del estudio de esos monumentos se desprenderán importantes observaciones acerca de la iconografía propia de la divinidad, tanto de su figura como de los atributos que le acompañan e individualizan como una deidad del Próximo Oriente Asiático incluida, en un momento concreto y, tal vez, con una finalidad y unas competencias determinadas, en el panteón egipcio.

⁵⁷⁶ Vid *Supra*, Cap. VI.B.3.

⁵⁷⁷ *KTU* 1.42:42; *PN* págs. [266vsigt.es](#).

⁵⁷⁸ Documento *EA- 31*. Vid *ihfra*, Cap. VIII.B.3.

⁵⁷⁹ Fulco, W.J. *The Caanite God Reéep*, pág. 65.

Su culto está atestiguado en Egipto al menos desde Amenofis II. Diversos *documenta* relativos a *RaSpu* parecen confirmar que fue durante ese reinado cuando el dios quedó incluido en el panteón egipcio, ocupando sin duda un importante papel con respecto a la figura del faraón⁵⁸⁰. Al finalizar la regencia de Amenofis II, la notable presencia del dios en los epígrafes oficiales decae y las alusiones y las referencias a esa divinidad no vuelven a ser notables hasta época ramésida.

Es al parecer en ese momento cuando el culto a *Raspu* alcanza en Egipto su máxima expresión y cuando su iconografía comienza a manifestarse como algo ya establecido que presenta escasas variaciones sobre una realidad bien definida. Surgen fuera del ambiente oficial diversas manifestaciones iconográficas que evidencian cultos destinados al dios asiático, prácticas religiosas probablemente muy similares a otras relativas a divinidades originariamente egipcias, que ahora se ofrecen a un dios extranjero. Sus imágenes, a pesar de su origen extranjero, se someten al canon egipcio⁵⁸¹ que se aplica de manera más o menos rigurosa de acuerdo al estatus social de los dedicantes y atendiendo a otros factores⁵⁸².

Raspu, reconocido como dios extranjero e identificado por los textos que acompañan sus imágenes, suele aparecer representado en actitud de combate o al menos en ademán agresivo, de defensa. Sólo cuando aparece junto a otras divinidades, o en alguna representación aislada⁵⁸³, su ademán es pasivo. Su imagen,

580 véase capítulo II : "El marco geográfico, histórico y cronológico", apartado 3.2. "Egipto".

⁵⁸¹ Davis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 2.

⁵⁸² Davis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 7.

⁵⁸³ p. . ejemplo en la estela del *University Museum* de Philadelphia E-13620, cuyo comentario iconográfico se encuentra en el apartado VII.B. 1. *Vid. infra*, y en el relieve monumental del Templo de Montu en Karnak, comentado en el apartado VII.B.2. *Vid, infra*

adaptada a los cánones egipcios, se inscribe en escenas propias del mismo arte.

En los *monumenta* conservados su figura va acompañada de diversos elementos propios de una divinidad relacionada con actividades marciales. Se señalan rasgos diferenciadores, fundamentalmente su panoplia⁵⁸⁴, su actitud por lo general acometedora, su indumentaria -que incluye elementos claramente asiáticos-, y otros complementos como el prótomo de cérvido que con frecuencia adorna su frente⁵⁸⁵.

Esos atributos iconográficos llegan a individualizar hasta cierto punto la imagen del dios⁵⁸⁶ dentro del grupo de las deidades masculinas que recibieron culto en Egipto.

Su figura aparece en los diversos *monumenta* participando en determinados esquemas figurativos que tienden a repetirse. La actitud del dios, su indumentaria, su panoplia y otros atributos iconográficos, son susceptibles de cierta ordenación tipológica que permite organizar las escenas representadas y facilita tanto la

⁵⁸⁴ Simpson, W.K. LA (1983), pág. 245.

⁵⁸⁵ Gilula, M, *Tell Aviv I* (1974) pág. 128. Véase capítulo VII. E.

586 La imagen de *Raspu*, con todos los componentes propios de su iconografía, es utilizada en Egipto para interpretar a otros dioses de procedencia próximo oriental. Un caso bien conocido es la imagen del dios *Kotaru* en la estela del Museo Egipcio de El Cairo (JE 87230), tal vez hallada en Menfis. En esa representación, la única fidedigna que se conoce de *Kotaru*, la apariencia del dios y prácticamente todos los complementos que acompañan su figura, presentan un aspecto acorde a las manifestaciones iconográficas certeras que de *Raspu* conocemos. Hasta tal punto se corresponden las imágenes de ambos dioses, que de no existir el texto egipcio que identifica a *Kotaru* en la estela del museo Egipcio de El Cairo, su figura podría atribuirse a *Raspu*. Véase: J. Leibovitch, *ASAE XLVIII* (1948), págs. 435-444, PL II; A.R. Schulman, *JARCE XVI* (1979), p.ág. 69, n. 6; G. Scandone Matthiae, *La religione fenicia Occidentale*, págs. 68-69.

lectura iconográfica como el estudio de las mismas. La clasificación tipológica contempla la organización de las escenas representadas en las que el dios participa, así como la ordenación de la propia figura del dios, atendiendo a todos los elementos que la componen.

VII.A.3.- Esquemas generales de composición.

VTI.A.3.a.- Morfología de las estelas.

El soporte principal de la iconografía de *RaSpu* en Egipto, está constituido por un conjunto de estelas de carácter particular que fueron ofrecidas al dios en actos cultuales relacionados con las creencias de ultratumba. En general son *monumenta* de tamaño medio o pequeño, en cuya morfología pueden distinguirse las siguientes variantes:

0.- Indeterminado.

1.- Estela de forma alargada, con la parte superior redondeada y la base recta.

2.- Estela de forma rectangular con perímetro de lados rectos.

VII.A.3.b.- Presentación de las escenas.

Se distinguen los siguientes esquemas figurativos:

A.- Escenas de un solo registro enmarcadas por una línea decorativa que, a modo de gráfila, bordea el sustrato material repitiendo su forma.

A1.- Escenas de más de un registro enmarcadas por una línea decorativa que, a modo de gráfila, bordea el sustrato material repitiendo su forma.

A2.- Escenas de más de un registro. Cada uno de ellos se enmarca con una línea decorativa de forma independiente a los demás.

B.- Escenas de un solo registro, carentes de encuadramiento lineal decorativo.

B1.- Escenas de más de un registro, carentes de encuadramiento lineal decorativo.

Los registros individualizados en algunas escenas (tipos A1, A2 y B1) pueden indicar pequeñas unidades de una asociación mayor de figuras expuestas para ser vistas de forma acumulativa. En el arte egipcio el contorno de una superficie, de una pared o dibujo, no indica necesariamente el límite que sugiere. Composiciones coherentes en el arte egipcio a menudo cruzan de una pared a otra o incluyen superficies de habitaciones diferentes dentro de un mismo edificio. A partir de los materiales que se analizan en este trabajo, muchos de ellos completos como unidad, quizá sólo se perciban fragmentos de narraciones gráficas desprovistas en su estado actual, de otras imágenes que hoy se desconocen pero que sin duda las complementaban.

A partir del estudio iconográfico realizado sobre las imágenes que hasta hoy nos han llegado, tal vez pueda admitirse que se reconoce el significado de algunas de ellas en sí mismas, pero estamos lejos de percibir el sentido general de las composiciones complejas en las que sin duda se inscribían⁵⁸⁷.

VIL A. 4.- Organización de las escenas: esquema compositivo.

El contenido de las escenas en las que *RaSpu* participa es susceptible de ordenación tipológica, atendiendo a las distintas

⁵⁸⁷ Da vis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 61.

imágenes que en ellas aparecen, así como a las actitudes expresadas por ciertas figuras.

En la clasificación que presentamos a continuación, se han establecido una serie de códigos que permiten agrupar las imágenes por tipos, en función de las peculiaridades iconográficas que presentan. Dichos códigos son alfanuméricos en previsión de la amplia diversidad de tipos susceptibles de diferenciar tanto para la figura del dios como para las otras imágenes representadas en las mismas escenas. El código incluye numerales romanos que son los aplicados para la definición de la figura divina. La codificación establecida permite diferenciar todas y cada una de las variables detectadas y agrupar las imágenes "homógrafas", facilitando el estudio de los conjuntos figurativos y de cada elemento iconográfico individualmente.

VII.A.4.a.- La imagen del dios. Actitudes manifestadas. Definición de tipos I - VII.

En la mayoría de las representaciones que incluyen la imagen de *Raspu*, la figura principal de la composición es la del propio dios. A la identificación de su imagen y a su clasificación en función del ademán expresado, se ha adjudicado la siguiente codificación en numerales romanos:

I.- Identifica a la divinidad representada de pie, sin ninguna indicación de suelo o soporte bajo sus pies. El dios enarbola un arma en su mano derecha (Lám. VIII, 1).

II.- Identifica a la divinidad representada de pie, sobre la línea del suelo⁵⁸⁸. El dios enarbola un arma en su mano derecha (Lám. VIII. 2).

⁵⁸⁸ El destalle de la línea del suelo es muy frecuente en las representaciones egipcias. Véase: Davis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 36.

III.- Identifica a la divinidad representada de pie, sobre un pedestal. El dios enarbola un arma en su mano derecha (Lám. VIII. 3).

IV.- Identifica a la divinidad representada de pie, en compañía de otras divinidades con las que forma una triada divina. La actitud del dios es pacífica. Puede llevar o no elementos característicos de su panoplia, pero lo hace en actitud pacífica, presentando las armas en reserva. En algunas escenas de este tipo el dios sostiene símbolos o atributos divinos, como el 'nh (T'), el cetro wfs (1) o el cetro 'b/ (t J⁵⁸⁹. En estas representaciones el dios suele aparecer representado sobre la línea del suelo, si bien se conoce una escena en donde la imagen de *RaSpu* ocupa la parte superior de una arquitectura, un templo o capilla que puede indicar un recinto sagrado destinado a su culto⁵⁹⁰ (Lám. VIII. 4).

V- Identifica a la divinidad representada sentada en un trono. El dios enarbola un arma en su mano derecha (Lám. IX, 1).

VI.- Identifica al dios como única divinidad en la representación o acompañada de otras divinidades, en actitud de marcha sobre la línea del suelo. Los brazos pueden estar pegados al cuerpo, en ademán pasivo (Lám. IX, 2), o adelantar uno de ellos sosteniendo en la mano un objeto.

VII- Identifica al dios representado como un jinete a caballo sosteniendo un escudo. La definición de este tipo es sumamente hipotética ya que ninguna de las representaciones que en él se incluyen corresponde a la categoría de "imágenes fidedignas"⁵⁹¹. No obstante el estudio detenido de los ejemplos que proporciona la iconografía egipcia permite sugerir la identificación de dios en las representaciones clasificadas como del tipo VII⁵⁹² (Lám. LX.3-4).

3ty p.. a el sentido de los cetros y símbolos que acompañan a la figura del dios véase Cap. VII. A. 5.3.

⁵⁹⁰ Estela 191 del *British Museum*. Documento E-E 17. *Vid. infra*, apartado B. 1.

⁵⁹¹ *Vid. infra*, Cap. VII. B.

⁵⁹² *Vid. infra* apartado A.5.3.b, y el comentario al documento E-IE9 en Cap. VII. B. 1.

VII.A.4.b.- **Sentido iconográfico de las actitudes del dios RaSpu : ¿un dios que golpea?**

1.- Estudio de los tipos I - III. (Lám. VIII, 1-3).

El ademán que el dios presenta en los tipos clasificados **I - III**, es la actitud canónica de *Raápu* en aquellas representaciones en las que aparece como objeto principal de la composición⁵⁹³. La postura adoptada por el dios en las imágenes incluidas en los tipos citados (**I - III**), reproduce un motivo de gran tradición iconográfica en Egipto que se remonta a los momentos más tempranos del Egipto dinástico, con ejemplos tan claros como la actitud de la figura central que ocupa una de las caras de la llamada "Estela de Narmer" (Lám. X, 1-2)⁵⁹⁴. En ese personaje se identifica la dignidad real, el dominio sobre las fuerzas hostiles, sobre los elementos ajenos al poder de la realeza que intentan perturbar el orden previamente establecido por los dioses⁵⁹⁵.

La Paleta de Narmer es considerada como la representación más temprana conocida de un rey del Doble País. Se remonta a los últimos momentos del período protodinástico o a los inicios de la época dinástica (hacia el 3000 a.C). Utiliza la imagen de un habitante del Delta derrotado por el rey para simbolizar la supremacía del Alto Egipto sobre el resto de la humanidad⁵⁹⁶.

La imagen visual del rey derrotando al enemigo -generalmente extranjero-, en la actitud documentada en la estela de Narmer y en

⁵⁹³ El ademán que presenta en el tipo V es menos frecuente en sus representaciones. Es una actitud adoptada además por otras divinidades. Como ejemplo puede citarse la representación de la diosa 'Anatu en la estela 191 del Museo Británico (véase págs. XX) así como la imagen atribuida a la misma diosa reproducida en: Seeden, H, *Standing Armed Figurines*, PL 137, 9.

⁵⁹⁴ Museo Egipcio de El Cairo. Nº Inventario: JE-32169; CG-14716. Véase: *Official Catalogue. The Egyptian Museum*, n° 8.

⁵⁹⁵ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pág. 31 y sigtes.

⁵⁹⁶ Shaw, I, *Egyptian Warfare and Weapons*, pág. 9.

tantos otros *monumenta* egipcios⁵⁹⁷, fue un elemento iconográfico crucial y reiterativo en la iconografía del Valle del Nilo. Si bien carente de movimiento en las primeras manifestaciones⁵⁹⁸, pronto se vio adaptado a la realidad visual que la imagen quería transmitir⁵⁹⁹.

Una actitud similar es la que muestra frecuentemente *RaSpu* en la iconografía egipcia (tipos I - III) . En las representaciones en las que el dios participa la imagen del enemigo ha sido evitada⁶⁰⁰. En sus representaciones, el forastero, sinónimo en egipcio muchas veces de enemigo, es el propio dios al que se ofrece el nomumento que ostenta su iconografía. Su condición de extranjero, siempre presente en Egipto, no le convertía en adversario para el solicitante de su favor. El carácter hostil y perturbador, propio en muchos casos de elementos ajenos a la cultura del Valle del Nilo, se reservaba en el concepto egipcio de la deidad para la posible actuación contra las fuerzas adversas al solicitante.

Delante del dios que enarbola las armas y muestra su panoplia, se sitúan el oferente, las ofrendas, ambos, o sencillamente nada; el dios se presenta amenazante ante un espacio vacío que quizá tenga una significación concreta que desconocemos.

RaSpu, pese a su actitud, no parece dispuesto a golpear. Su figura es firme. Carece del dinamismo propio de la acción, bien conseguido no obstante en el arte egipcio del período al que

⁵⁹⁷ Es la imagen característica del faraón en la iconografía mostrada en los relieves de las construcciones monumentales del Imperio Nuevo.

⁵⁹⁸ La imagen de Narmer no transmite sensación alguna de movimiento. Véase fig.

⁵⁹⁹ Un ejemplo que ilustra bien el movimiento dado a las figuras de la escena es la representación conmemorativa del rey Snefru, procedente del Sinai y conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE 38568. Véase: *Official Catalogue. The Egyptian Museum*, n° 24.

⁶⁰⁰ Sólo sonocemos una excepción: la escena tardía del Templo de Montu en Karnak. *Vid. inítra*, documento E-R2, en el apartado VII. C. 2.

corresponden las imágenes del dios. Su figura es más acorde a la actitud de Narmer en el monumento del inicio de época dinástica conservado en el Museo Egipcio de El Cairo (Lám. X, 1-2); es fundamentalmente estática. A pesar de su pierna avanzada, el cuerpo prácticamente erguido no transmite la sensación de movimiento. La impresión de quietud queda reforzada por la existencia de ofrendas u orantes afrontados al dios. Igual ocurre en las imágenes que corresponden al tipo V (Lám. IX, 1) que recoge las imágenes del dios sedente⁶⁰¹.

La actitud de *Raspu* en los tipos I - III e incluso en las incluidas en el tipo V, muestra un gesto de amenaza, una violencia potencial y contenida. El dios exhibe todas las armas que puede llegar a utilizar contra el enemigo cuando llegue el momento de la acción; quizá cuando el socilitante de su favor lo precise.

En esas imágenes es fácil percibir la idea de la representación de una imagen de culto del dios⁶⁰². La actitud contenida de la divinidad, así como la disposición de ofrendas ante su presencia, permiten imaginar la existencia de imágenes del dios beneficiadas con actividades cultuales concretas, acciones traspasadas al soporte pétreo de la representación para su perduración eterna. La imagen del dios puede representarse aislada, sobre el suelo o sobre un pedestal.

Una realización plástica de la figura del dios, una posible imagen de culto, se ha plasmado en una escultura de bulto redondo, datada en Baja Época, que se conserva en el *Metropolitan Museum of Art*⁶⁰³, estudiada como documento E-IEM1⁶⁰⁴. La escultura está

⁶⁰¹ Vid infra, pags. 172-3.

⁶⁰² Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 73; *Idem. Studies in Ancient Egypt*, pág. 164-166; *Idem. BES VI* (1985) pág. 89ysigs.

⁶⁰³ Número de Inventario: 89.2.215. La imagen representada se atribuye a *Raspu* aunque no existe ninguna inscripción identificadora

⁶⁰⁴ Vid *infra*, apartado VII. C.3. e. dedicado a la escultura menor.

provista, como suele ser habitual en la estuaria egipcia, de un pilar dorsal, detalle que no aparece indicado en las imágenes que del dios se conocen en sus representaciones en relieve. La usencia de ese elemento escultórico en las manifestaciones gráficas del dios incluidas en los tipos I - III, no debe hacer dudar en la identificación sugerida entre algunas de sus imágenes plasmadas en estelas, relieves y pequeños objetos, con las imágenes de culto realizadas en bulto redondo que de él debieron existir.

Pueden considerarse como ejemplos oportunos para sugerir la plasmación sobre soportes diversos de imágenes tridimensionales de divinidades o de ciertos objetos, con finalidad evidentemente cultural⁶⁰⁵, algunas representaciones de estatuas de Ramsés II e incluso la imagen de las pirámides y de la esfinge de Gizeh, concebidas como objetos de culto y reproducidas sobre la superficie de numerosas estelas. En la expresión gráfica de las estatuas de Ramsés, sólo ocasionalmente se indicó el pilar dorsal. A veces incluso se representó el pedestal sobre el que las efigies se levantaban⁶⁰⁶.

2.- Estudio del tipo IV. (IX,4).

Coinciden con la actitud mostrada en el tipo VI, si bien el dios está representado en compañía de otras divinidades con las que forma una triada. Raspu está relegado a un lugar secundario que comparte con otra divinidad masculina. La divinidad principal de esa triada, es una diosa denominada *Qudstfi*⁶⁰⁷. La figura de *Raépu* incluye uno o varios elementos característicos de su panoplia, y son evidentes otros rasgos fundamente de su iconografía.

3.- Estudio del tipo V. (Lám. LX, 1).

⁶⁰⁵ Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 73 y la bibliografía citada en n. 38.

⁶⁰⁶ Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 73.

⁶⁰⁷ Véase apartado VII. A. 5. d.

El dios aparece sentado en un trono de respaldo bajo. Sostiene el escudo en actitud defensiva en la mano izquierda, a la vez que sujeta en la misma mano una lanza. Con la mano derecha esgrime un arma ofensiva sobre su cabeza. La indumentaria suele ser la habitual en las representaciones egipcias del dios⁶⁰⁸. Otros elementos ornamentales que puede presentar, son tradicionales en su iconografía egipcia. Frente al dios que mantiene la actitud acometedora a pesar de su posición sedente, se disponen mesas de ofrendas e incluso oferentes que en absoluto son objeto de agresión.

Tal vez se trate de nuevo de la plasmación de imágenes de culto del dios, que debieron existir exentas, trasladadas a representaciones que tienen un carácter y un destino particular: las paredes de las capillas de culto funerario⁶⁰⁹ en las que el objeto permite conmemorar hasta la eternidad la acción ritual del oferente ante el dios⁶¹⁰.

4.- Estudio del tipo VI. (Lá. LX,2).

El dios no presenta su actitud acometedora. Su ademán es el convencional para la representación de una estatua masculina en posición de avanzar, si bien va provisto de elementos de su panoplia que sostiene, en reserva, en las manos. Otros atributos iconográficos de que le identifican están presentes.

La actitud que presenta el dios en las imágenes que se recogen en este tipo, corresponden al ademán pacífico que muestran ante los oferentes las imágenes de otros dioses. Se encuentran muchas

⁶⁰⁸ Sólo en dos ocasiones viste una indumentaria que le cubre las piernas casi por completa *Vid. infra*, en Cap. VII.A.5.2, el estudio de los distintos faldellines documentados en su iconografía.

⁶⁰⁹ Posener, G - Sauneron, S - Yoyotte, J, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pág. 276.

⁶¹⁰ Schulmann, A, *BES VI* (1985) pág. 91.

similitudes con imágenes de Seth, con las que coinciden la indumentaria y otros atributos iconográficos (fig. año 400)⁶¹¹. La diferencia más perceptible entre las figuras de *RaSpu* y Seth es la ausencia de armas en la imagen del dios egipcio⁶¹².

5.- Estudio del tipo VIL (Lám. IX, 3-4).

Son imágenes fragmentarias en las que parece clara la presencia de un caballo que sirve de montura al dios. De la figura de la divinidad apenas quedan testimonios. Se limitan a algunos elementos de su panoplia a partir de los cuales es posible proponer la identificación.

La relación de *RaSpu* con los caballos está demostrada en Egipto por diversos documentos de carácter epigráfico y por algunos datos iconográficos⁶¹³. La misma asociación se documenta para la diosa 'Attartu en las narraciones ugaritas que no es otra que la Astarté de las fuentes griegas. Esa divinidad femenina cuenta en Egipto con numerosas referencias iconográficas y algunas epigráficas que evidencian su relación con los caballos. El número de ejemplos que se conocen de esa faceta de la diosa es mayor que el documentado para el mismo aspecto en los datos referidos a *Raépu*⁶¹⁴.

El estado fragmentario de las imágenes atribuidas al dios e incluidas en el tipo VII, hace que necesariamente tenga que tenerse en cuenta la presencia de 'Attartu en Egipto y su clara relación con los caballos, documentada en el mismo período que las manifestaciones iconográficas referidas a esa misma faceta y atribuidas al dios. La imagen de la diosa, reiteradamente plasmada como amazona, obliga a un examen cuidadoso de las imágenes

⁶¹¹ Seeden, H, *PB I*(1980)PL 136, 5.

⁶¹² *Vid. Supra*, VII. D, pág.

⁶¹³ véase apartado VII. E.

⁶¹⁴ Leclant, J, *Syria*, XXXVII (1960) págs. 1 y sigtes. Véase además el apartado dedicado a la diosa 'Attartu en VII. A. 5. d.

asignadas a *RaSpu* e incluidas en el tipo VII, ya que algunas de ellas han sido consideradas en la bibliografía anterior como representaciones de IAttartu⁶¹⁵.

Los escasos testimonios de imágenes de este tipo adjudicadas a *Raspu*, muestran unas características generales que se repiten en todas ellas y que permiten sugerir la existencia de una iconografía "canónica" de "*Raspu* jinete", montado en un caballo, colocado muy próximo al cuello del animal, sosteniendo el escudo en posición vertical y quizá esgrimiendo un arma ofensiva sobre su cabeza.

A.R. Schulman no cree posible la identificación del dios a partir de fragmentos tan escasos, que apenas muestran trazas de su figura y que en ningún caso incluyen una inscripción identificadora que permita suponer la representación como inequívoca⁶¹⁶. En su opinión y debido al estado fragmentario de los monumentos, no es posible precisar si las imágenes corresponden a un auriga, a un jinete o a una amazona⁶¹⁷.

Sin embargo en esas imágenes se perciben ciertos detalles iconográficos comunes que coinciden en cada caso con representaciones canónicas y en cierto modo exclusivas del dios. Los detalles iconográficos si bien pueden pertenecer individualmente a la diosa Astarté -cuya identificación sugiere Schulman a partir de la lectura iconográfica de las escenas incluidas en el tipo VII-, no se adecúan a las representaciones fidedignas de la diosa amazona, cuya imagen es bien conocida en Egipto por diversas fuentes⁶¹⁸.

⁶¹⁵ Vid *infra*. apartado A.5.3.ta. de este capítulo, y el comentario iconográfico de los documentos E-IE9 y E-IE10, en el apartado VII. C. 1.

⁶¹⁶ *NSSEA* VII, n° 4 (1977) pág. 14.

⁶¹⁷ Schulman, A.R, *NSSEA* VII, n° 4 (1977) págs. 13-14.

⁶¹⁸ Leclan, J, *Syria* XXXVII (1960) págs. 1 y sigtes.

Es cierto que no contamos con ninguna representación fidedigna del dios a caballo y que imágenes similares inequívocas sí están documentadas para la diosa⁶¹⁹. Tampoco se conocen epítetos en epígrafes egipcios o de cualquier otro origen que identifiquen claramente a *RaSpu* como jinete. Pero se da la circunstancia de que el caballo llega a Egipto en los mismo momentos en que se comienzan a hacer menciones del dios en inscripciones monumentales de carácter oficial que le ponen, en muchos casos, en clara relación con los caballos, animales que supusieron sin duda en Egipto una novedad espectacular y llamativa a partir de un momento determinado del Imperio Nuevo.

El caballo, como brioso animal, superaba en porte, temperamento, alzada, fuerza y capacidad a los jumentos y borricos del Valle del Nilo, que eran utilizados tanto por el paisanaje egipcio como "el campesino elocuente"⁶²⁰ de la narración antigua, como por los personajes más significativos de la corte. La llegada del caballo de las tierras del Próximo Oriente Asiático, coincidió con otras novedades culturales que tenían el mismo origen o cuando menos la misma procedencia. Entre otras, el conocimiento de ciertas divinidades cuyo culto se vio favorecido por la actitud política de la realeza que incorporó a su propaganda personal a algunos de aquellos dioses junto a otras novedades llegadas de tierras extranjeras⁶²¹.

RaSpu y *Attartu* llegaron a Egipto a la vez que los caballos ya la vez también que ciertas novedades en el armamento y en la indumentaria. Ambos dioses se asocian en Egipto a armas y caballos y desarrollan una iconografía particular que evidencia sin duda su carácter guerrero. La relación de estos dioses con los

⁶¹⁹ Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) Docs. 2 y 5.

⁶²⁰ Gardiner, A, *JEA* DC (1923) pág. 7, RIO y R 40.

⁶²¹ Véase capítulo II, apartado II. B. 2.

équidos en sus lugares de origen, a partir de los datos que hoy se conocen, es escasa aunque en ambos casos está documentada.

En el caso concreto de *RaSpu* se conoce sólo desde hace unos años un texto procedente de Ras Shamra en el que se menciona la adjudicación de "quince recipientes (de grano) para los caballos de *Ras~pu*" y la misma cantidad de la misma medida para "los caballos de *Mikal* de *Athtart*⁶²². No se conoce ninguna otra alusión a la relación de los caballos con la divinidad en textos semítico noroccidentales. Tampoco se han documentado imágenes fidedignas del dios que hablen en favor de la asociación comentada. En lo que respecta a *Attartu*, existe un texto procedente también de Ras Shamra, en el que el nombre de la diosa aparece mencionado junto al plural del sustantivo que denomina al caballo⁶²³.

En el ámbito semítico noroccidental se alude con nombres propios y epítetos a algunos dioses con cierto carácter ecuestre. Se conoce a una divinidad masculina a la que se denomina Rakib-El. El teónimo o más bien epíteto, indica su condición de jinete o auriga de Ilu, dios supremo del panteón ugarita⁶²⁴. Está documentado así mismo el epíteto "jinete de de las nubes" que se atribuye en diversas ocasiones a Ba'al en las fuentes ugaritas. La misma denominación recibe Yahveh en algunos pasajes de la Biblia hebrea⁶²⁵. A su vez, Yahveh, en otros textos bíblicos, es el vencedor claro frente al jinete enemigo⁶²⁶. Para *RaSpu* no existe en los

⁶²² RS 86.2235. Véase Caquot, A, *CRAI* (1986) pág. 438; Bordreuil, P, *Akkadica* L(1986)pág. 28; *idem*. *CRAI* (1987) pág. 298.

⁶²³ Se trata del texto *KTU* 1.86:6, que fue publicado por vez primera en *PRU* V, n^o 158. La tablilla se conserva en el Museo Nacional de Damasco, con el número de referencia DO 4784.

⁶²⁴Barnett, M.R.D, *Compte Rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale*, pág. 64.

⁶²⁵ SaL LXVIII, 5.

⁶²⁶ Ex. XV, 1.

mismos textos ninguna referencia clara que le vincule al ámbito ecuestre.

Tampoco en Egipto los textos permiten afirmar el carácter de jinete o auriga del dios asiático. Sin embargo, es fácil suponer que en el Valle del Nilo se establecía cierta identificación entre extranjero, asiático y jinete o auriga. La actitud egipcia ante las novedades extranjeras, optaba por reunir, si bien de un modo artificial, diversas características ajenas a su cultura y con la misma procedencia, en un sólo concepto⁶²⁷.

Siguiendo el mismo criterio, la diosa asiática vinculada a las armas lo es también a los caballos. A partir de esa realidad, se desarrolla en Egipto una iconografía propia para cada uno de esos dioses que establece una imagen canónica y particular en cada caso, con la que se expresa individualmente una serie de aspectos compartidos.

Tanto las imágenes de *RaSpu* jinete como las de *'Attartu* amazona, hubieron de tener su plasmación particular, su canon. En las atribuidas al dios se distinguen unos rasgos comunes y repetidos. El más significativo es el escudo sujeto de forma vertical junto al cuello del caballo, que obliga al jinete a estar situado en la parte delantera de la montura. (Lám. XI, 1) La respuesta iconográfica egipcia para la representación de la diosa en la misma situación, es una postura más retrasada sobre el cuerpo del animal, y una actitud más violenta: levanta el escudo sobre su

627 Frecuentemente las novedades que venían del exterior se concentraban en un personaje extranjero. El *Metropolitan Museum of Art* conserva un látigo de auriga que fue hallado en un enterramiento masculino tebano, en cuyo ataúd era posible leer el nombre y el título del personaje en él depositado: "Yuti-Amon, porteador del escudo del General". La espesa barba que aun conservaba el individuo momificado, así como otros detalles del enterramiento, hicieron pensar a Winlock en el origen asiático del auriga Véase: Hayes, C, *The Scepter of Egypt*, VoL II, pág. 407, n. 4.

cabeza. Con ello dota a la imagen de una sensación mayor de movimiento y acción (Lám. XI, 2).

VII. A. 5.- Descripción analítica de la iconografía egipcia de *RaSpu*.

La invariabilidad que percibimos en las imágenes egipcias que se acomodan a cánones adoptados, no es una consecuencia inevitable en su concepción de la estética, sino una cualidad intencionada en su manera de expresar el arte⁶²⁸.

De acuerdo a esa particularidad del arte egipcio, se observa que la propia figura del dios, cuya actitud ya ha sido examinada (tipos I - VII), repite frecuentemente su ademán. Se repiten incluso los distintos elementos iconográficos que componen su figura o que la acompañan. Esos rasgos distintivos son susceptibles de individualización y diferenciación, mediante códigos que permiten registrar todas las variables expresadas iconográficamente.

Los elementos que permiten ser codificados corresponden a:

- a.- la panoplia del dios.
- b.- su indumentaria y a otros elementos ornamentales.

En los elementos codificados que se detallan a continuación, se diferencian los tipos que comienzan directamente por un código numérico y que corresponden a imágenes fidedignas del dios, de aquellos otros cuyo código comienza con la letra "I" que indica que proceden de figuras en las que por razones iconográficas se ha sugerido la identificación de *RaSpu*, pero en las que no hay elementos epigráficos que permitan aseverarla.

628 rjavis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 4.

Con el proceso de atomización al que se someten a continuación las imágenes de *Raspu* y las escenas en las que el dios participa, se procede a una desorganización lógica y premeditada de las imágenes. A partir de ella se consigue individualizar cada uno de los componentes iconográficos y proceder a su análisis individual. La individualización de las imágenes permite comparaciones entre las diferentes escenas y la observación fácil de combinaciones, ausencias o repeticiones. Al individualizar los elementos sin duda se encontrarán signos para los que no se puede negar la posible existencia de una tradición de referencias establecidas. Sin duda, los artistas que ejecutaron las obras que analizamos y los observadores contemporáneos a las mismas, compartían la información propia de su carga cultural. Una vez que se participa en un acervo cultural determinado, fruto de la tradición y de la rutina cotidiana, la interpretación de los signos que transmiten las imágenes es fácil y automática para un observador cualquiera en circunstancias normales⁶²⁹.

VTI.A.5.1.- La panoplia.

La presencia de armas acompañando a la figura del dios, es uno de los rasgos característicos en su iconografía en Egipto.

La codificación establecida y los elementos diferenciados para su panoplia son:

1.- El escudo.

J. G. Wilkinson consideró el escudo como el arma defensiva por excelencia de la panoplia egipcia⁶³⁰. Como tal ya se encuentra atestiguado en Egipto, en modelos fabricados por completo con piel animal, desde momentos prehistóricos. Más adelante la piel se

⁶²⁹ Davis, W, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art*, pág. 63.

⁶³⁰ Wilkinson, J.G., *A Popular Account of the Ancient Egyptian*. Vol. I, pág. 345.

reduciría a formas puntiguadas y circulares que se ponían sobre un alma de madera plana o abombada⁶³¹. Se sabe a través de la iconografía que se utilizaban modelos rectangulares en el Imperio Antiguo y que la variedad tipológica aumentó en los momentos sucesivos de la historia egipcia. La arqueología ha proporcionado escasos modelos originales de este tipo de arma⁶³².

El escudo era llevado por soldados de a pie asido por su manilla⁶³³. En el Imperio Nuevo se incorpora la novedad de transportar el arma colgada del hombro con una cinta de cuero de longitud suficiente para situarla sobre la espalda⁶³⁴. Intervenía así mismo en la defensa de los soldados de carros, en donde era utilizado por el "portador del escudo", encargado de defender al auriga que conducía el vehículo.

En la iconografía egipcia de *RaSpu*, el escudo es uno de sus elementos característicos. En general, el dios sostiene en la mano izquierda un tipo de escudo grande, con el brode superior redondeado y el inferior recto.

El arma defensiva que responde a esas características, es habitual en las representaciones egipcias del Imperio Nuevo, en las que las escenas de batallas, asedios, tropas, campamentos y guarniciones son frecuentes en los grandes frisos decorados que ofrecen las grandiosas construcciones templarías.

⁶³¹ Decker, W, LA V,4 (1983) col. 626.

⁶³² Se conocen sólo unos ocho ejemplares de los que cuatro son claramente ceremoniales, realizados con elegante decoración que incluye pan de oro y figuras finamente talladas. Véase: Decker, W, LA V,4 (1983) col. 626.

⁶³³ Un excelente ejemplo que ilustra este comentario es la imagen de los soldados egipcios del Imperio Medio, conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE 30.986. Véase: ANEP 180 y *Official Catalogue. The Egyptian Museum Cairo*, n°73.

⁶³⁴ Michalowski, K, *Arte y civilización de Egipto*, Lám. 122; ANEP 344.

Si se observan con detalle las representaciones egipcias de escudos, anteriores al Imperio Nuevo, y se tienen en cuenta las piezas que la arqueología nos ha proporcionado, es fácil apreciar ciertas diferencias entre esas armas defensivas egipcias y aquellas en uso durante las campañas militares del Imperio Nuevo, o las que habitualmente *Raëpu* sostiene en las representaciones.

Los escudos del Imperio Medio, bien conocidos por representaciones como las de las pinturas murales de las tumbas de Beni Hasan⁶³⁵, las representaciones tridimensionales de tropas egipcias⁶³⁶, e incluso por ejemplares que fueron depositados en tumbas y que han sido recuperados por la investigación⁶³⁷, presentan algunas características que los alejan de los ejemplares del Imperio Nuevo, sólo conocidos iconográficamente. Los más antiguos, si bien muchas veces coinciden en tamaño y forma, no presentan en su superficie exterior los apliques circulares protectores, ni los engrosamientos de la misma zona del arma, cualidades plasmadas en número importante en las representaciones del Imperio Nuevo. Puede sospecharse que esas características se incorporan a las armas egipcias cuando los egipcios las conocen en el Próximo Oriente Asiático, a la vez que descubren otras armas de la misma procedencia, con las que tienen que enfrentarse y que requieren una mayor resistencia en los escudos⁶³⁸. Es posible que incluso modelos de armas defensivas que reunieran esas condiciones, llegaran en un primer momento a Egipto como tributo satisfecho u obsequio otorgado por parte de monarcas sirios⁶³⁹ (Lám. XII) . Una vez conocidas sus ventajas,

⁶³⁵Newberry, P.E, *Beni Hasan, I*, pág. 11, PL XTV

⁶³⁶ véase n. 53.

⁶³⁷ *Un siècle de fouilles françaises en Egypte*, pág. 104, izq; pág. 130, n° 124.

⁶³⁸ La defensa ante las hachas frenestradas y lastradas requería sin duda escudos resistentes. Véase más adelante nuestro comentario a esas armas.

⁶³⁹ Así se recibían carros, arcos y otros artefactos. Es muy significativa en este sentido la representación de personajes sirios que portan tributos, localizada en la decoración parietal de la tumba de Amenemope, n° 276 de Tebas. Algunos de

pasan a integrarse en los artefactos característicos de la panoplia egipcia del período.

A partir de las diversas representaciones egipcias que de *RaSpu* se conocen, pueden distinguirse los siguientes tipos de escudos utilizados por el dios:

1.1.- Morfológicamente presenta borde superior redondeado, lados rectos y base plana (fig. 5). Este tipo de escudo solía estar fabricado en madera y cubierto con una piel de toro curtida, remachada en ocasiones por una sucesión de clavos o fragmentos de metal que bordeaban su contorno exterior. Algunos presentaban una placa redonda de metal en su parte superior (fig. 6)⁶⁴⁰ cuya función era reforzar la eficacia del arma defensiva precisamente en la parte destinada a proteger las zonas más vulnerables del soldado: la parte

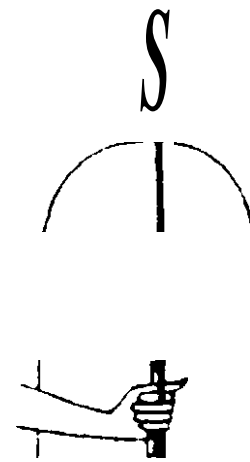


fig.5

los personajes extranjeros, de aspecto sirio, portan sobre los hombros lingotes de cobre, con la forma típica llamada "de piel de toro". Otros individuos, con el mismo aspecto étnico, llevan sobre los hombros objetos que morfológicamente recuerdan a los escudos de borde superior curvo, inferior recto y refuerzo metálico en la superficie exterior; éste último quizá de muy pequeñas dimensiones. Los objetos fueron considerados por N. de G. Davies como lingotes de plomo. El círculo que presentan en la parte superior fue interpretado como un agujero que facilitaba la suspensión de las piezas de metal en el transporte de trayectos largos. Véase: *BMMA*, (Secitian II) XXVII (1932) págs. 51-52, Fig. 13. La tumba tebana 276 fue datada por Engelbach, con algunas reservas, en época de Tut-mose IV, y excavada por el Instituto Francés de Arqueología Oriental en 1918. Véase: Engelbach, R, *Topographical Catalogue of the private tombs*, pág. 20.

⁶⁴⁰ Wilkinson, J.G., *A Popular Account of the Ancient Egyptian*. Vol. I, pág. 345.

superior del tronco, el cuello y la cara⁶⁴¹. En las representaciones alcanza aproximadamente la mitad de la altura del hombre que lo utiliza. Su anchura con frecuencia dobla la del propio guerrero que lo empuña, si bien existen representaciones de escudos de la misma morfología pero de tamaño menor. De tamaño medio podemos considerar el que aparece en manos de *RaSpu* en la representación del abrigo rupestre de Toshka⁶⁴². En esta imagen el escudo se ve por su cara exterior. Una de las esquinas inferiores del arma queda parcialmente oculta por la indumentaria del dios, en actitud del tipo V. Presenta dos apéndices protuberantes hacia el interior que pueden indicar parte de la estructura interna del arma (fig. 7).

Estos escudos de tamaño medio y otros aun menores que documenta la iconografía, no suelen presentar el círculo metálico comentado descrito para los grandes. Entre Los de tamaño menor (fig. 8), cabe destacar el escudo representado en la pequeña escultura de bulto redondo conservada en el *Metropolitan Museum of Arí*⁶⁴³. Las pequeñas dimensiones que el arma defensiva presenta en este caso, pueden estar justificadas por el carácter tridimensional del monumento. En el conjunto de la escultura se ha evitado, o se ha acomodado la



fig. 6

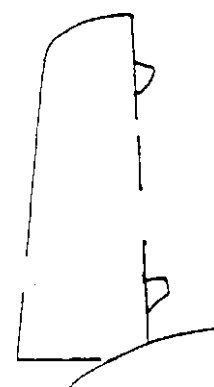


fig.7



fig.8

⁶⁴¹ Como ejemplos pueden señalarse el escudo representado en los fragmentos de estela conservados en Berlín 14462 y Turin 50067, o el que aparece en la estela A-16 del Museo de Avignon. El comentario iconográfico de las piezas indicadas puede consultarse en el apartado VII. B. 1.

⁶⁴² *Vid. infra*, documento E-G1, en el apartado VII. B. 2.

⁶⁴³ Número de Inventario 89.2.215. *Vid. infra*, documento E-IEM], en el apartado VII.C.3.

representación de aquellos detalles -la lanza, las cintas de la tiara y su aplique ornamental, o un gran escudo-, que dotarían a la obra de partes especialmente frágiles. Escudos de dimensiones similares se documentan en las estelas conservadas en el *Anthropological Museum*, en Aberdeen y en el Museo de Strasburgo⁶⁴⁴.

1.2.- Escudo visto por su lado interno (fig.9). Es curvo en la parte superior y recto en la inferior, similar en su morfología al tipo 1.1, pero visto por su parte interna. En la representación del arma se suele indicar un reborde interno que sigue la línea de su perímetro y que marca su estructura. En ocasiones esa línea es más ancha en la parte inferior. Escudos de estas características están representados en las estelas OIM 10560⁶⁴⁵ y EGA-3002.1943, del *Fitzwilliam Museum*, Cambridge⁶⁴⁶.

I - 1. 2.- En la representación atribuida a *RaSpu* realizada sobre el ostracón 25.063 del Museo Egipcio de El Cairo⁶⁴⁷, aparece un escudo de la morfología descrita, dotado de longitud considerable. El arma defensiva se ha representado detrás de la mano del dios que empuña el astil de un lanza, por lo que no es fácil precisar si el escudo está representado por su cara interna o externa (fig. 10). Debido a la posición que ocupa en

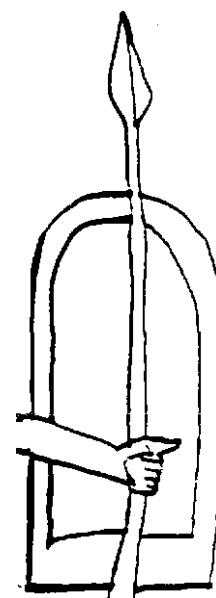


Fig.10

⁶⁴⁴ Vid. *infra*, documento E-IE5, en el apartado VII. C. 1.

⁶⁴⁵ Consúltese el comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E.E7.

⁶⁴⁶ *idem*, documento E-E11.

⁶⁴⁷ Véase su comentario iconográfico en el apartado VII.C.3.e, documento E-IO1.

el conjunto de la composición, la impresión que se percibe es que el escudo se ve por su cara interior, pero no se aprecia la manilla de sujeción y la postura de la mano del dios queda por encima del lugar que sería adecuado para asirla. El arma incluye un reborde de todo su perímetro, ajedrezado en algunas zonas, que puede indicar la estructura interna, o el claveteado exterior que reforzaba la sujeción de la piel sobre el alma de madera. Se ha indicado también el círculo metálico comentado en el tipo 1.1.



fig. 11

I - 1.3.- Escudo morfológicamente similar al anterior. Visto por su lado interno, presenta a modo de manilla, una línea curvada de gran tamaño que tal vez corresponda a una cinta que permitiera llevar el escudo colgado del hombro cuando su uso defensivo no fuera necesario (fig. 11)⁶⁴⁸. Aparece representado en la imagen identificada como *RaSpu* del relieve de la capilla de Nectanebo II en Bubastis⁶⁴⁹.

I -1.4.- Arma defensiva incompleta de la que sólo puede identificarse la parte inferior, recta. Se encuentra representada en el fragmento de estela denominado *FIFAO 272*⁶⁵⁰. No se conoce la forma

⁶⁴⁸ Soldados egipcios que portan un escudo de características similares, colgado a la espalda, aparecen representadas en las escenas de batallas del Templo de Medinet Habu. Véase: Michalowski, K, *Arte y civilización de Egipto*, Lám. 122, registro situado en la parte inferior de la lámina; otra representación de este detalle, *enANEP 344*.

⁶⁴⁹ Vid. *inñ-a*, documento E-IR1, en el apartado VII. C. 2.

⁶⁵⁰ Vid. *inñ-a*, documento E-E21, en el apartado VII. B. 1.

completa del arma. Casi con seguridad puede sugerirse que la parte superior sería redondeada, similar al tipo 1.1. Las grandes dimensiones que presenta la parte conservada de su representación sugieren incluirlo en un tipo específico (fig. 12).

I - 1.5.- Representación fragmentaria de un escudo del que no se conserva el borde superior (fig. 13). El extremo inferior es curvo. El arma es de tendencia rectangular. Está representada por su lado interior, sin indicarse detalles. Aparece en la mano izquierda de un dios, identificado como *Raëpu*, que sostiene a la vez una lanza cuya representación queda superpuesta a la del escudo. Representado en la estela 5294 conservada en *Musées Royaux du Cinquantenaire*, de Bruselas⁶⁵¹.

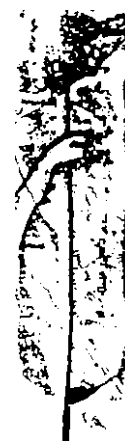


fig.13



fig.14

1.6.- Escudo de tendencia rectangular. Su extremo inferior es plano con sendos ángulos prácticamente rectos en sus dos aristas. La parte superior es redondeada. El borde superior se desvía ligeramente hacia la izquierda (fig. 14). Es el tipo de escudo que forma parte del signo D 34 (H) de la clasificación de Gardiner⁶⁵².

La deformación de la parte superior debe responder a exigencias del sentido de perspectiva aplicado por parte del artista que ejecutó la representación sobre la estela. No se conocen evidencias arqueológicas que documenten este tipo

fig.15

⁶⁵¹ Su comentario iconográfico en el apartado VII C. 1, documento E-IE8.

⁶⁵² Gardiner, A., *Egyptian Grammar*, pág. 453; ver también: Griffith, F.LL A *Collection of Hieroglyphs*, pág. 15.

de escudo, sin embargo la iconografía proporciona representaciones abundantes de ejemplares de escudos que atienden a esas características morfológicas (fig. 15).

La parte superior del arma estaba levemente engrosada atendiendo a la necesidad de facilitar la máxima protección de la cara, cuello y la parte superior del tronco y sus órganos vitales (fig. 16)⁶⁵³. Esa peculiaridad morfológica pudo motivar la desviación de su parte superior en las representaciones.

fig. 16

Este tipo de escudo aparece representado en las estelas de *Raspu*: UC-14400, Hüdeshheim 1100, Berlín 19808 y Museo Egipcio de El Cairo JE-70222⁶⁵⁴.

Dentro de este mismo grupo se ha incluido el escudo representado en la estela JE-71815 conservada en Museo Egipcio de El Cairo⁶⁵⁵. Ese escudo está representado con mayor detalle que los comentados en los ejemplos anteriores. Su representación se ha realizado en perspectiva oblicua en lugar de atender a una visión frontal del objeto⁶⁵⁶.

P

El arma defensiva presenta en esta representación un aspecto fuera de lo normal

fig. 17

⁶⁵³ Yadin, Y. *The Art of Warfare in Biblical Lands, Vol I*, pág. 83.

⁶⁵⁴ El comentario iconográfico de esos objetos puede consultarse en el apartado VII.B. 1.

⁶⁵⁵ *Vid infra*, documento E-IE2, en el apartado VII. C. 1.

⁶⁵⁶ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 70.

(fig. 17) que provocó en su momento una curiosa identificación por parte de M.G. Jéquier, quien quiso ver en ella una aljaba conteniendo algunos arcos, sostenida por el dios a modo de escudo. Jéquier adecuaba la imagen egipcia del dios representado en la menciona sin indicación de su nombre, en un intento de identificarle con el asiático *Raépu*, intentando leer iconográficamente un epíteto equivalente al semítico *Rsp hs*, "Reshep de la flecha"⁶⁵⁷.

El mismo tipo de escudo, realizado de forma somera (fig. 18), está representado sobre un fragmento de estela toscamente trabajado conservado en el Museo Egipcio de El Cairo JE-71816⁶⁵⁸.

I - 1.6.- Un escudo de tendencia cuadrangular aparece en las manos del dios identificado con Raspu, representado en la estela 1310 de Abidos (fig. 19)⁶⁵⁹. La calidad de la imagen del dios, incluso en el momento del hallazgo de la pieza, era bastante deficiente. La morfología extraña del escudo representado en la fig. 19, puede deberse a una interpretación poco afortunada a partir de las trazas del arma sobre el soporte pétreo.

⁶⁵⁷ Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) págs. 154-155, n. 1.

⁶⁵⁸ *Vid. infra*, documento E-IE3, en el apartado VII.C. 1.

⁶⁵⁹ *Vid. infra*, documento I-E 12, en el apartado VII. C. 1.

2.- La lanza.

Es otro elemento característico, aunque no fundamental, de la panoplia del dios en las manifestaciones iconográficas egipcias que le representan.

Las representaciones no permiten distinguir distintos tipos de lanzas: todas las conocidas presentan una hoja oval, en ocasiones con tendencia losángica. Habitualmente, en las representaciones en las que *Raspu* participa, la *lanza*, se apoya a la altura de los pies de la divinidad, que la sostiene con la misma mano que sostiene el escudo. Varía la colocación de las dos armas: en ocasiones la lanza aparece por delante del escudo; otra vez, se ha situado detrás del arma defensiva. En alguna ocasión el dios enarbola el arma, dispuesto a arrojarla⁶⁶.

A partir de esa diversa ordenación y teniendo en cuenta la ausencia ocasional de la representación del escudo, pueden distinguirse cuatro grupos fundamentales en las representaciones:

- 2.1.- El dios sostiene solamente la lanza en una de sus manos.
- 2.2.- El dios sostiene en una misma mano el escudo y la lanza, colocando esta última por delante del escudo.
- 2.3.- El dios sostiene en una misma mano el escudo y la lanza, colocando el escudo por delante de la lanza.
- 2.4.- El dios enarbola el arma sobre la cabeza, en ademán de estar preparado para lanzarla.

2.1.- En ocasiones el dios sostiene con una de sus manos, ligeramente adelantada, una lanza asida por la parte media de su

⁶⁶ Ese ademán presenta la imagen atribuida a *Raspu* representada en la estela 1310 de Abidos. Vid *infra*, capítulo VII.C.3. Parece que es clara la representación de la lanza en la misma actitud en la imagen fidedigna del dios de la estela del Museo Egipcio de El Cairo, M-2792. Vid *infra*, documento E-E 10, en el apartado VII. B. 1.

astil cuyo extremo final apoya en el suelo quedando la hoja del arma hacia arriba⁶⁶¹. En algunas ocasiones en la misma postura y posición, el dios sostiene un cetro, habitualmente el cetro *wꜥs* (1)⁶⁶². En algunas estelas que presentan una conservación defectuosa, puede apreciarse al dios sosteniendo un astil en la postura citada, cuya parte superior está dañada de manera que no es posible distinguir si corresponde a una lanza o si se trata de un cetro. Otras veces, algún elemento de la composición figurada se superpone a la parte que corresponde a la parte superior del vástago que sostiene el dios. En esos casos la identificación del arma tampoco es posible. Así ocurre en la estela JE 26049 del Museo Egipcio de El Cairo E-IE7⁶⁶³. La parte superior del artefacto representado, que sin duda recuerda el astil de una lanza, queda oculto por el brazo derecho de una divinidad femenina representada en el centro de la escena.

Uno de los ejemplos en los que el dios sostiene en su mano adelantada una lanza, corresponde a la representación del registro superior de la estela AEO-29152 conservada en el Museo del Louvre⁶⁶⁴. El arma se ve parcialmente por detrás de la figura de un león. También en la estela conservada en el *University Museum* de Filadelfia⁶⁶⁵, el dios sostiene en posición levemente inclinada, una lanza cuyo astil apoya en la línea que indica el suelo de la composición.

⁶⁶¹ p.e. en la estela 50066 del *Museo Egizio di Torino*. Vid. *infra*, documento E-E16, en el apartado B. 1. de este capítulo.

⁶⁶² p.e. en la estela JE-86123 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, Vid. *infra*, documento E-E 14, en el apartado B. 1. de este capítulo.

⁶⁶³ Su descripción iconográfica en el apartado C. 1. de este capítulo.

⁶⁶⁴ Denominada habitualmente en la bibliografía "estela C-86 del Museo del Louvre". Véase: Boreux, Ch, *Mélanges Syriens offerts a M. René Dussaud*, págs. 673-675. Es el documento E-E15 de este trabajo. Su estudio iconográfico se desarrolla en el apartado B. 1. de este capítulo.

⁶⁶⁵ Su descripción iconográfica en el apartado VII.C. 1, documento E-IE4.

2.2.- Lanza situada por delante del escudo. El dios sostiene las dos armas en la misma mano, generalmente la izquierda, que mantiene ligeramente adelantada (Lám. XIII, 1-9).

Las representaciones en las que *Raspu* presenta de esa forma las dos armas citadas, son relativamente abundantes. Dicha combinación, en el orden indicado -lanza sobre escudo-, se documenta en la estela de El Cairo M-2792⁶⁶⁶; en la pequeña placa conservada en el mismo museo con el número JE-2630⁶⁶⁷; en la estela denominada "J.G. Wilkinson", en la que se indica la manilla del escudo⁶⁶⁸; en la número 5294 del *Musées Royaux du Cinquantenaire*, de Bruselas⁶⁶⁹; en UC 14374, del *University College* de Londres⁶⁷⁰; en la estela 1100 del *Pelizaeus Museum* de Hildesheim⁶⁷¹; en el fragmento de estela 19809 del *Staatliche Museen zu Berlin*⁶⁷², en la que aparece indicada la manilla del escudo. Para ella y para el astil de la lanza AR Schulman ha propuesto una particular lectura iconográfica. En su opinión el elemento interpretado como la manilla del escudo, unido a la parte del astil que queda inmediatamente debajo de la mano del dios, es en realidad el extremo anterior y parte del cuerpo de una serpiente, en la que incluso en su opinión, son perceptible algunos detalles como los ojos⁶⁷³. Apoyándose en esa interpretación A.R. Schulman defiende la identificación de *Attartu* en el fragmento de Berlín, negando cualquier posibilidad en favor de la identificación de *Raspu*⁶⁷⁴.

⁶⁶⁶ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E 10.

⁶⁶⁷ Su descripción iconográfica en el apartado VII.C.3, documento E-IP1.

⁶⁶⁸ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E9.

⁶⁶⁹ Su descripción iconográfica en el apartado VII. C. 1, documento E-IE8.

⁶⁷⁰ Su descripción iconográfica en el apartado VII. C. 1, documento E-IE11.

⁶⁷¹ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E6.

⁶⁷² Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-IE9.

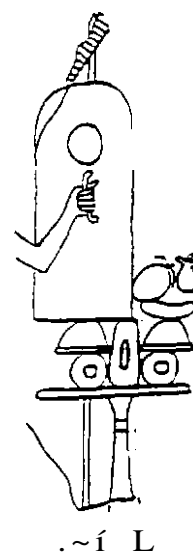
⁶⁷³ Schulman, A R, *NSSEA* VII, n° 4 (1977) pág. 14.

⁶⁷⁴ Schulman, AR *NSSEA* VII, n° 4 (1977) pág. 14.

La observación detenida, con instrumentos adecuados⁶⁷⁵, de la fotografía facilitada por el *Staatliche Museen zu Berlín* (Lám.), no nos permite coincidir con la lectura iconográfica que Schulman propone para lo que claramente es un asta de lanza y una manilla de escudo, vistas ambas en la típica perspectiva egipcia que utiliza el criterio de yuxtaponer los distintos elementos en lugar de superponerlos⁶⁷⁶.

Otra representación de la lanza por delante del escudo, la encontramos en la estela del Instituto Oriental de Chicago 10 5 69⁶⁷⁷. En esta última representación, el asta del arma no define una línea recta. Reduce su grosor en el punto próximo a la hoja que es de tendencia oval, u oval-losángica.

2.3.- Lanza cuyo asta se ve parcialmente detrás de un escudo que sostiene el dios (fig.20). En la única representación que responde a este esquema, en los fragmentos de estela conservados en los museos *Staatliche Museen zu Berlín*, n° 14462 y *Museo Egizio di Torino*, n° 50067⁶⁷⁸, el asta de la lanza queda parcialmente oculto por una mesa de ofrendas dedicada al dios y por algunos de los productos en ella depositados. La hoja del arma es de tendencia oval.



.~í_L

fig.20

⁶⁷⁵-> Tanto las fotografías como los objetos que han sido examinados directamente, han sido observados con ayuda de una lente de XX aumentos.

⁶⁷⁶ David, W, *The Canonical Tradition in Egyptian Art*, pág.

⁶⁷⁷ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E7.

⁶⁷⁸ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E5.

2.4.- En alguna ocasión el dios enarbola la lanza sobre su cabeza. Así aparece representado en las estelas Abidos 13 1 0⁶⁷⁹ y Museo Egipcio de El Cairo M-2792⁶⁸⁰.

3.- Jabalina.

Al igual que los dardos, con los que puede confundirse, la jabalina es un arma arrojadora que se lanza con la mano. Morfológicamente es similar a la lanza, aunque de menor tamaño que ésta. En muchas ocasiones las jabalinas o los dardos junto con la lanza, formaban parte de la misma panoplia. De los primeros, el guerrero podía portar varios ejemplares almacenados en una aljaba. Los arrojaría desde la distancia, cuando lo creyera conveniente, manteniendo con él la lanza hasta el momento del combate directo. Si no portaba lanza, podía pelear cuerpo a cuerpo ayudándose de una jabalina ya que ésta se empleaba según las necesidades, sin una utilización previa definida. En Egipto dardos y jabalinas se utilizaron al menos desde el Imperio Medio, aunque quizá se empleaban desde momentos más antiguos. Sabemos con seguridad que las secciones de las tropas de infantes portaban el arma y que desde la décimo novena dinastía el guerrero de carro llevaba dos jabalinas en un carcaj que formaba parte del vehículo⁶⁸¹.

En las imágenes de Beni Hasan, datadas en el Imperio Medio, las jabalinas formaban parte de los bienes que portaban los asiáticos que llegaban al Valle del Nilo representados en la tumba de Henemopte⁶⁸². A lomos de un borriquillo y en manos de un niño, se distingue el arma sin dificultad.

⁶⁷⁹ Vid *infra*, apartado VII.C.1, documento E-IE12 y apartado VII.B.1, documento E-E10, respectivamente.

⁶⁸⁰ Vid *Infra*, documento E-IE12, apartado VII.C.1, y E-E10 ea VII.B.1.

⁶⁸¹ Decker, W, LA V, 8 (1984) Cois. 1124-1125.

⁶⁸²Newberry, P.E, *Beni Hasan*, VoL I, PL XXXI.

En la iconografía egipcia de *Raspu*, a partir de los datos hasta ahora conocidos, se distinguen los siguientes tipos de jabalinas:

3.1.- Jabalina enarbolada por la divinidad, con su mano derecha (fig.21). El astil recto y hoja de forma ovalada, similar a una hoja de laurel. El cubo no aparece indicado. Corresponde a la representación realizada sobre la estela del Museo de Hildesheim, 1100⁶⁸³.



fig. 21

3.2.- En algunas escenas el dios sostiene en una misma mano la jabalina y el escudo (figs. 22 y 23). La posición de las armas y la postura del dios coincide con la que ya se ha visto en el caso de la lanza en los tipos 2.2. y 2.3, y se documenta en la representación de la estela n° 16 del Museo de Asuan, Egipto, así como en la estela 1310 de Abidos⁶⁸⁴. La calidad de esta última representación incluso en el momento en que la estela apareció era, al parecer, muy escasa. La fiabilidad de la imagen es sólo relativa aunque al parecer se intentó fijar la figura sobre el soporte pétreo prácticamente desde el conocimiento del objeto. En una fotografía del monumento publicada por Speleers en 1922, aparece la imagen del dios repasada en trazos negros sobre la superficie de



fig. 22

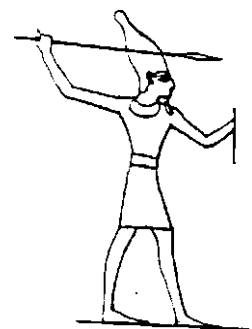


fig.23

⁶⁸³ Su descripción iconográfica en el apartado VII.B. 1, documento E-E6.

⁶⁸⁴ Su descripción iconográfica en el apartado VII.B. 1, documento E-E13, y apartado VII C. 1, documento E-IE12, respectivamente.

la estela⁶⁸⁵. En ese dibujo se señala el arma que aquí hemos comentado.

Otro ejemplo de jabalina asida a la vez que un escudo de pequeñas dimensiones, ofrece la representación de escasa calidad de la estela de la Colección Leibovitch⁶⁸⁶.

4. - Mazas.

Arma ofensiva de ataque personal que presenta diversa morfología. Su tradición en Egipto, sobre todo en el modelo que presenta cabeza redonda, es antigua⁶⁸⁷. Aparece representada en el monumento del final del período protodinástico conocido como "La estela de Narmer"⁶⁸⁸ cuya iconografía encierra una alta significación para el conjunto de la civilización egipcia dinástica⁶⁸⁹ (Lám. X, 1-2) .

En una de las caras del monumento aparece un personaje central, identificado con el primer rey del Egipto unificado. El individuo enarbola la maza con su mano derecha. Con la izquierda sostiene a un enemigo vencido. En el otro lado de la paleta, el rey vencedor, en actitud de marcha, sostiene el arma en ademán pasivo.

El valor simbólico del artefacto queda plasmado en otro interesante monumento, también de gran antigüedad, conservado en el Ashmolean Museum, en Oxford (Lám. X.3)⁶⁹⁰. En este caso sobre la cabeza de una maza de piedra, conocida como "la maza

⁶⁸⁵ *Syria*, III (1922) PL XXVII.

⁶⁸⁶ Su comentario iconográfico en el apartado VII.C. 1, documento E-IE13.

⁶⁸⁷ Decker, W, *LA* 1113 (1978) col. 414.

⁶⁸⁸ Museo Egipcio de El Cairo. Nº Inv. JE 32169. CG 14716.

⁶⁸⁹ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, paga 31 y sigtes.

⁶⁹⁰ Número de inventario E 3632.

del Faraón Escorpión", objeto de carácter ceremonial innegable, se han tallado en bajo relieve imágenes de gran interés en las que se representa a un faraón tocado con la corona del Alto Egipto, ocupado en el trabajo de abrir los canales de agua⁶⁹¹.

En muchas otras representaciones egipcias y del Próximo Oriente Asiático la imagen de la maza de cabeza redonda, transmite connotaciones que van más allá de las propias de un arma ofensiva⁶⁹².

En las representaciones egipcias de *Rašpu*, además de la maza de cabeza redonda, se distinguen otras dos modalidades del arma. Todas ellas se describen a continuación:

4.1.- Maza provista por un mango y un apéndice contundente de forma esférica (figs. 24-25). Tiene un claro sentido ritual como ya se ha indicado. Es en muchas ocasiones el arma con la que el rey golpea a los enemigos vencidos. Bajo la denominación de *wnt* ha de ser entendida como un elemento de prestigio que el rey entregaba a ciertos funcionarios como reconocimiento de su servicio⁶⁹³. Aparece representada en la estela UC 14400 del *University Museum* de Londres⁶⁹⁴, y en el fragmento de estela conservado en el



fig. 24

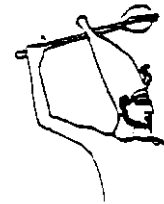


fig. 25

⁶⁹¹ Procede del principal depósito votivo del templo de Hierakonpolis (c 3000 a.C).

⁶⁹² Por ejemplo en un relieve del Imperio Medio, procedente de Tod, en el que está representado Montouhopte III consagrando unas ofrendas. Véase: *Un siècle de fouilles francaises en Égypte*, fig. 210 en pág. 159.

⁶⁹³ Decker, W, *LA III*, Col. 414.

⁶⁹⁴ Su descripción iconográfica en el apartado VII.B. 1, documento E-E3; *ídem*, documento E-E5.

Staatliche Museen zu Berlin, n° 14462. Quizá el mismo tipo de maza aparece representada, llevada en reserva en la mano izquierda de *Raépu*, en la representación del registro superior de la estela 355 conservada en el Museo Británico⁶⁹⁵.

4.2.- Otro tipo de maza, es aquella desprovista de apéndice percutor, limitada a un vastago de madera endurecida (fig. 26). Este tipo de maza fue muy utilizada en Egipto, tanto por soldados de cualquier rango como por el propio faraón. Así se observa en algunas de las representaciones de Ramsés III, en el templo de Medinet Habu⁶⁹⁶.



fig. 26

Estas armas medían en torno a los noventa centímetros y su extremo superior solía estar reforzado con una lámina de bronce. El extremo inferior podía presentar una pieza angular también metálica que ha sido interpretada como una guarda, aunque es posible que la maza se empuñada justo a partir de ella⁶⁹⁷.

4.3.- El tercer tipo de maza es un arma arrojadiza de pequeño tamaño (fig. 27). Aparece representada junto al brazo derecho del dios, a la altura del codo, al que parece estar anudada mediante dos cintas, cuyos



fig. 27

⁶⁹⁵ *idem*, documento E-E 18.

⁶⁹⁶ Nelson, H.H. "The epigraphic Survey (1928-31)" en *Medinet Habu Reports* (1931) fig. 12. Una interesante ilustración se encuentra en Michalowski, K, *Arte y civilización de Egipto*, Lam. 122. En ella el faraón sostiene la maza bajo el brazo, mientras ata las manos de unos emenigos vencidos.

⁶⁹⁷ Wilkinson, G. *A Popular Account..* VoL L pág. 364, grabado 321.

extremos quedan libres, rematados por triángulos de pequeño tamaño.

W. K. Simpson sugirió la posibilidad de que el objeto fuera una cola de animal, quizá la "cola real" asociada a la realeza⁶⁹⁸. W.J. Fulco lo identificó con un laúd de pequeño tamaño⁶⁹⁹. Por su parte, R Stadelmann interpretó el objeto como una maza pesada, tal vez con apéndice percutor pétreo. El investigador alemán argumentaba que ese tipo de mazas se adecuaba bien al combate cuerpo a cuerpo. En su opinión el peso elevado del arma hacía necesario anudarla a la muñeca o al antebrazo para evitar su pérdida en el momento de la contienda⁷⁰⁰.

Tanto la interpretación de Simpson como la de Stadelmann nos parecen interesantes. Sin embargo, la representación sugiere otra posibilidad, que es la que se ha tenido en cuenta a la hora de su clasificación. Iconográficamente se han documentado unas mazas arrojadizas, de tamaño relativamente pequeño, que solían llevarse colgadas del brazo, de una forma similar a como se indica en la figura de *RaSpu* que comentamos⁷⁰¹. Como una de esas mazas interpretó W. Helck el artefacto que cuelga del codo del dios en la representación⁷⁰².

Morfológicamente, el objeto recuerda a otros artefactos de interpretación dudosa, los elementos iconográficos 5.2.a. y 5.2.b. representados en las estelas "UC 14400" y "Hildesheim 1100", e

⁶⁹⁸ Simpson, W.K, *BMMA* X,n° 6 (1952) pág. 186. Habitualmente va unida a la cintura y cae a la espalda del dios. Se observa claramente en la representación de la estela "UC 14400", documento E-E3 de nuestro catálogo. *Vid. infra*, apartado VII B. 1.

⁶⁹⁹ Fulco, W.J. *The Canaanite God...*, pág. 14.

⁷⁰⁰ Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische*, pág. 67.

⁷⁰¹ La representación corresponde a la estela 10569 conservada en el Instituto Oriental de Chicago. *Vid. infra*, documento E-E7, en apartado VII B. 1.

⁷⁰² Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens*, pág. 452, n. 15.

identificados como laudes⁷⁰³, pero esa identificación, a pesar de la opinión de W. J. Fulco, no nos parece adecuada para el objeto de la estela OIM 10569 que comentamos. En todas las representaciones conocidas, el laúd supera el tamaño que presenta el objeto de la fig. 27. Sus dimensiones corresponderían en todo caso a otro instrumento musical, la "rababa", popular actualmente en ambientes rurales de Egipto y de otros países árabes, pero que no alcanza la antigüedad de las representaciones consideradas en este trabajo. La música de la "rababa" se ejecuta con un arco que, por otro lado, no aparece representado en la imagen en estudio.

J. Leibovitch sugirió para la interpretación de los elementos iconográficos 5.2.a y 5.2.b.⁷⁰⁴, diversas interpretaciones. Entre otras, sugirió la posibilidad de que se tratara de algún tipo de arma arrojadiza. Si bien esa interpretación no se ajusta a los elementos iconográficos aludidos es, en nuestra opinión, la más conveniente para el objeto representado a partir del brazo del dios en la mencionada estela de Chicago.

Una maza de pequeño tamaño, quizá también arrojadiza, o tal vez utilizada como elemento de prestigio, aparece representada en la figura de *RaSpu* realizada en el registro superior de la estela 313 conservada en la Gliptoteca Ny Carlsber de Copenhage (fig. Lám.). El arma va sujeta en el cinturón del dios, con el apéndice percutor hacia arriba.

5.- Hachas.

Armas defensivas, provistas de un mango relativamente corto y una hoja cuya morfología define diferentes tipos:

⁷⁰³ Vid. *infra*, en apartado VII. B. 1, el comentario iconográfico a esos objetos.

⁷⁰⁴ Leibovitch, J. *ASAE* XL(1941) págs. 489-492.

5.1.- Hacha fenestrada representada en la estela del Museo del Instituto Oriental de Chicago 10569. Tiene hoja semicircular que presenta junto al mango dos perforaciones también semicirculares (fig. 28). Ambas características son propias de la morfología de las denominadas "hachas perforadas" que corresponden al tipo 2 del segundo grupo de hachas de la clasificación de G. Philip⁷⁰⁵.

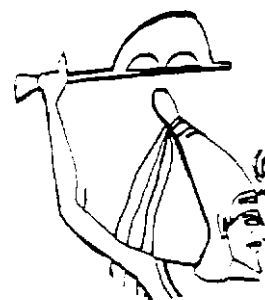


fig. 28

Es un arma de procedencia extranjera en Egipto⁷⁰⁶, introducida hacia 1900 a.C. por gentes de ambiente cananeo⁷⁰⁷. En la iconografía egipcia está suficientemente documentada en diversas representaciones que datan desde el Imperio Medio⁷⁰⁸. A menudo es enarborada por personajes asiáticos.

⁷⁰⁵ Philip, G, *Metal Weapons of the Early and Middle Bronze Ages in Syria-Palestine*, Part i, pág. 293.

⁷⁰⁶ Simpson, W.K, *BMMA* X n° 6 (1952) pág. 186. El modelo se remonta a prototipos mesopotámicos del tercer milenio a.C, momento en el que se crearon hachas con las formas características de épsilon y de creciente, sin perforaciones. Ya en el segundo milenio encontramos el arma en el ambiente sirio. Es allí donde adopta la peculiar forma de hacha calada variación sobre el arma original, que pudo surgir en la zona de Biblos. Véase: Bendala Galán, M. en *Homenaje a L Siret*, pág. 534-535. La fabricación de ese artefacto, frecuente en los depósitos votivos del templo de los Obeliscos y del llamado "Campo de las ofrendas", ambos en Biblos, era al parecer exclusiva de los bronceístas de los centros metalúrgicos ugaritas y gublitas. Véase: Cunchillos-Iarri, J.L *Estudios de epistolografía ugarítica*. Valencia 1989, págs. 29 y 30 y la bibliografía allí citada

⁷⁰⁷ Wise, T - McBride, A, *Ancient Armies of the Middle East*, pág. 33.

⁷⁰⁸ Newberry, P.E. *Beni Hasan*, Part I, Pl. XVI; *Archaeological Survey of Egypt Seventh Memoir* (1900) pL 23.

Su valor como arma funcional se discute⁷⁰⁹; la hoja perforada no es la más adecuada para un arma que además de cortante tenía que ser contundente. Prevalció en el arma cierto valor estilístico que originó, sin duda, su consideración como elemento de prestigio o arma simbólica⁷¹⁰.

5.2.- Hacha lastrada representada en las estelas "Wilkinson"⁷¹¹ y A-16 del Museo de Avignon⁷¹². Es un arma eficaz (fig.29) que combina las ventajas de la pesadez y contundencia de la maza, de la que toma la bola, y la eficacia en el corte de la hoja del hacha⁷¹³. Su manejo requiere cierta habilidad y fuerza, por parte del combatiente. Es, sin duda, un arma

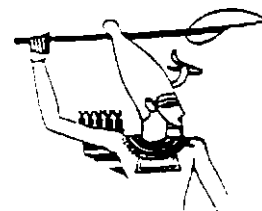


Fig. 29

709 Philip G. *Metal Weapons of the Early and Middle Bronze Ages in Syria-Palestine, Part I*, pág. 51. Algunos investigadores han considerado los prototipos más antiguos, de origen mesopotámico, un arma apropiada para el combate cerrado, creada para sustituir a la maza cuando los yelmos de metal la hicieron ineficaz. Véase: Bendala Galán, M, *Homenaje a Luis Siret* pág. 533. Los ejemplares calados de fabricación próximo oriental, ugarita o gublita, a menudo son objetos preciosos trabajados en oro y con ricas decoraciones. La gran popularidad de la versión horadada del arma de guerra en la zona siria, tuvo lugar hacia el siglo XVIII a.C. Es entonces un elemento fundamentalmente ceremonial documentado en numerosos hallazgos. Entre ellos destacan las hachas votivas miniaturas de Ras Shamra o las que son portadas por pequeñas figuritas de bronce, también de carácter votivo. Véase: Seeden, H, *PBF*, I, 1 PL 19, 67-69.

⁷¹⁰ La perduración de ciertas armas, como signos tradicionales de poder, aún tiempo después de haber sido sustituidas por otras más eficaces, está bien documentada. Véase: Bendala Galán, M. en *Homenaje a Siret*, pág. 534-535, Lam. II, 2 y bibliografía allí citada.

⁷¹¹ Su comentario iconográfico en el apartado VII. B. 1, documento E-E9.

⁷¹² Su comentario iconográfico en el apartado VII. B. 1, documento E-E 12.

⁷¹³ Wilkinson, G. *A Popular Account...*, pág. 363, grabado 320; Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 153.

funcional. Su origen es extranjero en Egipto. Según J. Leibovitch no fue utilizada en el Valle del Nilo hasta el Imperio Nuevo, a pesar de que sí era conocida, y había sido representada en algunos frisos que adornan las paredes de los sarcófagos del Imperio Medio⁷¹⁴.

El arma forma parte del signo jeroglífico D 34 de la clasificación de A. Gardiner ((^)⁷¹⁵. En la zona de Siria-Palestina era utilizada por soldados de cualquier rango. En Egipto fue considerada un arma de prestigio. Al menos a ello parece apuntar el hecho de que en las representaciones sólo aparezca empuñada por el faraón.

El hacha lastrada aparece representada en las estelas Aberdeen, 1578⁷¹⁶, Cairo JE-70222⁷¹⁷; *British Museum* 263⁷¹⁸, *Fitzwilliam Museum*, Cambridge EGA-3002.1943⁷¹⁹, quizá, en la estela 355 conservada en el Museo Británico⁷²⁰, E-13610, *University Museum*, Filadelfia⁷²¹, tal vez en la imagen representada en la estela de la Colección particular J. Leibovitch⁷²², en la del Museo Egipcio de El Cairo JE-63654 y en la estela del Museo de Strasburgo 1398, así como en las estelas *Musée Calvet de Avignon*, A-16 y "J.G. Wilkinson", ya comentadas.

⁷¹⁴ Leibovitch, J. *ASAE* (1930) pág. 153 n. citando a W.Wolf, *Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres*, pág. 69 (no consultado).

⁷¹⁵ Gardiner, A. *Egyptian Grammar...* pág. 453.

⁷¹⁶ Su comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E-E2.

⁷¹⁷ Su comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E-E1.

⁷¹⁸ Su comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E-E8.

⁷¹⁹ Su comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E-E11.

⁷²⁰ Su comentario iconográfico en el apartado VII.B. 1, documento E-E18.

⁷²¹ Su comentario iconográfico en el apartado VII. C. 1, documento E-IE4.

⁷²² Su comentario iconográfico en el apartado VII. C. 1, documento E-IE13.

El mismo tipo de hacha lastrada aparece representada en una postura y actitud diferente en la estela 50066 del *Museo Egizio di Torino*⁷²³. El arma se ve parcialmente, a ambos lados del faldellín del dios que la sostiene en actitud pasiva, en reserva (fig. 30).



fig.30

6.- **Arco y flechas.** En ocasiones se ha querido ver la representación de un arco en la panoplia que presenta la imagen de *RaÉpu*. Se sugirió la presencia del arma en la figura del dios que aparece en la estela UC 14401, en una interpretación errónea del faldellín⁷²⁴.

6.1.- Sólo en un caso, en una imagen tardía y que con muchas reservas puede atribuirse a *RaSpu*, se documenta la presencia del arco acompañando a la figura divina, en este caso de un niño dios⁷²⁵. La misma imagen sostiene en su mano derecha el arco, una flecha y un escudo.

7.- Carcaj.

El carcaj forma parte de la panoplia aunque no es un arma en sí mismo. Es una funda o estuche, destinado a portar diversas armas, arrojadizas o no. Se sostiene mediante un tahalí que se presta a diversas formas de sujeción: a la cintura o a la espalda. Las flechas y los dardos, son las armas que el carcaj suele portar, pero las dagas, venablos, jabalinas e incluso otro tipo de armas,

^{7 2 3} Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E 16.

^{7 2 4} Véase descripción iconográfica de la estela en el apartado VII. B. 1, documento E-E4.

^{7 2 5} Se trata del pequeño bronce del Museo del Louvre AEO-09501, estudiado como documento E-IEM2, en el apartado VII.C.3.

pueden transportarse en aljabas similares⁷²⁶. En ocasiones el propio arco se llevaba en el interior del carcaj, sobre todo cuando se trataba de un arco compuesto, fabricado como se relata en un texto procedente de Ugarit conocido como la "Epopéya de Aqhatu", con materiales de muy alta calidad:

"los más estupendos fresnos del Líbano,
 los más vigorosos nervios de los toros salvajes,
 los más estupendos cuernos de las cabras monteses,
 [los más vigorosos] tendones de los jarretes de toro,
 las más espléndidas cañas de los vastos cañaverales
 entrégalos a *Kotaru-Hasísu*
 y que haga un arco para Anata"⁷²⁷.

El estuche que guardaba el arco compuesto presentaba dimensiones mayores que las del carcaj para dagas, flechas o venablos⁷²⁸.

La iconografía egipcia de *RaSpu* permite reconocer el carcaj en las siguientes representaciones:

7.1.- Carcaj que se porta sujeto al cinto del dios (fig.31). Del estuche surgen unos

⁷²⁶ Nelson, H.H. *Oriental Institute Communications*, V (1929), pág. 7, fig. 6. Aparecen representados dos miembros del cortejo personal de Ramses III. Uno de ellos lleva un carcaj del que asoman dos prótomos de leones; tal vez las empuñaduras de sendas dagas.

⁷²⁷ *KTU* 1.17:VI:21-24, en traducción de G. del Olmo Lete en *Mitos y Leyendas de Canaan*, pág. 377.

⁷²⁸ Su tamaño sería similar al del escudo representado en la estela JE-71815 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo. Ese escudo fue interpretado por M.G. Jéquier como un carcaj que contenía diversos arcos. Véase: *ASAE XXXIX* (1939) págs. 154 y 155, n. 1; el comentario iconográfico de ese tipo de escudo: supra págs. 187-9 comentario iconográfico de dicha estela en el apartado VII. B. 1.

pequeños apéndices, quizá los extremos de las armas en él contenidas. No necesariamente tendrían que ser flechas; aun más, dudamos que lo fueran ya que la divinidad no porta arco alguno en la representación. Representado en la estela conservada en el *British Museum* 263⁷²⁹.

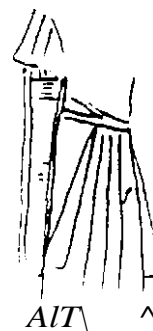


fig. 31

7.2.- Carcaj de grandes dimensiones colocado en la espalda del dios a partir de su hombro derecho (fig.32). Alcanza casi el extremo final del faldellín. En la parte superior presenta tres líneas horizontales de grosor considerable. A partir de la situada en posición más baja, surge una línea inclinada que llega a la altura media del carcaj. Allí es cortada por una línea horizontal a partir de la cual surge una nueva línea inclinada que llega a alcanzar un punto próximo a la base de la aljaba, en donde es interrumpida por otra línea horizontal.



fig. 32

En la parte superior se aprecian cinco apéndices que pueden corresponde a la parte posterior de las armas contenidas en el carcaj. Aparece representado en el dibujo de la estela denominada "J.G. Wilkinson" (Lám.XXIX). La figurita metálica del Museo del Louvre E-10486-AF-587 presenta una aljaba de características similares⁷³⁰.

I - 7.3.- Carcaj sostenido a la espalda del dios mediante un tahalí cruzado sobre el

⁷²⁹ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E8.

⁷³⁰ Vid. *mira*, apartado VII. C.3.

pecho. Aparece indicado a partir del brazo derecho del dios, que se alza sobre su cabeza, enarbolando sin duda un arma. El objeto presenta unas líneas horizontales en la parte superior, a modo de decoración. Otra línea horizontal se aprecia de forma más leve hacia la mitad de la caja. Recorre la espalda del dios hasta el inicio de sus piernas (fig.33). Las dimensiones del carcaj le hacen útil tanto para transportar flechas, como dardos o jabalinas. La imagen corresponde al fragmento de estela de la Colección Varille ⁷³¹.

Una alajaba similar aparece representada en el ostracon 25063, conservado en el Museo Egipcio de El Cairo (fig. 34). El carcaj queda algo separado de la espalda del dios y su aspecto en la representación es el de un objeto más flexible que el de cualquiera de los estuches de las representaciones anteriores. No se distingue sobre el torso del dios el tahalí que pudiera servir para fijar la aljaba. Quizá es esta representación no estemos ante un carcaj, sino ante una forma peculiar de indicar las cintas que en ocasiones adornan la tiara del dios.

I - 7.4.- En la esquemática representación atribuida a *RaSpu* que aparece en el registro superior de la estela de Strasburgo (fig.35)⁷³², se documenta una

⁷³¹ Vid. *infra*, apartado VII. C. 1, documento E-IE1.

⁷³² Vid *inira*, apartado VII. C. 1, documento E-IE5.

vez más un carcaj colocado a la espalda de la figura antropomorfa interpretada como divina. En este caso la aljaba tampoco queda ajustada al cuerpo de la divinidad. Por el contrario, parece apoyar puntualmente en el hombro derecho del dios, pero el cuerpo alargado de la caja queda libre por encima y por debajo de la citada extremidad. La parte inferior del carcaj es redondeada y alcanza aproximadamente el inicio de las piernas del dios. En la zona más próxima al brazo levantado del dios, la funda se estrecha. Por encima de la citada extremidad sobresale la parte superior de la aljaba, con el extremo también redondeado a modo de tapa hueca que protegiera el contenido de la funda.

I - 7.5.- En la fragmentaria imagen atribuida a *Raëpu* representada en el fragmento de estela 5294 de *Musées Royaux du Cinquantenaire*, de Bruselas⁷³³, se aprecia un objeto a la espalda del dios, que tiene el aspecto de una funda estrecha y alargada (fig. 36).

La fractura del monumeto afecta a la representación de este objeto de manera que no es posible establecer su identificación ni su relación exacta con la divinidad. Es difícil imaginar la forma en que el objeto citado podría unirse a la imagen del dios.

8.- Cuchillos.

El nomo vigésimo segundo, con capital en la antigua Atfih, llevaba el nombre de "el cuchillo de sílex". Ese objeto, el cuchillo

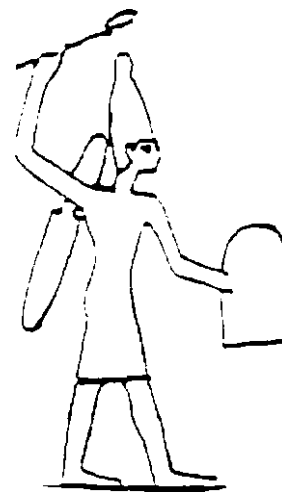


fig. 35



fig.36

⁷³³ Vid *infra*, apartado VII.C. 1, documento E-IE8.

fabricado con hoja de sílex, era en Egipto un arma considerada mágica que se utilizaba en algunos rituales. Era un símbolo de defensa contra los demonios y los diversos peligros de la vida del más allá y de acuerdo a la tradición de Hermópolis, la colina primigenia a partir de la cual había tenido lugar la creación, "yacía con "los dos cuchillos" en el centro de un lago"⁷³⁴. Los 'dos cuchillos' personifican probablemente los dos sicómoros gemelos en los que surgió el disco solar en el horizonte. Dichos árboles son mencionados como cuchillos, aludiendo quizá a la victoriosa batalla del sol contra los poderes del más allá que intentaba impedir el amanecer cotidiano.

El cuchillo es el arma empuñada por diferentes genios que aparecen en la viñetas de los libros sagrados, Libro de los Muertos, de los dos caminos, etc., genios que luchan constantemente contra las fuerzas adversas que intentan detener el avance de la barca solar. Fue muchas veces el arma que llevaba la diosa *Tawret*, y se le identificó con el creciente lunar. Thot y Jonsu, ambos dioses lunares, son asociados indistintamente al cuchillo en los sacrificios que ambos ejecutan⁷³⁵.

Sólo en una ocasión la imagen de Raspu, en ese caso una imagen fidedigna pero muy tardía, aparece armada con sendos cuchillos en sus manos.

9.- Dagas.- Se interpretan como dagas dos armas portadas por una imagen para la que se sugiere la identificación con *RaSpu*. Ambas van incluidas en sus vainas, sujetas a la cintura del dios mediante un cinto. La representación corresponde a la estela descubierta en Zagazig, 368⁷³⁶.

⁷³⁴ Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pag. 75.

⁷³⁵ Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pag. 75.

⁷³⁶ *Vid. infra*, documents E-IE-16, en el apartado VII. C. 1.

VII.A. 5.- Ordenación tipológica de la indumentaria y de los ornamentos del dios.

La codificación establecida y los tipos diferenciados para la indumentaria y otros adornos del dios son:

1.- Tiaras y pelucas. La tiara, en sí misma, es la insignia de reyes y dioses. Ante todo es un símbolo de poder que en Egipto recoge además otras significaciones⁷³⁷. Los detalles ornamentales que diferencian la amplia variedad de coronas egipcias que se conocen, tienen sin duda un significado concreto y un valor, un poder y una significación precisa en sí mismos. Cada tiara alude a una divinidad determinada o a un ritual específico⁷³⁸.

RaSpu, en casi todas las representaciones egipcias que de él se conocen, lleva una alta tiara que morfológicamente es similar a la Corona Blanca del Alto Egipto. En los tocados que presenta *Raépu* en su iconografía egipcia, diversos detalles ornamentales permiten establecer diferentes tipos. En algunos casos el mal estado de conservación que presenta el monumento sobre el que aparece la representación del dios, no permite distinguir el tipo de tiara. Se ha considerado en esos casos el tipo 1.0.

Las tiaras que hemos podido diferenciar son las siguientes:

1.1.- Similar a la corona blanca egipcia. No presenta ningún tipo de ornamentación (Lám. XIV, 1-5). Suele recortar la forma de su base para dejar libre el espacio de la oreja y parte de la frente del dios. En la

⁷³⁷ Sauneron, S, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pág. 70.

⁷³⁸ Lurker, M, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 44.

parte posterior cubre hasta la nuca. Es relativamente frecuente tanto en imágenes fidedignas del dios como en imágenes a él atribuidas⁷³⁹.

1.2.- Tiara alta, semejante a la corona blanca del Alto Egipto, adornada como ella con un *ureaus* en su parte anterior, que sustituye a la cabeza de gacela que en ocasiones acompaña a la figura de Raspu (Lám. XIV, 6-7). En imágenes del dios sólo está documentada en dos representaciones fidedignas, en el fragmento del *Staatliche Museen zu Berlin*, 14462 y en UC 14400⁷⁴⁰.

1.3.- Alta tiara adornada con una cinta ancha situada próxima a la base, anudada en la parte posterior dejando sendos extremos, de longitud similar, libres. Ambos caen a la espalda del dios hasta alcanzar, y en algún caso sobrepasar, la altura del cinturón o fajín (Lám. XV, 1-2). Este tipo de tiara está representada en las estelas UC 14401 y Hisdesheim 1100.

1.4.- Alta tiara similar a la corona blanca del Alto Egipto sin ningún aplique sobre la frente. Se adorna, como el tipo anterior, con una cinta atada sobre la parte posterior, si bien en este modelo la anchura y la longitud de la banda son menores, no alcanzando en ningún caso los extremos la cintura del dios. Esta tiara sirve de tocado en las representaciones de las estelas *Fitzwilliam Museum*, Cambridge EGA 3002.1043, Museo Egipcio de El Cairo JE-71816, el fragmento de ostracón 25063 del Museo Egipcio de El Cairo, y el fragmento de estela de la Colección Varille⁷⁴¹. Las dos últimas quizá incluyeran algún aplique ornamental en la parte anterior, junto a la

⁷³⁹ Documentada en las estelas: 1578 *Anthropological Museum* de Aberdeen, 1398 del Museo de Strassburgo, 1310 de Abidos, grabado rupestre de Toshka; JE-71815 y JE-63654 del Museo Egipcio de El Cairo.

⁷⁴⁰ Vid. *infra*, apartado VII.B.1.

⁷⁴¹ Vid. *Infra* documento E-EI1, e» VII.C.1.

cinta, pero las fracturas que sendos monumentos presentan, no nos permiten aseverarlo (Lám. XV, 3-5).

1.5.- Alta tiara similar al modelo precedente. En la parte anterior, a la altura de la frente incluye un detalle ornamental que consiste en la representación del prótomo de un cérvido astado que suele identificarse con una gacela⁷⁴², y que en alguna ocasión se ha puesto en relación con la representación del animal setiano⁷⁴³ (Lám. XVI, 1-3). Este tocado aparece en un importante número de representaciones de egipcias de *RaSpu*, por lo que en alguna ocasión se ha identificado el prótomo de gacela como una de las prerrogativas iconográficas del dios. Sin embargo, ese aplique ornamental no queda limitado a la iconografía egipcia de *RaSpu*, sino que forma parte del tocado de al menos otra divinidad del próximo oriente asiático, el dios *Kotaru*, que también recibió culto en Egipto. De él conocemos una manifestación iconográfica fidedigna que incluye el detalle del prótomo de cérvido astado sobre la parte anterior de la tiara. Se trata de la estela ya comentada JE 87230 del Museo Egipcio de El Cairo (Lám.xn ,2)'⁷⁴⁴.

La imagen de *RaSpu* tocada con este tipo de tiara, la encontramos representada en las estelas: A16 del *Musée Calvet d'Avignon*, 16 del Museo Egipcio de Asuan, AEO-29152 de Museo del Louvre, AE/iV-313 de la Gliptoteca *Ny Carlsberg* de Copenhage y JE 86123 del Museo Egipcio de El Cairo. En la estela 263 del *British Museum*, el dios presenta un tocado similar, pero los desperfectos del monumentos no permiten reconocer con claridad el prótomo de cérvido característico de este tipo. Existe sin duda un aplique ornamental sobre la tiara, a la altura de la frente del dios. Se aprecia una forma redondeada, cuyo contorno no define con claridad la cabeza del animal. De ella se proyectan sendos apéndices cuya orientación tampoco corresponde con la habitual de las cornamentas estimadas de gacela representadas en otros ejemplos. Las imperfecciones aludidas tal vez sean consecuencia del deterioro que la estela del *British Museum* presenta en esa zona, o de alguna reintegración poco afortunada que haya

⁷⁴² Fulco, W.J. *The Canaanite God...*, pág. 14; Simpson, W.K. *BMMA X*, n° 6 (1952)pág. 186.

⁷⁴³ wijgaarden, W.D. van *OMRO NS X* (1929) pág. 33.

⁷⁴⁴ Vid *mpra*, págs.164; ».586.

sufrido el monumento. Quizá sólo se representó sobre ella una cornamenta, exenta de la *cabeza* de cualquier animal, siguiendo el modelos de algunas coronas del Asia Anterior⁷⁴⁵.

1.6.- Alta corona, como la corona blanca del Alto Egipto, adornada en la parte que queda sobre la frente con un prótomo de cérvido astado, pero sin incluir la cinta del modelo anterior (Lám. XVI,6). Esta tiara aparece representada en la estela llamada "Wilkinson" (Lám. Nº #, y en la escultura de bulto redondo conservada en el *Metropolitan Museum of Art*, en la que se distingue con claridad la representación del prótomo de cérvido. Quizá en este último ejemplo se ha evitado la representación de la banda decorativa, para preservar a la pequeña estatua de zonas especialmente frágiles.

1.7.- Tiara similar a la corona blanca del Alto Egipto y a otras altas tiaras llevadas por diversas divinidades próximo orientales. Deja libre la oreja derecha del dios que aparece indicada (Lám. XVI, 7). Sobre la frente aparece un aplique que representa una cabeza de cérvido astado, identificado comunmente con una gacela⁷⁴⁶.

De la parte superior de la corona, surgen dos cintas anchas cuyos extremos quedan libres y caen a la espalda del dios. Ambas, con una longitud similar, alcanzan la altura aproximada del remate inferior del faldellín que viste la divinidad. Este tocado está representado en la estela *OIM 10569*.

1.8.- Alta tiara similar en su forma a los modelos anteriores. Está adornada por una cinta larga y estrecha que surge de la parte superior del tocado y cae a la espalda del dios hasta alcanzar la altura aproximada del comienzo de sus piernas. La cinta se remata con un apéndice de forma triangular. Sobre la frente la tiara incluye, igual que los tipos 1.3 - 1.5, un prótomo de cérvido identificado como una

⁷⁴⁵ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische...*, pág. 59. La representación de la tiara de cuernos, la encontramos, *p.e.* en la imágenes de Seth, en la llamada estela del "año 400", *ANEP 555*; en la representación de Mikal *ANEP 487* y estela de Balu, prodedente de Ugarit, en Lám. V.

⁷⁴⁶ cf. *Supra*.

cabeza de gacela (Lám. XVI,8). J. Leibovitch indicó paralelos de este tipo de tiara en algunas imágenes de Sutej⁷⁴⁷. Este tocado está representado en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE 70222⁷⁴⁸. Una tiara similar, si bien de menor altura, aparece representada como tocado de la imagen atribuida a *RaSpu*, de la estela JE 26049 del Museo Egipcio de El Cairo.

1.9.- Peluca tripartita que cubre hasta por debajo de los hombros. Tiene el flequillo indicado. Se adorna con una cinta ancha, a la altura de la frete. Se anuda en la parte posterior de la cabeza y deja los extremos, relativamente cortos, libres. En la parte anterior, sobre la frente del dios, presenta una cabeza de cérvido. Aparece representada en la figura de Reshep incluida en el registro superior de la estela 191 conservada en el Museo Británico⁷⁴⁹. Una peluca similar presenta la imagen identificada con Reshep en el relieve de la capilla de Nectanebo II, en Bubastis⁷⁵⁰.

I-1.10.- La corona roja del Bajo Egipto aparece representada con seguridad en la figurita metálica del Museo del Louvre E-10486 AF-587⁷⁵¹, atribuida con reservas a Raspu. Su forma parece sugerirse en los escasos trazos que del tocado del dios quedan en la estela del Museo Egipcio de El Cairo M-2792⁷⁵².

2.- Faldellines.

La indumentaria que el dios suele vestir se limita a un faldellín hasta media pierna que en ocasiones incluye una prenda superior que cubre el torso. La iconografía egipcia de *Raspu* permite distinguir diferentes faldellines susceptibles de ordenación tipológica. Algunas veces el estado fragmentario de los monumentos no permite adjudicar

⁷⁴⁷ Leibovitch, J. *ASAE* XXXLX (1939) pág. 149.

⁷⁴⁸ *Vid. infra*, documento E-E 1, en apartado VII. B1.

⁷⁴⁹ *Vid. infra*, documento E-E17, en el apartado VII.B. 1.

⁷⁵⁰ *Vid. infra*, apartado VII. C. 2.

⁷⁵¹ *Vid. infra*, documento E-IEM-2, en el apartado VII.C.3.

⁷⁵² *Vid. infra*, apartado VII. B. 1, documento E-E 10.

el faldellín de la divinidad a alguno de los tipos definidos. Se considera entonces el tipo 2.0.

2.1.- Faldellín sencillo, recto, que llega a las rodillas. En la cintura queda algo más levantado en la parte de la espalda y presenta una doble línea a modo de cinturón o fajín aunque no se distingue ninguna hebilla o cualquier otro tipo de ornamento (fig.37). Aparece representado en los objetos: Museo de Hildesheim,; JE-25063, JE-26049 y JE-63654 del Museo Egipcio de El Cairo; *FIFAO* 272, y tal vez en la estela 1398 del Museo de Strasburgo.

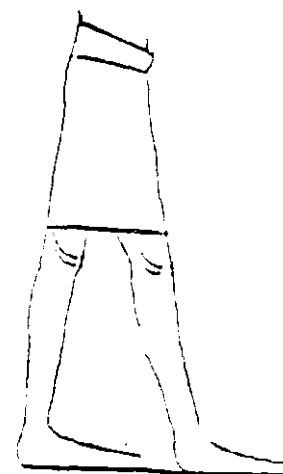


fig. 37

2.2.- Faldellín ajustado a las piernas que alcanza la parte superior de las rodillas. Queda más levantado en la parte de la espalda que en la del torso en donde queda por debajo del ombligo que aparece indicado, rematado con una doble línea que quizá marque la existencia de un cinturón o fajín en el que no se distingue



fig. 38

ninguna hebilla u ornamento.

De la parte posterior del faldellín, y a partir de la doble línea superior, surge una cinta que a modo de cola de animal descende separándose progresivamente del cuerpo del dios, hasta alcanzar la altura de sus pies (fig.38). Se trata de una cola de de toro⁷⁵³, ornamento que forma parte de la indumentaria de los faraones representados en actitud guerrera o como vencedores, desde momentos

⁷⁵³ A. Schulman la interpreta como una cola de león. Véase *JARCE* XVI (1979) pág. 84, n. 52.

muy tempranos⁷⁵⁴. Alude a su condición de "encarnación de la fertilidad viril"⁷⁵⁵ tanto como el epíteto "toro fuerte" o "toro poderoso", incluido desde el Imperio Nuevo en la titulación real⁷⁵⁶. Es un elemento que también forma parte de la indumentaria de algunos dioses egipcios de naturaleza guerrera⁷⁵⁷.

El tipo de faldellín descrito, adornado con la cola de toro, está representado en la figura del dios de la estela "UC 14400"⁷⁵⁸.

2.3.- Faldellín cruzado, hasta las rodillas. Se sujeta a la cintura por una ancha cinta o cinturón, que en la parte superior delantera presenta un nudo o sostiene algún artefacto de pequeño tamaño, tal vez una daga. El torso queda descubierto (fig.39). Aparece representado en la figura de *RaSpu* realizada en el registro superior de la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo JE 86123 (documento E-E14).

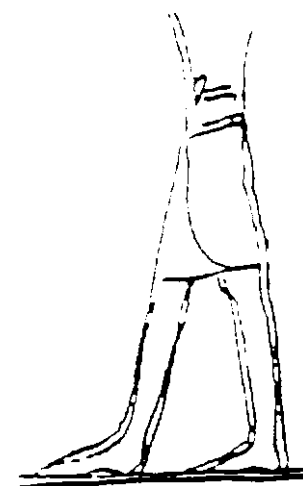


fig. 39

⁷⁵⁴ Entre los ejemplos más antiguos se pueden citar, la Paleta de Narmer (AÍVEP 296) y la representación del rey D en atacando a un enemigo (ANEP 293).

⁷⁵⁵ Frankfort, H. *Reyes y Dioses*. Madrid 1983, pág. 191.

⁷⁵⁶ *idem* pág. 194. Véase también: A. Gardiner, *Egyptian Grammar...*, pág. 71-72. En los Textos de las Pirámides diversas partes del cuerpo del toro, el faraón, son enunciadas bajo la protección de determinados dioses; el cuidado de la cola queda en manos de Isis. Véase: Faulkner, R.O. *The Ancient Egyptian Pyramid Text*, Oxford 1969, pág. 206, Oración 538.

⁷⁵⁷ Par ejemplo, de Montw. Véase la represententación de su imagen en uno de los costados del carro de guerra de Thüt-mose IV, en Frankfort, H. *Reyes y dioses*, Madrid 1983, fig. 15.

⁷⁵⁸ W.K Simpson sugirió la identificación de la cola de toro en el objeto que aparece colgado del brazo levantado del dios en la estela "Chicago 10569" (documento E-E7, comentado en el apartado VII. B. 1), clasificado como elemento iconográfico 4.3 de la panplia del dios.

Un faldellín cruzado, hasta las rodillas, sujeto con un ancho cinturón, aparece representado en la imagen del dios pintada en el registro superior de la estela 355 conservada en el Museo Británico⁷⁵⁹. La falda es de color blanco con la parte cruzada en amarillo con líneas rojas. La parte posterior adornada con una cola de toro como el tipo 2.3. Deja el torso al descubierto⁷⁶⁰. Faldellines similares aparecen en las imágenes sedentes del dios de las estelas EGA 3002.1043, de *Fitzwilliam Museum of Cambridge* y *Musée Calvet d'Avignon*, A-16⁷⁶¹.

2.4.- Faldellín cruzado, hasta las rodillas. Se sujeta a la cintura con un cinturón ancho más levantado en la zona de la espalda. Incluye una prenda superior que cubre el torso (fig.40). Aparece representado en la figura de *Raépu* localizada en el registro superior de la estela AEO 29152 conservada en el Museo del Louvre⁷⁶². En la representación del Raspu en el registro superior de la estela 50066 (fig. Lám.), conservada en el *Museo Egizio di Torino*, la prenda superior es tan ajustada que se percibe el detalle anatómico del ombligo. La indumentaria que el dios presenta en esa representación, se incluye en el tipo 2.4.



fig. 40

Una indumentaria similar aparece representada en el dibujo de la estela

⁷⁵⁹ Vid. *infra* documento E-E 18, comentado en el apartado VII B. 1.

⁷⁶⁰ Un faldellín similar aparece representado en la figura del dios Amón realizada en el registro superior de la estela 86123 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, documento E-E 14.

⁷⁶¹ Vid. *infra* apartado VII B. 1, documento E-E 11.

⁷⁶² Tradicionalmente citada en la bibliografía como estela del Louvre C-86. Vid. *infra*, documento E-E 15, comentado en el apartado VII.B. 1.

denominada "J.G. Wilkinson" (fig.41). Se indican en ella un escote cuadrado y un nudo de Isis adornando la parte delantera del cinturón.

Otro faldellín cruzado, ajustado a las piernas del dios. Alcanza la altura de las rodillas. Se remata en la cintura mediante una doble línea que señala un cinturón o fajín, sin hebilla u ornamentos, más alto en la parte de la espalda para ceñir los riñones. El torso del dios se cubre por una prenda ajustada sostenida por sendos tirantes cuadrados. El conjunto de las dos prendas componen un tipo de indumentaria mixta desarrollada en Siria y que une elementos egipcios y próximo orientales⁷⁶³ (fig.42). Aparece representado en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo JE-70222.

I - 2.4.- Faldellín cruzado, decorado con bandas horizontales. La prenda se ciñe a la cintura mediante un cinturón que parece anudado en la parte anterior. El torso se cubre con una prenda superior, ajustada, con cuello abierto a pico (fig.43). Está representado en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo JE-71815⁷⁶⁴.

2.5.- Faldellín llamado "de campaña". Se remata en la cintura con una doble línea a

⁷⁶³ Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*. pág. 65.

⁷⁶⁴ Vid. *infra*, apartado VII. C. 1.

modo de cinturón o fajín, más alta en la parte de la espalda en donde ciñe los riñones. No presenta hebillas o cualquier otro tipo de ornamento. Alcanza la parte superior de las rodillas. En el torso del dios se cruzan unas cintas a modo de tahalí que parten de la faja o cinturón (fig.44)



fig. kk

Queda ajustado a las piernas, marcando la silueta del dios. El trazo final es levemente ondulado. Está indicado por una doble línea que desciende en triángulo. De los extremos laterales y de un apéndice indicado en la parte central del reborde inferior, surgen unas cintas o adornos, dos en cada lado y cuatro en la parte central, que rematan en sus extremos con pequeños triángulos.

La doble línea que remata el faldellín indica sin duda una costura o tira de cuero que reforzaba ese tipo de indumentaria fabricada en lino, típica de algunos de los grupos que integraban los llamados "pueblos del mar"⁷⁶⁵. Las cintas y las borlas de los extremos y de la parte central, seían sin duda para ajustar la amplitud de la falda. Faldellines de ese tipo aparecen con relativa frecuencia en representaciones egipcias de sirios y "pueblos del mar", datadas en el Imperio Nuevo. Como ejemplos podemos señalar los relieves del templo de Medinet Habu⁷⁶⁶, en donde incluso la tropa egipcia lleva esa vestimenta⁷⁶⁷. Otro ejemplo interesante son las imágenes de sirios representadas en la decoración mural de la tumba de Seti I, en Tebas⁷⁶⁸. Como paralelo iconográfico sirio-palestino ilustrativo, puede indicarse una de las piezas de marfil halladas en Ugarít, probablemente el aplique de un mueble⁷⁶⁹. En él se ha representado a

⁷⁶⁵ Stillman, N. - Tallis, N.. *Armies of the Ancient Near East 3,000 BC to 539 BC*, pág. 108, figs. 34 y 97a.

⁷⁶⁶ Nelson H. H., *Medinet Habu 1924-28. I The Epigraphic Survey of the Great Temple of Medinet Habu*, figs. 17, 18, 20 y 24.

⁷⁶⁷ Sin duda se trataba de una prenda adecuada a la actividad bélica. Fue adoptada y utilizada por las tropas egipcias.

⁷⁶⁸ ANEP 6.

un rey ugarita que sostiene a un enemigo por la cabellera a la vez que le amenaza con una espada. La indumentaria del rey es un "faldellín de campaña".

Faldellín rematado en la cintura, por debajo del ombligo que aparece indicado, con una doble línea a modo de cinturón o fajín. No se aprecia la existencia de hebilla u ornamento alguno. De la parte posterior de esa cinturilla indicada surge, orientada hacia adelante, siguiendo la línea posterior de la pierna derecha, una lista de grosor aproximado a la que hace las veces de cinto. En la parte inferior el faldellín llega a las rodillas. El trazo final, levemente ondulado, sobrepasa en sentido horizontal las dimensiones de la falda (fig.45).

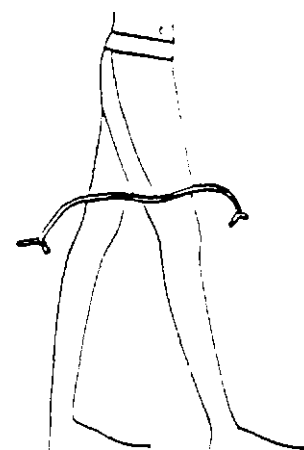


fig. if5

A ambos lados de la figura y como consecuencia de este último trazo ondulado, quedan unos apéndices que se abren en dos en sus extremos. Este faldellín sin duda es una representación esquematizada del tipo 2.5. o "de campaña", desprovisto del tahalí superior. Su interpretación ha sido discutida en la bibliografía anterior.

Está representado en la estela UC 14401⁷⁷⁰.

I - 2.5.- Un faldellín de las características similares aparece en la figura de *RaSpu* representada en la estela E-13620 conservada en el *University Museum* de Filadelfia . El torso

⁷⁶⁹ M. H. Chéhab lo interpretó como el ornamento de un lecho. Véase "Los fenicios en el Oriente Próximo" en *Los fenicios. La expansión Fenicia Cartago*, pág. fig. 73.

⁷⁷⁰ *Vid. infra*, apartado VII. B. 1, documento E-E4.

se cubre en este caso con una prenda abierta en escote cuadrado y con tirantes anchos. El aspecto de la vestimenta sugiere su fabricación en cuero, material duro y flexible, apropiado para la actividad bélica a la que la indumentaria descrita estaba destinada (fig.46).



fig. 46

I - 2.5.- Una falda similar, está representada de forma somera en una tosca imagen identificada con *RaSpu*, realizada sobre un fragmento de estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE-71816⁷⁷¹. En este caso tal vez se incluye la cola de toro o león⁷⁷². El estado de conservación que presenta la imagen no permite aseverarlo (fig.47).



fig. ^7

2.6.- Faldellín hasta las rodillas, recto en la parte de la espalda y tableado en la parte anterior (fig.48). Va sujeto a la cintura mediante un cinturón o fajín que, a modo de cinta ancha con los bordes engrosados, se ajusta a la figura del dios. El fajín o ceñidor es alto en la zona de la espalda, en donde se ajusta a los riñones; en la zona del vientre se anuda por debajo del ombligo.



< I

No se aprecian en él hebillas u otros ornamentos. Los extremos de la cinta anudada, caen libres a los lados de las tablas del faldellín, combinadas con los pliegues delanteros. La prenda aparece representada en la estela del *British Museum* 263⁷⁷³.

⁷⁷¹ Vid. *mira*, apartado VILC. 1.

⁷⁷² c£ *Supra*.

⁷⁷³ Vid. *mira*, documento E-E8, comentada en el apartado VIL B. 1.

El borde inferior de la indumentaria se adorna con tres cintas rematadas por borlas o flecos, situadas una a cada lado de la falda y otra en el centro, entre las piernas del dios. Recuerdan, sin duda, las cintas de los faldellines denominados "de campaña" (tipos 2.5 e I - 2.5.), fabricados en lino y cuero y originarios del levante mediterráneo, si bien otros detalles de la prenda la aproximan más a un modelo de vestimenta egipcia habitual en la figura del faraón y de algunos príncipes durante las dinastías XIX y XX⁷⁷⁴. En la prenda identificada en el tipo 2.6, no se ha indicado la cinta característica que remata los "faldellines de campaña" en su parte inferior (tipos 2.5. e I - 2.5.). Es a partir de los extremos de ese reborde final donde surgen las cintas con borlas que sí aparecen representadas a ambos lados del faldellín que ahora comentamos. Tampoco se han indicado en él las cintas transversales que sin duda conferían mayor resistencia a los "faldellines de campaña". Esos detalles han sido sustituidos por unos pliegues que no parecen apropiados al tipo al tipo funcional de vestimenta a la que se asocian las cintas con borlas, que más que un detalle ornamental tenían, con seguridad, una finalidad práctica. Posiblemente permitían ajustar o ampliar el vuelo de la falda.

En el faldellín clasificado como tipo 2.6, parecen haberse mezclado detalles novedosos de un tipo de vestimenta quizá mal conocida para el artista que ejecutó la representación, junto a otros propios de la indumentaria de una figura real o divina.

2.7.- Vestido largo y ajustado que cubre hasta la parte inferior de las piernas (fig.49). *RaSpu* aparece con esa indumentaria en la

⁷⁷⁴ Faldellines con el frente tableado, sujetos a la cintura mediante un cinturón anudado por delante, dejando libres los extremos de la cinta, son frecuentes en representaciones de la cronología señalada. A veces la tabla central, más ancha, queda adornada en los extremos por sendos *ureaus* u otros apliques, al parecer, metálicos. Véase la imagen de Ramses I en Hayes, J, *The Scepter of Egypt*, VoL II, Fig. 208 en pág. 331.

representación rupestre de Tohksa. En la prenda apenas se indican detalles ornamentales, ni se diferencian los distintos elementos que lo componen: mangas, parte superior, etc. Sólo se aprecia una línea quebrada que recorre parte de la silueta exterior del vestido, en el perfil del lado derecho del dios⁷⁷⁵.



fig. 49

I - 2.8.- Faldellín largo, abierto a pico en la parte delantera. Presenta una línea decorativa a media pierna. En la cintura incluye un cinturón que ciñe la prenda al cuerpo del dios y sirve para sostener una maza. El torso parece desnudo, con el detalle anatómico del ombligo indicado. Aparece representado en la figura de *RaSpu* realizada en el registro superior de la estela 313 conservada en la Gliptoteca Ny Carlsberg de Copenhage.



fig. 50

3.- Barba.

La barba en Egipto, al menos la de dimensiones considerables, parece reservada a reyes y divinidades. La barba que se representa en las imágenes de los reyes y en ocasiones también en las de algunos dioses, puede ser de dos tipos: trenzada, delgada, larga y levemente curvada en su extremo inferior, o bien, recta y cuadrada y de longitud considerable⁷⁷⁶. Se decía que la barba de los dioses era de Lapis Lázuli⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ El detalle no aparece indicado en el dibujo publicado por W.K Simpson en *Hekanefer...*, Fig. XX, pero se aprecia sin dificultad en las fotografías publicadas por J. Leibovitch en ASAS XXXIX (1939) PL XLX, 2.

⁷⁷⁶ Wilkinson, G.A *A Popular Account of the Ancient Egyptian*. Vol II, pág. 319. Michalowski, K, *Arte y Civilización de Egipto*, Láms. 90-91.

⁷⁷⁷ Yoyotte, J, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pág. 33.

Algunas imágenes de personajes particulares egipcios presentan una barba pequeña y cuidada, de aspecto troncocónico que adorna su barbilla. Suelen ser individuos que pertenecen a un grupo social de relativo prestigio⁷⁷⁸. Los personajes de barba abundante y en muchos casos descuidada, son en la iconografía egipcia individuos extranjeros, procedentes de la zona de Libia o de los países del Norte, enemigos o subordinados asiáticos en muchos casos.

La iconografía egipcia de *RaSpu* permite distinguir diferentes modelos de barba, si bien en algún caso, el estado fragmentario de los monumentos no permite identificar la barba representada con alguno de los tipos establecidos que se describen a continuación. En esos casos, en el comentario iconográfico, se considera la barba como el tipo 3.O., o indefinido. Los tipos diferenciados son:

3.O.- Indefinido.

3.1.- Típica barba postiza. Es trenzada, delgada y levemente curvada en su extremo inferior. Es la barba propia de Reyes y dioses en Egipto. En algunos casos aparecen bien indicadas las carrilleras, como en la imagen del dios realizada sobre el fragmento de estela conservado en el *Staatliche Museen zu Berlin*, 14462 (documento E-E5). Otras veces las carrilleras no son perceptibles. Este modelo de barba es muy corriente en las imágenes egipcias de *RaSpu*⁷⁷⁹.

⁷⁷⁸ véase, por ejemplo, la imagen masculina realizada en el registro superior de la estela 50052 del Museo Egipcio de Turin, en Tosi, M - Roccati, A, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, pág. 283, o la escena de la tumba de Huy (n° 54 de Tebas) en la que aparecen nueve lanceros egipcios de la dinastía XLX, todos ellos con barba troncocónica, en Michalowski, K, *Arte y civilización de Egipto*, Lám. 108.

⁷⁷⁹ Fragmento de estela del *Staatliche Museen zu Berlin*, 14462; estelas JE-70222, JE-26049, pequeña placa JE-2630 y ostracon JE-2630 del Museo Egipcio de El Cairo ; estela 50066 del *Museo Egizio di Torino* ; abrigo rupestre de Toshka; UC 14401; *British Museum* 263; *Musée Calvet de Avignon*, A-16; dibujo de la estela denominada

3.2.- Barba postiza, recta y cuadrada, reservada en Egipto en las imágenes de reyes y dioses. Aparece representada en dos de las imágenes que de *RaSpu* conocemos, en la estela UC 14400 y en la escultura de bulto redondo 89.2.215 del *Metropolitan Museum of Art*.

3.3.- Barba poblada y apuntada, característica en Egipto desde el período predinástico en las imágenes de extranjeros libios y asiáticos⁷⁸⁰. Aparece representada en la imagen del dios realizada en la estela OIM-10569 (documento E-E7).

4.- Collares.

El collar es un elemento típico en la ornamentación personal del individuo egipcio.

La iconografía egipcia de *RaSpu* presenta a la divinidad adornada con distintos tipos de collares que permiten establecer una ordenación codificada. Los modelos diferenciados son los siguientes:

4.0.- En este caso quizá el detalle ornamental no corresponda a un collar, sino sencillamente a la representación de la ausencia de ese elemento decorativo. El motivo se limita a una línea fina, a menudo realizada mediante una sencilla incisión, que indica la separación entre la parte superior del tronco y el cuello de la divinidad.

Este detalle iconográfico se aprecia en los siguiente monumentos:

fragmento conservado en Berlín, 14462; *British Museum* 263 y Anthropological Museum de Aberdeen Escocia 1758, Asuan 16;

"Wilkinson; dibujo de la estela 1310 de Abidos; imagen identificada con RaSpu del relieve de la capilla de Nectanebo II, en Bubastis.

⁷⁸⁰ Simpson, W.K. *BMA* X, n° 6, pág. 186.

fragmento de estela del Museo Egipcio de El Cairo JE 71816.

4.1.- Ancho collar colocado sobre el pecho, con el torso desnudo. Muestra una serie de líneas verticales, indicadas de forma radial. El modelo aparece representado en la estela UC-14400.

4.2.- Ancho collar colocado sobre el pecho. Se indica mediante dos líneas curvas, incisas y paralelas que describe una doble vuelta (fig.). Aparece como ornamento de la figura del dios en la imagen de las estelas 1100 del *Pelizaeus Museum* de Hildesheim, OIM-10560, Abydos 1310, A-16 del *Musée Calvet*, Avignon; AEO-29152 del Museo del Louvre, JE-70222 del Museo Egipcio de El Cairo y 50066 del *Mueso Egizio di Torino*. En esta última representación la calidad del trabajo de la estela permite apreciar los detalles de las cuentas con las que está formada la joya.

4.3.- Ancho collar colocado sobre el pecho, con el torso desnudo. Se indica mediante tres líneas curvas, incisas y paralelas que describen una triple vuelta. Aparece representado en la estela UC 14401 y en la estela A-16 del *Musée Calvet de Avignon*.

En este mismo tipo incluimos el collar que presenta el dios en la estela llamada "Wilkinson".

1-4.4.- Posible collar que cae a pico sobre el torso, con un adorno horizontal pequeño junto al vértice. De él surge hacia la izquierda una cinta curva rematada en un apéndice almendrado. Para este pectoral no conocemos ningún paralelo.

5. - Brazaletes.

Son elementos ornamentales de uso relativamente extendido en el antiguo Egipto. Con frecuencia se observa ese tipo de adorno tanto en personajes de rango como en la representación de algunas divinidades.

En la iconografía egipcia de *RaSpu* sólo en contadas ocasiones encontramos su figura ornamentada con brazaletes. La representación de las joyas suele ser sencilla. No se distinguen elementos decorativos significativos en su realización que permitan establecer tipos distintos. La codificación que se ha establecido responde a la posición de los brazaletes sobre la figura del dios. Se han establecido los siguientes tipos:

5.1.- Brazalete sencillo colocado en el bícep del brazo izquierdo del dios. Aparece representado en la estela conservada en el *Museo Egizio diTorino*, 50066.

1-5.1.- Brazalete sencillo colocado en el bícep derecho del dios identificado con *Raépu*, en la representación del fragmento de estela de la Colección Varille (documento E-IE1). El detalle del brazalete parece distinguirse en la tosca representación que del dios ofrece la estela de la Colección particular J. Leibovitch (documento E-IE13).

5.2.- Brazalete sencillo colocado en la muñeca del brazo derecho del dios. Aparece representado en la estela conservada en el Museo Calvet de Avignon, A 16 (documento E-E-12). El mismo tipo de brazalete adornando la muñeca del brazo derecho, presenta la imagen de Raspu representada en el registro superior de la estela 50066 conservada en el Museo egipcio de Turín.

5.3.- Brazalete sencillo colocado en la muñeca del brazo izquierdo del dios. Aparece representado en la estela 50066 conservada en el Museo egipcio de Turín.

VII. A, 5. C- Definición y ordenación tipológica de otros elementos compositivos.

En el esquema compositivo habitual de las imágenes en las que *RaSpu* participa, los componentes figurativos que acompañan al dios suelen ser.

1.- Las ofrendas.

Si no están representadas se considera el tipo 1.0. En la mayoría de las representaciones el dios es obsequiado con ofrendas diversas.

Dentro del tipo general 1 = ofrendas, se puede establecer una diferenciación:

1.a: obsequios ordenados en altares -llamados "mesas de ofrendas".

Se distinguen los tipos:

1.1.a.- Mesa de ofrendas con un sólo apoyo central Bien abastecida de productos, similar en su forma y por su contenido al modelo 19 de la figura 27 de J. Vandier⁷⁸¹. Dos jarras cerradas se sitúan junto a la mesa, por debajo del tablero, en el lado derecho (fig. 51).

El modelo aparece representado en el fragmento de estela conservado en Turín, 50067.

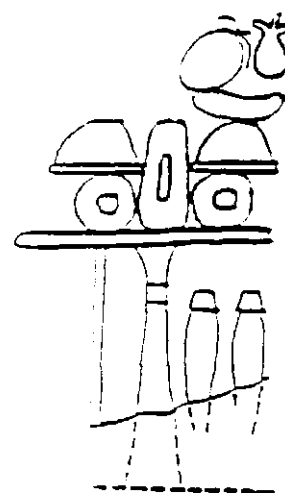


fig. 51

⁷⁸¹ Manuel TV, Fig. 27 en pág. 99.

El mismo tipo puede incluirse la mesa de ofrendas dispuesta delante de la divinidad, con un solo apoyo central. Sobre su tablero un pan, en el lado derecho y un recipiente en el centro. La posición del escudo que sostiene el dios, situado sobre parte del lado izquierdo de la mesa, parece interferir en la visión de otro de los panes que son habituales en la representación de las mesas de ofrendas denominadas *hSw* en egipcio y que corresponden al signo R I de la clasificación de A. Gardiner (^)⁷⁸² (fig. 52). Bajo la mesa, a ambos lados de su soporte, aparecen colocados sobre la línea que indica el suelo de la composición, sendos recipientes. Aparece representada en la estela EGA 3002.1943, conservada en el *Fitzwilliam Museum*, de Cambridge.

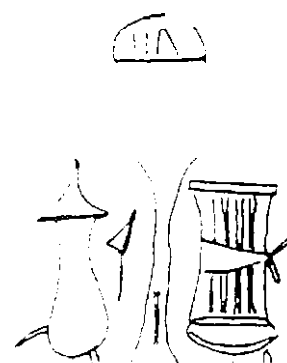


fig. 52

Del mismo tipo puede considerarse la mesa de ofrendas representada en el registro inferior de la estela n° 16 conservada en el Museo de Asuán, en Egipto. Las ofrendas que presenta a ambos lados del soporte central, parecen ser elementos vegetales⁷⁸³.

⁷⁸² Gardiner, A. *Egyptian Grammar...*, pág. 501.

⁷⁸³ Dentro del mismo tipo puede incluirse el altar representado en el registro superior de la misma estela con ofrendas que son presentadas a los dioses Amón y Seth.

En el mismo tipo se incluyen las ofrendas representadas en el registro inferior de la estela M - 2792, conservada en el Museo Egipcio de El Cairo (fig. 53).

El conjunto se compone de una mesa o altar con un solo apoyo central y amplio tablero, cubierta de productos⁷⁸⁴. Su forma es similar a la presentada por J. Vandier en el número 19 de la Fig. 27 del *Manuel*, IV⁷⁸⁵. Bajo el tablero, a cada uno de los lados del apoyo central, dos soportes calados, provistos de varias patas, sostienen sendos vasos abiertos y hondos que parecen estar incluidos en recipientes que presentan la forma típica del cuenco nb⁷⁸⁶. En el lado derecho de la mesa, otro soporte de mayor tamaño, también calado, dispuesto sobre el suelo, sostiene un ánfora⁷⁸⁷. A su derecha, un conjunto de nueve flores de loto se agrupa sobre un poyete estrecho, de cierta altura, con forma de columna. Este conjunto floral recuerda a la ofrenda l.b.6. d. representada en la estela UC 14.374 (documento E-IE 11).

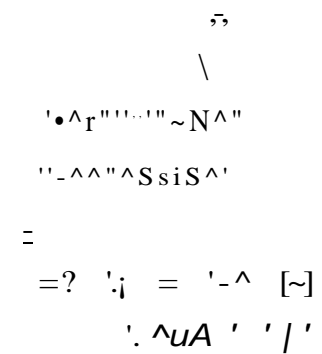


fig. 53

⁷⁸⁴ Entre ellos A.R. Schulman cree distinguir lingotes de cobre. Véase: *Studies in Ancient Egypt...* pág. 159, n. 19.

⁷⁸⁵ *Manuel* rV, Fit 27 en pág. 99.

⁷⁸⁶ Schulman, A.R. *Studies in Ancient Egypt...*, pág. 159, n. 18.

⁷⁸⁷ Schulman, A.R. *Studies in Ancient Egypt...*, pág. 159, n. 20.

1.1.b.- Mesa de ofrendas con un solo apoyo central de altura escasa. Se sitúa entre al figura del dios y la del orante. Está bien abastecida de productos que aparecen colocados sobre ella. Resultan de difícil identificación, salvo un *hps~* (^) situado en la parte superior (fig. 54). Es similar a la representación número 21 de la Fig. 27 de Vandier, si bien en el modelo aquí descrito no se distingue el pequeño triángulo de la base⁷⁸⁸.

Esta mesa de ofrendas está representada en la estela UC 14400. Una mesa similar se documenta en la estela 1578 del *Antropological Museum* de Aberdeen, Escocia.

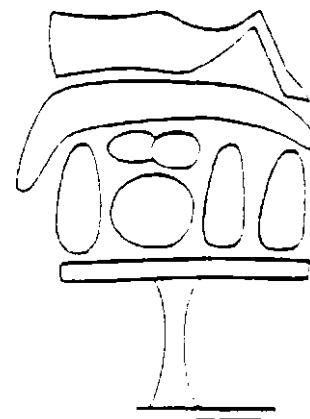


fig. 54

1.2.a.- Pequeña mesa de ofrendas con un solo apoyo central. Sostiene un recipiente cerrado con pico vertedor, utilizado con seguridad en rituales en los que se prea eticaba la libación. Sobre él se superpone una flor de loto cuya corola se orienta hacia el dios. El tallo queda libre hacia el lado derecho, alcanzando la altura media del apoyo de la mesa. El modelo corresponde al número 8 de la Fig. 28 de Vandier⁷⁸⁹.

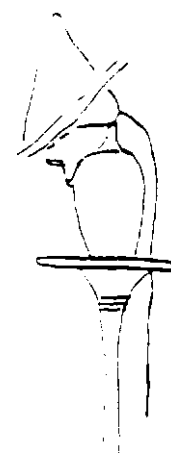


fig. 55

Aparece representada ante la imagen de *RaSpu*, en la estela conservada en el *British Museum* 263 (fig. 55).

⁷⁸⁸ Manuel TV, Fig. 27 en pág. 99.

⁷⁸⁹ Manuel TV, Fig. 28 en pág. 103 y pág. 104.

El mismo tipo de altar de ofrendas, incluyendo los mismos productos, aparece representado en la estela del Museo Egipcio de El Cairo 86123 (fig. 56). La corola de la flor y el pico vertedor del recipiente se orientan hacia la derecha, lugar en el que se encuentran las divinidades obsequiadas.

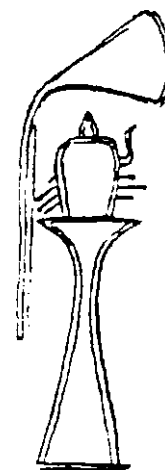


fig.

El mismo tipo de altar puede presentarse al dios sosteniendo únicamente un tallo de loto, con una flor de amplia corola y un pequeño capullo orientados ambos hacia la divinidad. Los dos tallos, de igual longitud, quedan libres hacia el lado derecho, alcanzando la altura aproximada de la mitad del soporte de la mesa (fig. 57).

Así aparece representado en la estela conservada en el Museo Calvé de Avignon, n° 16.



fig. 57

Una pequeña mesa de ofrendas de las mismas características aparece en la tosca representación de la estela de la Colección particular Leibovitch (documento E-IE 13). La ejecución es tan pobre en detalles que no se distingue con claridad ningún producto. Pudieron no estar representados y la imagen de las ofrendas limitarse al altar dispuesto para recibirlas, o corresponder a una ofrenda humeante como la considerada en el número 3 de la Fig. 28 de Vandier⁷⁹⁰.

⁷⁹⁰ Manuel, *TV*, Fig. 28 en pág. 103.

I..2.b.- Conjunto de dos o más mesas de ofrendas, cada una de ellas con un único soporte. No es posible distinguir la totalidad de los productos ofrecidos. Al menos dos de las mesas rematan sus ofrendas con sendas flores de loto cuyas corolas aparecen orientadas al dios.

Se incluye en el mismo tipo el conjunto de ofrendas representadas en el registro superior de la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, M - 2792 (documento E-E 10) . En este caso, las mesas representadas son tres. Cubriendo parcialmente los tres soportes, se extienden unas guirnaldas decorativas, probablemente confeccionadas a partir de elementos vegetales. La parte de las mesas en las que se exhibirían los productos, está perdida por la fuerte erosión que ha sufrido el monumento. Al menos en dos de las mesas, el conjunto de ofrendas estaba rematado por sendas flores de loto, orientadas hacia la divinidad.

Un conjunto de ofrendas similar, dispuesto sobre tres mesas de ofrendas, aparece representado en el registro inferior de la estela 191 conservada en el Museo Británico (documento E-E 17). Entre los soportes de dos de las mesas se han colocado ofrendas vegetales. Delante de la mesa más próxima a la divinidad, se ha colocado un recipiente cerrado, dispuesto sobre un estante.

Un conjunto de ofrendas dispuesto sobre dos pequeñas mesas. Entre los productos ofrecidos se distinguen claramente lingotes redondos de oro, contenidos en grandes recipientes abiertos. Cerca de ellos, otros lingotes de cobre, con la forma habitual que recuerda a la piel de toro. Sobre el conjunto de los productos ofrecidos, se distinguen varios recipientes abiertos a partir de los cuales se dispersan productos gaseosos. Estas ofrendas aparecen representadas en el registro inferior de la estela E-13620 conservada en el University Museum, Philadelphia

Ofrendas similares se adivinan en la representación de la estela denominada *FIFAO 272* (fig. 58). En este caso al parecer son cuatro los altares de un solo apoyo sobre los que se disponen los productos. El estado de conservación de la estela es muy deficiente y la parte correspondiente a las ofrendas está seriamente dañada. Delante de los altares, en el lugar más próximo a la divinidad que aparece sobre un trono, se distingue un recipiente alargado cubierto por una tapadera cónica.



Y—

Ib: obsequios ofrecidos directamente ante la divinidad, o portados por los distintos oferentes de ofrendas múltiples.

Las diversas representaciones permiten distinguir

1.b. 1.- Libaciones.

1.b. 1.a. - Libación que se derrama sobre un recipiente con forma de corola de flor de loto abierta, colocado sobre el suelo, a los pies de la divinidad (fig. 59).

Aparece representado en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE 70222. J. Leibovitch señaló algunos paralelos para la representación de ese tipo

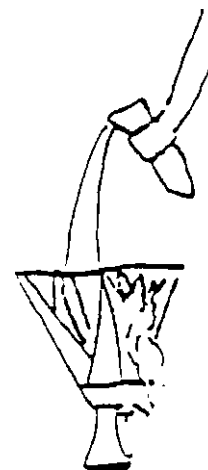


fig. 59

de recipientes⁷⁹¹. Del estudio de sus imágenes se desprendería que el líquido ofrecido en libación era vino, y el recipiente que lo recibía, de oro.

La representación que ofrece la estela del Museo Egipcio de El Cairo JE 70222, no permite conocer por sí misma qué líquido vierte el oferente y en qué material está fabricada la copa con forma de flor que lo recibe. Sí permite sugerir alguna relación entre la flor de loto representada mediante el objeto de culto, y el árbol de la vida que ella misma puede surgir, en versión esquematizada, o la idea de regeneración implícita en la imagen del loto, en Egipto⁷⁹².

Conocemos la existencia del culto al árbol de la vida en el Valle del Nilo desde momentos muy antiguos⁷⁹³. Frecuentemente estaba asociado a las diosas-madres, relación expresada inequívocamente en los textos y ritos⁷⁹⁴. J. Leibovitch argumentó la vinculación del árbol sagrado con ReSep⁷⁹⁵, el dios representado en la escena de la libación aludida, y destinatario de ella y de otras ofrendas.

Una referencia expresa a la vida, queda indicada en la inscripción inferior del monumento en el que se ha representado la escena de la libación clasificada como tipo l.b. 1.a. En ella al oferente se le califica de "redoblado de vida", ese mismo personaje utiliza en la realización de las ofrendas un elemento que iconográficamente puede leerse como una versión esquematizada

⁷⁹¹ Leibivitch, J. *ASAE* (1939) pág. 149-151, fig. 5.

⁷⁹² Rundle Clark, RT, *Mith and Sumbol*, págs. 66-67.

⁷⁹³ Erman, A. *La religion des égyptiens*. Paris 1952, pág. 185-186.

⁷⁹⁴ *Idem*. Frankfort, H. *Reyes y dioses*. Madrid 1983, pág. 193, n. 61.

⁷⁹⁵ Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 148.

de la representación del árbol sagrado: la copa con forma de flor de loto abierta⁷⁹⁶.

Las representaciones del árbol de la vida de forma esquemática son relativamente numerosas. C. Kepinski agrupó las diversas variantes que su morfología presenta en el grupo V de su clasificación: "Les arbres a arceaux, croisillons losanges, membranes entre les branches"⁷⁹⁷. Dentro de esa agrupación el tipo más próximo a la imagen esquematizada que puede representar la copa con forma de loto, es el que corresponde al número 2. El eje y la ramificación del árbol esquematizado, corresponderían respectivamente, a los tipos e.4 de la Zona A II y c.8 de la Zona A III de la clasificación de C. Kepinski⁷⁹⁸.

Teniendo en cuenta los paralelismos indicados no es difícil coincidir con J. Leibovitch en la relación por él sugerida del árbol de la vida en el culto de Reshep en el ámbito egipcio. Otra alusión iconográfica similar se expresa en el fragmente de estela "Berlín 14462", en el elemento iconográfico tipo 5.1.a. (documento E-E5, comentado en el apartado VII.B. 1).

La libación que tiene lugar en la estela JE 70222 del Museo Egipcio de El Cairo, es derramada por el orante a partir de un pequeño recipiente de forma tubular. Este tipo de vasos ha sido bien estudiado por Ch. Desroches Noblecourt⁷⁹⁹, que llega a la conclusión de que existía una función determinada para ellos, precisamente la libación. Estaban fabricados de alabastro u otro tipo de piedra.

⁷⁹⁶ Montet, P, *Les reliques de l'art syrien dans L'Egypte du nouvel empire*, pág. 169.

⁷⁹⁷ Véase Kepinski, Ch. *L'arbre stylisé en Asie Occidentale au 2e. millénaire avant J.C.* 3 Tomes. Paris 1982, Tornei pág. 97.

⁷⁹⁸ Idem. págs. 24 y 26; Tome II págs. 27 y 30.

⁷⁹⁹ Desroches Noblecourt, Ch. *Ug.* III.

1.b.1.b.- Vaso alto y estrecho, con base plana, boca acampanada y pico vertedor. Recuerda en su forma al vaso *hst*⁸⁰⁰. La libación se derrama sobre un vaso abierto de alto pie, o un cuenco abierto sostenido sobre un soporte delgado. Representado en el grabado rupestre de Toshka (60). Tal vez la mujer representada en la misma ofrenda múltiple de Toshka lleve en su mano derecha un vaso de las mismas características.



fig. 60

I - 1.b.1.c- Libación realizada a partir de un pequeño recipiente con forma de cuenco. La imagen, representada en la estela E 13620 del University Museum, Philadelphia, es apenas perceptible.

1.b.2- Ofrendas de aves.

Las aves, sobre todo las acuáticas, han sido siempre frecuentes en la geografía nilótica. La caza de aves fue una de las ocupaciones más tempranas que posiblemente practicó el paisanaje egipcio, tanto como medio de subsistencia, como actividad recreativa. Imágenes de caza de aves en las zonas pantanosas, con bumerán, dardos, arco o redes, están documentadas a lo largo de toda la historia de la cultura egipcia⁸⁰¹.

⁸⁰⁰ W 15 en la clasificación de Gardiner. Véase: Gardiner, A, *Egyptian Grammar*. pág. 529.

⁸⁰¹ Ejemplos expresivos del desarrollo de esa actividad, se encuentra en las paredes de las mastabas y capillas tumbas de personajes privados de la sociedad egipcia La tumba de Menna (n° 64 del cementerio tebano) ofrece magníficas

Hoy como siempre garzas, ocas, patos, ibis y gansos participan en el paisaje egipcio, salpicando sus campos, su luminoso cielo y sus escasos árboles en los que disputan sus ramas para pernotar.

Ofecer aves a los dioses hubo de ser una tarea común, posiblemente cotidiana en el antiguo Egipto. Del mismo modo, consumir aves en los banquetes funerarios hubo de ser frecuente.

En las escenas egipcias en las que *Raspu* participa, se documentan distintas ofrendas de aves. En todas ellas el animal que se ofrece es un pato o una oca. Sólo varía la forma en que la ofrenda es presentada:

1.b.2.a.- Ofrenda de un ave colocada sobre un soporte con forma de diábolo, representada en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE 70222 (fig.61). Ofrendas similares se documentan en escenas estudiadas por J. Leibovitch que señaló algunos paralelos para la representación de ese tipo de recipientes⁸⁰². J. Vandier presenta algunas imágenes de ofrendas de aves sobre pequeños altares portátiles, en su estudio de las ofrendas incluido en el *Manuel d'archéologie égyptienne*⁸⁰³.



fig. 61

imágenes de la pesca y la caza realizada en los pantanos. Véase: Michalowski, K, *Arte y Civilización de Egipto*, Lám. 94.

⁸⁰² Leibivitch, J. ASAE (1939) pág. 149-151, fig. 5. R Stadelmann interpreta este obsequio hecho al dios como una ofrenda humeante *Syrisch-Palästinensische...*, pág. 65.

⁸⁰³ *Manuel Tome IV*, Fig. 28 en pág. 103.

1.b.2.b.- Ofrenda de ave -pato o granso-, sostenido por las alas, por un individuo masculino en una ofrenda múltiple representada en la estela conservada en el Musée Calvet de Avignon, A 16 registro inferior (fig. 62).



fig. 62

Ofrendas similares se presentan en otras escenas, como la que aparece portada por un hombre en la estela 191 del Museo Británico, registro inferior, la de la mujer que aparece en segundo lugar en el registro inferior de la estela E-13620 del *Univerisity Museum* de Filadelfia, o la que porta el cuarto individuo, una mujer, de la ofrenda múltiple del agribo rupestre de Toohka. La imagen no permite precisar si son una o dos las aves la mujer que sostiene por las alas⁸⁰⁴.

1.b.3- Ofrendas humeantes.

Ofrecer a los dioses productos que al consumirse por el fuego proporcionaban aromas y efectos visuales gaseosos que se elevaban u ocultaban la imagen de culto tras una nube de humo, fueron frecuentes en la antigüedad. En el Egipto antiguo se quemaban en presencia de los dioses perfumes y otros productos como el incienso, que daban un carácter especial a los rituales. Los productos utilizados podían consumirse en quemadores específicos provistos de largo asidero a modo de brazo, o en sencillos cuencos y recipientes abiertos, a veces provistos de un soporte largo que facilitaba su manejo. La elevación del humo y de los aromas se representaron iconográficamente mediante líneas, en ocasiones algo sinuosas, otras veces prácticamente verticales,

⁸⁰⁴ Simpson, W.K, sugiere que son dos. Véase *Heka-nefer and the Dmástic Material iron Toshka andArmina*. New Haven 11963, pág. 38.

que surgían de los recipientes en los que tenía lugar la combustión⁸⁰⁵.

En las escenas en las que *RaSpu* participa, son relativamente frecuentes las representaciones de ofrendas humeantes dedicadas al dios. En ningún caso es posible conocer el producto ofrecido. Sí se distinguen diferentes modos de presentación de la ofrenda:

1.b.3.a.- Recipiente **con** forma de cuenco y pie largo, o sostenido en un soporte alargado. De su interior parece derramarse un producto aparentemente gaseoso.

Representado en la estela del Musée Calvet de Avignon, A 16 (documento E-E 12), registro superior.

1.b.3.b.- Similar a la anterior. El perfil del objeto mejor definido (fig. 63). Representado en la estela conservada en el Musée Calvet de Avignon, A 16, en el registro inferior. El soporte del vaso parece más largo que el representado en la ofrenda 1.b.3.a.; parece corresponder al tipo de recipiente incluido por J. Vandier en el número 55 de la Fig. 60 del *Manuel d'archéologie égyptienne*, IV, datado en el Imperio Nuevo⁸⁰⁶.



fig. 63

1.b.3.c- Ofrenda humeante que se dispersa a partir de un recipiente abierto, de pie largo o sostenido sobre un estante delgado. El oferente levanta el producto hacia el dios. El elemento gaseoso está

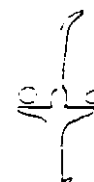


fig. 6k

⁸⁰⁵ vandier, J, *Manuel*, IV, fig. 28, 1-7, en pág. 103.

⁸⁰⁶ vandier, J, *Manuel* IV, Fig. 6) en pág. 169.

representado como un doble línea vertical, ligeramente desviada en su extremo superior hacia el dios y con extremo final redondeado.

Representado en el grabado rupestre de Toshka (fig.64) y en el fragmento de estela conservado en el Museo Egipcio de El Cairo 71.816 (fig. 65).

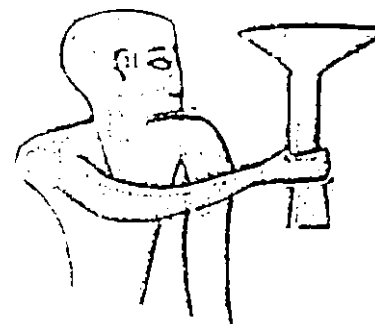


fig. 65

I - 1.b.4. d.- Ofrenda realizada a partir de un incensario de mango largo. La escena en la que aparece no se conserva en condiciones óptimas. El recipiente llega a distinguirse, pero no se percibe con nitidez. Representado en el registro superior de la estela E 13620 del University College de Philadelphia.

1.b.5- Ofrendas de recipientes cerrados.

En recipientes de morfología diversa se ofrecían a los dioses distintos productos. En la mayoría de los casos no es posible conocer el contenido de los recipientes ofrecidos. No obstante, la forma que presentan los contenedores sugiere en ocasiones su contenido. Recipientes de cuerpo globular, cuello alargado y estrecho y provistos de tapadera, sugieren un contenido líquido. Tal vez una sustancia perfumada con la que realizar un libación o un vino de calidad con el que obsequiar al dios o para consumir en la celebración de un banquete funerario.

En las escenas en las que *RaSpu* participa, pueden distinguirse formas distintas de presentar este tipo de ofrendas:

1.b.5.a.- Ofrenda de vaso globular con cuello largo y tapadera. Es portado por una mujer, en una ofrenda múltiple,



fig. 66

representada en la estela del Musée Calvet de Avignon, A 16, registro inferior (fig. 66).

Un recipiente similar se ofrece en la estela 50066 de Turín.

1.b. 5.b.- Ofrenda de vaso globular con cuello largo, sin tapadera. Es llevado por una mujer en una ofrenda múltiple representada en la estela del Musée Calvet de Avignon, A 16 (fig. 67), registro inferior.



fig. 67

1.b. 6.- Ofrendas florales.

Las flores y otros elementos vegetales, eran utilizados frecuentemente en Egipto para realizar apliques y ornamentos efímeros pero de gran belleza. Tanto las ofrendas de flores ante los dioses como su utilización en funerales y banquetes, están bien documentadas en representaciones iconográficas y en ejemplares de guirnaldas florales que han llegado en gran número a conocimiento de la investigación, procedentes en su mayor parte de tumbas egipcias, tanto reales como particulares, así como de depósitos de fundación⁸⁰⁷.

Se conocen magníficos collares de flores, preciosas muestras de los que aparecen en las pinturas murales de las tumbas capilla tebanas, que servían de adorno a los invitados, hombres y mujeres, en fiestas y banquetes⁸⁰⁸. Winlock estudió los elementos

⁸⁰⁷ Romer, J, *El Valle de los Reyes*, págs. 174, 176.

⁸⁰⁸ Michalowski, K, *Arte y Civilización de Egipto*, Lám. 93. Reproduce la escena de banquete funerario representada en la decoración mural de la tumba del visir Rehmire (nº 100 del cementerio tebano). Con flores y collares florales se engalanan tanto hombres como mujeres.

que pudieron salvarse del conjunto de materiales procedentes de los restos de la preparación del cadáver y la celebración del banquete funerario de Tut-anj-amón, localizados por T. Davis en el Valle de los Reyes⁸⁰⁹. Entre los diversos objetos que Winlock consiguió salvar y trasladar al Metropolitan Museum of Art de Nueva York, había tres esplendidos collares, realizados con ramas de olivo y flores de aciano, y adornados con bayas naturales y cuentas azules, todo ello rematado por una tela roja⁸¹⁰. Se sabe de otras muchas guirnaldas de flores que aparecieron en el mismo depósito así como en otros enterramientos reales⁸¹¹.

Las flores egipcias, grandes, suaves y de olor dulzón aún hoy son muy apreciadas. Sin duda formaron parte activa en su antigua cultura. Constituían una ofrenda natural, posiblemente sencilla y valiosa, cargada de significado.

Algunas especies florales contaron con una significación especial. La flor de loto, especialmente el loto azul, remitía en el antiguo Egipto a las ideas de regeneración vital para el espíritu que resurgía a partir de aquella flor, una vez traspasada la crisis de la muerte⁸¹². Vivos y muertos aspiran su aroma en las representaciones de los hipogeos tebanos⁸¹³.

⁸⁰⁹ Winlock, H.E, *Materials used at the embalming of Tut-ankh-amun*, págs. 17-18, PL VI.

⁸¹⁰ Romer, J, *El Valle de los Reyes*, pág. 240.

⁸¹¹ Es famosa la guirnalda de flores que adornaba el féretro de Tut-anh-amón, así como otras guirnaldas localizadas en las sepulturas reales. Véase Romer, J, *El Valle de los Reyes*, *passim*.

⁸¹² El capítulo 81A del *Libro de los Muertos*, lleva el título: "Oración para ser transformado en un loto". Véase: Faulkner, RO, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, págs. 79-80.

⁸¹³ Yoyotte, J, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, págs. 154-155; Vandire, J, *Manuel, TV*, Figs. 109-115.

El loto era la flor con la que se representaba el sol naciente de la mañana, manifestado por la cabeza de un joven que surge de la corola de la flor abierta. Fue también el emblema primitivo del dios Nefertum, de Memfis⁸¹⁴.

En las escenas en las que Reshep aparece representado se distinguen diferentes manera de presentar la ofrenda floral. En todos los casos se ofrecen al dios flores de loto:

1.b.6.a.- Ofrenda de sendas flores de loto, con amplia corola, sostenidas por el tallo. Representada en la estela del Musée Calvet de Avignon, A 16 (fig. 68), registro inferior, en una ofrenda múltiple. Son portadas por dos individuos, masculino y femenino.



fig. 68

Una ofrenda similar presenta un individuo masculino representado en el registro inferior de la estela 191, conservada en el Museo Británico.

I - 1.b.6.b.- Ofrenda de dos flores de loto, provistas de tallo largo. Son presentadas a la divinidad a modo de ramo. A la vez el mismo individuo ofrece, con la otra mano, un solo loto. La representación se documenta en el registro inferior de la estela E 13620 del University Museum de Philadelphia.

⁸¹⁴ Rundle Clark, RT, *Myth and Symbol* pág. 235, PL 10. Véase también la Imagen de Tut-anfe-amón niño surgiendo de la flor y pasaje del Libro de los Muertos.

I - 1.b.6.a- Ofrenda de flores de loto de amplias corolas y tallos largos unidas en un ramo. No se ofrecen directamente a la divinidad. Más bien parecen aportarse a un conjunto de ofrendas dispuesto sobre dos altares.

La representación aparece en el registro inferior de la estela E 13620 del University Museum, Philadelphia.

1.b.6.d.- Conjunto de seis flores de loto colocadas delante del dios, corola sobre corola. Representada en la escena de UC 14374 (fig.69). Recuerda sin duda al conjunto de flores sobre un poyete cilíndrico representado en la estela M-2792 del Museo Egipcio de El Cairo.



fig.69

1.b.7.- Ofrendas de dulces y panes.

En Egipto se ofrecían a los dioses y se consumían en los banquetes funerarios, importantes cantidades de dulces y panes. El pan, junto con la cerveza, ocupaba además un lugar esencial en la alimentación básica y cotidiana de los antiguos egipcios.

En "menus" conservados en representaciones de mastabas del Imperio Antiguo, se documentan hasta quince nombres diferentes que aluden a formas distintas de pan. En los bajo-relieves se precisa en algunos casos el modo de fabricación. Ya en el Imperio Nuevo, se conocen hasta cuarenta variedades de panes y dulces. En la elaboración de algunos de ellos intervenían harinas diferentes y algunos ingredientes específicos como la miel y la leche⁸¹⁵.

⁸¹⁵ Saunercn, S, *Dictionaire de la Civilisation Egyptienne*, pág. 210.

En una de las imágenes egipcias en las que *Raépu* interviene, se documenta una ofrenda de uno de estos productos:

1.b.7.a.- Ofrenda de dulce o pan con forma piramidal. Se le brinda directamente al dios, desde la mano del oferente.

^

Representado en el grabado de Toshka, en manos de la mujer que ocupa el segundo lugar en la fila de los oferentes (fig.70).

fig « 70

1.b.7.b.- Ofrenda de pan de forma redondeada. Presentada por el propio faraón ante un conjunto de divinidades, en el templo del Ibis del Oasis de Jarga (fig.71)

\''y

fig. 71

1.b.8.- Ofrendas de herbívoros.

Sólo en una ocasión se presenta ante Reshep una ofrenda que consiste en un pequeño mamífero completo. Se trata de un cérvido astado de pequeño tamaño que un oferente, participante de una ofrenda múltiple, se dispone a presentar ante el dios. En el pequeño animal se ha querido ver la representación de una gacela, animal que tiene significativas conexiones con el dios, ya que en muchas ocasiones una pequeña cabeza de esa especie animal aparece en la parte frontal del tocado de la divinidad.

Se ha considerado, posiblemente con acierto, que la gacela fue el animal sagrado de *Raspifti*⁶. Sin embargo, la ofrenda de esos animales no era en absoluto exclusiva del dios, como lo tampoco lo era el aplique decorativo que representa al mamífero sobre el

tocado divino⁸¹⁷. La gacela se documenta también en Egipto como obsequio habitual a ciertas divinidades, especialmente a aquellas relacionadas con el desierto, como Min. A veces no se trata del propio animal, sino de una réplica del mismo que da forma a un recipiente realizado en piedra o en arcilla. Un recipiente de estas características, fabricado en piedra dura se conserva en el Museo Arqueológico Nacional, de Madrid.

En el caso de la ofrenda de una gacela a *RaSpu*, conocida por la representación de Tohksa, puede pensarse que quizá se trate de un obsequio derivado de la fortuna en la caza, materializada en el joven mamífero, especie habitual en la zona desértica de la región de Nubia en donde se representó la escena.

1.b.8.a.- Ofrenda de pequeño cérvido astado, probablemente una gacela, portado por un individuo masculino.

Representado en la ofrenda múltiple del grabado rupestre de Toshka (fig.72).

fig. 72

1.b.9.- Ofrenda de objetos.

A menudo se obsequia a los dioses con aquellos productos apreciados por su calidad o su rareza. El dios dispone de sus tesoros y sus bienes y algunos artículos son dignos de un dios.

En ocasiones es fácil percibir a partir de la representación la naturaleza del obsequio. Otras veces se presenta ante la divinidad un suntuoso artículo que es el contenedor de otro producto cuya naturaleza no nos es conocida.

El mismo motivo ostenta sobre la frente el dios Kotar de la estela de Menfis.

En las representaciones en las que *Raêpu* participa se documenta la ofrenda de los siguientes artículos:

1.b.9.a.- Conjunto de arco y tres flechas portado por un individuo en presencia de los dioses, a modo de ofrenda.

Representado en el grabado rupestre de Toshka (fig.73).



fig. 73

1.b.9.b.- Ofrenda de un par de sandalias. Son presentadas a los dioses por un personaje que aparece en cuarto lugar en la ofrenda múltiple desarrollada en el grabado rupestre de Toshka (fig. 74).



fig. 74

1.b.9.c- Ofrenda de dos bumeranes. Son portados por el oferente representado en quinto lugar en la ofrenda múltiple del grabado rupestre de Toshka (fig.75). El individuo sostiene en cada mano uno de los objetos.

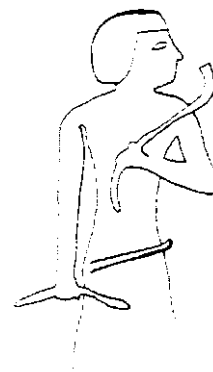


fig. 75

1.b. 10.- Ofrenda de seres humanos.

Sólo en una ocasión se presenta ante el dios la imagen de un enemigo vencido. El faraón lo mantiene atado y arrodillado ante la divinidad. La representación, tardía, del



fig. 76

reinado de Ptolomeo III Evergetes, se conserva en el templo de Montu, en Karnak (fig. 76).

2,- Oferentes.

Los individuos que dedican las ofrendas al dios, a menudo se hacen representar sobre las propias estelas, haciendo de esos monumentos recordatorios, en principio imperecederos, de su culto a la divinidad. A veces aparecen representados algunos familiares del oferente o dedicante. En otras ocasiones ningún individuo aparece representado. Esa ausencia se define mediante el tipo 2.0.

Dentro del tipo general 2 = oferente, se puede establecer una diferenciación básica:

2.a.- Oferente masculino, y

2.b.- Oferente femenino.

Pueden establecerse subdivisiones:

2.a. 1.- Oferente masculino de pie.

2.a. 1.a.- Representado en la estela UC 14401 (fig. 77) . El individuo levanta los brazos hacia el dios en actitud de súplica. Viste un manto plisado que a modo de falda se superpone a otra falda interior también plisada. Una prensa superior cubre hasta la parte media de la espalda. Deja el torso al descubierto hasta más abajo del ombligo que aparece indicado. Se anuda en la parte delantera con un lazo que queda

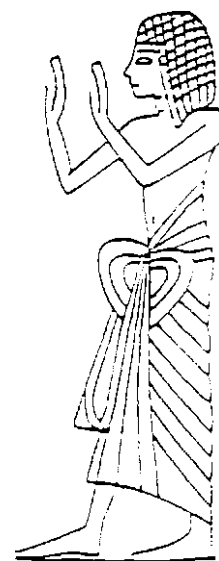


fig. 77

parcialmente cubierto por los pliegues de la prenda inferior.

Ese tipo de indumentaria es la habitual del hombre de cierto rango del Imperio Nuevo⁸¹⁸. Está documentada ampliamente en las estelas de Deir el Medina⁸¹⁹ y en otros monumentos.

El orante lleva la típica peluca egipcia de melena hasta los hombros con la parte posterior algo más corta. El peinado es recto, con flequillo indicado.

Sobre el torso o los brazos desnudos no presenta ningún tipo de adorno.

En actitud similar aparece representado el oferente de la estela n° 16 del Museo de Asuan, Egipto (fig.78). La indumentaria y la peluca también coinciden, si bien el vestido representado incluye una prenda superior que cubre el torso, provista de anchas mangas hasta el codo, representada de forma muy esquemática.



fig. 78

11 si

-A

Un individuo de las mismas características, portando una ofrenda del tipo 1.b.3.a, aparece representado en la estela conservada en el Musée Calvet de

fig. 79

⁸¹⁸ Hasta entonces la indumentaria masculina se había mantenido bastante uniforme. En el Imperio Nuevo experimenta grandes cambios. Los señores de clase alta empiezan a utilizar prendas largas de lino plisado que podían acompañas de camisas también de lina Véase: *Nofret -La Bella. La mujer en el antiguo Egipto*. Madrid 1986, pág. 164, Lam. 70.

⁸¹⁹ Tosi M. - Roccati, A. *Estele e altri epigrafí di Deir el Medina*, n. 50001 - 50262. Torino, 1972. Véanse, por ejemplo las estelas n° 50078, pág. 117-118 lám. en pág. 296 y n° 50221, págs. 189-190 lám. en pág. 344.

Avignon, A 16 (fig.79), en el registro superior.

El mismo tipo de personaje, en la misma actitud, con una ofrenda del tipo I.3.D., se encuentra representado en la estela del Museo Calvet, A 16, en el registro inferior, a la cabeza de una ofrenda múltiple.

En este mismo tipo incluimos al oferente principal representado en el registro inferior de la estela 191, conservada en el Museo Británico (fig. 80).

En este tipo se incluye el personaje representado en la segunda escena secundaria de grabado rupestre de Toshka (fig. 81). El individuo, representado de pie, a la derecha, levanta las manos en actitud de súplica. Viste faldellín hasta las rodillas en el que no se distinguen detalles. Lleva peluca corta. La línea que indica el suelo está levemente indicada.

2.a. 1.b.- Personaje representado en la estela conservada en el Anthropological Museum de Aberdeen (Escocia) (fig.82).

Su imagen se ha realizado a una escala mucho menor que la del dios⁸²⁰.

Aparece de pie, de perfil a la izquierda con el torso de frente. Adelanta su pierna derecha y levanta la mano izquierda para ofrecer algún producto a la divinidad.



fig. 83

En la mano izquierda el individuo parece abrazar el soporte o la base alta de un recipiente, cuya parte superior recuerda en su forma una pátera o un cuenco. Sobre el recipiente parece haber algún producto, y las pequeñas incisiones que quedan a los lados, transmiten la sensación de que algo rebosa o se derrama. Tal vez se trate de un incensario⁸²¹.

En la mano derecha sostiene otra ofrenda que no posible precisar. Parece que su intención es depositarla sobre la mesa⁸²².

Debido a la erosión de la estela, los rasgos faciales del oferente están prácticamente perdidos. Su cabeza está rasurada por completo⁸²³. No lleva barba.

Entre los egipcios era práctica habitual afeitarse frecuentemente. Tanto hombres como mujeres solían eliminar el

⁸²⁰ La diferente escala se debe a razones de perspectiva jerárquica.

⁸²¹ Así lo sugirió G. Goosen, por indicación de M. Carpar. Véase; "Une stèle dédicée Resep-Sulman" *CdÉ* XXIX (1940) pág. 66.

⁸²² El oferente tal vez sostuviera en su mano un pequeño vaso con el que realizara una libación sobre algunos de los recipiente dispuestos sobre la mesa. Una acción similar realiza el oferente de la estela AEIN 134 de la Glyptothèque Ny Carlsberg, dedicada a Astarté. Véase Koefoed-Petersen, O. *Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg, n° 1. Les stèles égyptiennes*. Copenhague, 1948, pág. 35, Lam. 44.

⁸²³ El oferente de la estela "El Cairo JE 70222" también presenta la cabeza rapada Véase el comentario al elemento iconográfico.

vello superfluo. Las cabezas se rapaban frecuentemente y en lugar del pelo natural solían utilizar pelucas. A los niños se les afeitaba la cabeza. Sólo se les dejaba un mechón un un lado, que llevaban trenzado. Esas higiénicas costumbres no quedaban limitadas al grupo social favorecido; incluso los grupos sociales más modestos e incluso los extranjeros sometidos, las ponían en práctica⁸²⁴. Sólo en momentos de tristeza y aflicción los egipcios descuidaban el corte de pelo y rasurado de barba⁸²⁵.

El uso de pelucas estaba muy generalizado. Tanto que resulta extraño que un adulto se haga representar en una estela con la cabeza descubierta y rapada, como ocurre en la estela en estudio. Sólo los sacerdotes solían aparecer en esas condiciones. Ese grupo social tenía como precepto religioso una observación muy estricta de la higiene. Estaban obligados a afeitarse completamente su cuerpo cada dos días "para que ningún piojo u otro bicho repugnante cualquiera se hallara en sus cuerpos mientras servían a los dioses"⁸²⁶. En las inscripciones, suelen indicar su cargo.

2.a. 1. c- Personaje masculino que aparece de pie, realizando una ofrenda y una libación a la divinidad que tiene frente a él. Por razones de escalonamiento jerárquico su figura es de tamaño menor que la del dios.

Se sitúa en el lado derecho de la composición figurada, ocupando la parte derecha de la estela. Su imagen está dañada por los desperfectos que la estela presenta en su margen derecho. La línea incisa que define la figura sobre el soporte pétreo está

⁸²⁴ Herodoto II, 37, 1.

⁸²⁵ Wilkinson, J. G. *A Popular Account..*, Vol II, pág. 326-327.

⁸²⁶ Herodoto, II, 37, 2.

perdida en la zona de la espalda, parte del brazo izquierdo, lado posterior del faldellín y cintura, y parte superior de la pierna izquierda⁸²⁷. El resto de la figura se conserva completa, si bien muy desdibujados los rasgos faciales que debieron estar trabajados en bajo relieve (fig. 83).



La imagen del orante aparece de perfil, con el torso de frente. Adelanta su pierna derecha y sostiene en sus brazos los objetos que precisa para hacer las ofrendas al dios.

En el brazo derecho sostiene el cuerpo de un recipiente tubular de pequeño tamaño con el que derrama un líquido sobre una copa con forma de flor de loto que surge del suelo, entre su imagen y la del dios⁸²⁸. Su brazo izquierdo está ligeramente adelantado hacia el dios al que ofrece un soporte acampanado que sostiene un ave, probablemente un pato u oca cuya cabeza inerte cae a uno de los lados.

El orante está calzado con sandalias o zapatos que a modo de babuchas levantan su extremo anterior. Sus pies apoyan directamente sobre el suelo de la escena, indicado mediante la línea superior del registro horizontal que contiene la inscripción jeroglífica situada en la parte baja del monumento.

⁸²⁷ Scháfer, H. *Principies of Egyptian Art* Oxford 1986, pág. 293.

⁸²⁸ Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 149. Las copas realizadas en fayenza con forma de flor de loto, son relativamente frecuentes en la cultura material egipcia. Suelen ser de tamaño algo menor a la reproducida en la representación y en otros paralelas de la misma. Véase: J. Leibovitch *ASAE XXXLX* (1939) pág. 150. También las hubo fabricadas en oro y otros metales preciosos.

Viste faldellín corto, acampanado, que le llega a las rodillas. Se aprecia una línea incisa en la parte baja del mismo, junto a la pierna derecha, que quizá indique alguna decoración de la falda, o sugiera la transparencia conseguida por algunas indumentarias de lino. El deterioro de la estela no permite apreciar más detalles de la prenda o de la forma en que ésta se fija a la cintura.

El torso queda parcialmente cubierto por el brazo izquierdo. No es posible distinguir algún tipo de indumentaria sobre él. Sí se aprecia claramente la separación del cuello con el torso. La línea incisa que lo indica puede sugerir el borde superior de la vestimenta o la parte superior de un collar o pectoral. En los brazos no se aprecian brazaletes o cualquier otro ornamento.

La cabeza del orante aparece afeitada por completo. Quizá ello sugiera su pertenecía al clero⁸²⁹.

Dos personajes de indumentaria similar y cráneos afeitados encabezan sendas procesiones de oferentes representadas en los registros de la estela E-13620 conservada en el *University Museum* de Filadelfia. La estela se conserva muy erosionada y los detalles de las imágenes se perciben con dificultad.

2.a. 1.d.- En este mismo grupo incluimos al oferente representado en la escena de UC 14374 (fig.84), identificado a partir del cartucho indicado en la escena y por su aspecto real, con el faraón Tutmosis IV. Lleva faldellín ajustado a la cintura con ancho cinturón anudado en la parte delantera, más alto en la zona de la espalda.



fig.84

⁸²⁹ Véase el comentario al oferente incluido en el tipo 2.a. 1.b.

Los extremos del cinturón u otras cintas, adornan la parte delantera del faldellín que cubriría hasta las rodillas, hoy fracturado. El torso parece desnudo, pero unas mineas incisas sobre el soporte, junto a la espalda del faraón, parecen indicar una prenda superior. Va tocado con peluca de nuca corta y mechones largos hacia adelante, adornada en la frente con el *ureaus*. En la parte posterior se aprecia una cinta que surge debajo de la peluca.

2.a. Le.- Personaje masculino de pie, avanzando a la izquierda junto a otros individuos, en una ofrenda múltiple. Viste la típica falda plisada del Imperio Nuevo. Lleva el torso descubierto. Va tocado con peluca hasta los hombros, con flequillo indicado. Porta como ofrendas un ave en la mano derecha y una flor de loto con corola de grandes dimensiones, sostenida por el tallo con la mano izquierda y apoyada sobre su hombro. Camina descalzo. Su figura es algo irregular en cuanto a las proporciones, detalle que se aprecia especialmente el tamaño y la posición dada a sus piernas. Aparece representado en el registro inferior de la estela A 16 conservada en el Musée Calvet, en Avignon (fig. 85).

2.a. 1.£- Personaje masculino de pie, a la derecha. Realiza una libación con un vaso

alto y estrecho, con boca acampanada y pico vertedor (ofrenda 1.b.5.c.). La mano izquierda levanta hacia el dios un recipiente del que se esparce una ofrenda humeante. Viste faldellín indicado de forma somera que alcanza hasta más abajo de sus rodillas, si bien en la parte delantera es más corto o queda abierto. Se ciñe por debajo de la cintura mediante una cinta que parece anudada en la parte anterior. El torso parece desnudo. La peluca es corta, cotada recta por encima del cuello. Aparece representado en primer lugar en la fila de oferentes del grabado rupestre de Tohksa (fig.86)

2.a. 1.g.- Personaje a la derecha, descalzo sobre la línea del suelo. Viste faldellín indicado de forma sencilla, que le cubre hasta por debajo de las rodillas, abierto o más corto en la parte delantera. Se ciñe por debajo de la cintura mediante un cinturón indicado de forma somera. El brazo derecho, flexionado sobre el pecho, sostiene un arco y tres flechas. El izquierdo, ligeramente adelantado, sujeta un pequeño cérvido (fig. 87).

El animal ha sido identificado como una gacela por todos los autores que se han ocupado de esta representación⁸³⁰. Es el oferente aparece en tercer lugar en el grabado rupestre de Toshka.

⁸³⁰ Weigall A. E. P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*. Oxford 1907, pag. 125; Leibovitch, *J.ASAE XXXIX* (1939) pag. 157; Simpson, W.K, *Heka-nefer*

/9t.)

. \ / \ x

\ ^

^
Ilg. co

"N

fig. 87

2.a. 1.h.- Oferente de pie, a la derecha, representado sobre la línea que indica el suelo de la composición figurada. Viste faldellín sencillo, que le cubre hasta por encima de las rodillas. Se ciñe por debajo de la cintura con una cinta o cinturón algo más ancha y caída en la parte posterior. Lleva peluca corta y redondeada, con flequillo indicado. En la mano derecha sostiene una ofrenda de aves (1.6.2.b.) y en la izquierda un par de sandalias.

El personaje está representado en cuarto lugar en la ofrenda múltiple del grabado rupestre de Toshka (fig.88).

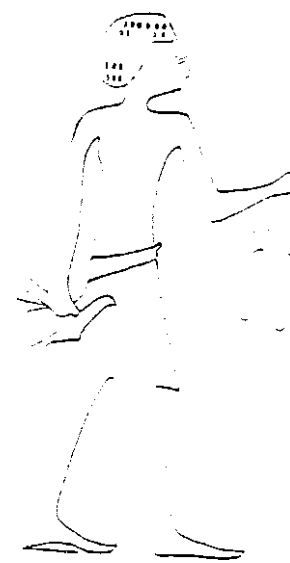


fig.88

2.a. 1.h.- Individuo representado de pie, a la derecha, sobre la línea que indica el suelo de la composición figurada. Viste sencillo faldellín que le cubre hasta más abajo de las rodillas, más corto o abierto en la parte delantera. Se ciñe a la cintura por un cinturón situado de forma ligeramente oblicua sobre la figura del hombre. El torso parece desnudo. Lleva peluca corta redondeada y con flequillo indicado. Tiene el brazo derecho extendido a lo largo del



fig. 89

and the Dinastie Material from Toshka and Armina. New Häven 1963, pàg. 37; Stadelmann, R, Syrisch-Palästinensische..., pàg. 60; Fulco, W.J, The Canaanite God..., pàg. 5, nota 17.

cuerpo. El izquierdo se flexiona sobre el torso. En cada mano sostiene sendos bumeranes (ofrenda 1.b.9.c). El individuo está representado en el grabado rupestre de Toshka, cerrando la fila de oferentes (fig.89).

I - 2.a. 1.j.- Personaje de pie, a la derecha que extendiendo su brazo derecho hacia el dios sosteniendo en la mano un soporte en el que se apoya un recipiente abierto, con forma de plato. El individuo está representado sobre una línea, limitada a su figura, que indica el suelo de la composición figurada. Viste una falda larga, transparente, anudada a la cintura, que deja ver un faldellín más corto. El torso también parece estar cubierto por una prenda fina y translúcida. Lleva el pelo corto, con flequillo indicado y la oreja vista. Los rasgos faciales están bien definidos (fig. 90).

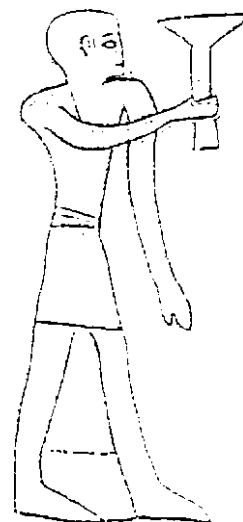


fig. 9.

I - 2.a. 1.k.- Niño representado desnudo en el último lugar de la fila de oferentes del registro superior de la estela E 13620 del University Museum, Philadelphia (fig. 91).

Levanta una de sus manos en actitud de adoración. En la otra sostiene una ofrenda que no es posible identificar.



fig. 9i

2. a. 2.- Oferente masculino inclinado.

2.a.2.a.- Representado en la estela UC 14400 (fig.92). Aparece arrodillado delante de la mesa de ofrendas, mirando a la divinidad. Levanta los brazos en actitud de oración. Parece estar descalzo. Va vestido con un faldellín o falda, indumentaria de la que sólo se aprecia un cinturón o fajín indicado en la cintura. La línea interior del muslo derecho no aparece indicada. Quizá el faldellín le llegara hasta las rodillas. El torso parece estar descubierto y no se aprecia ningún brazalete, collar o cualquier otro tipo de joya u ornamento. Su cabeza aparece rapada⁸³¹.



fig. 92

Las inscripciones de la estela en la que este personaje aparece representado, nos permiten conocer su nombre y su condición de siervo. Si su servicio estuvo destinado al templo, sería uno de los sacerdotes de menor jerarquía, un sacerdote *w'b* (Û%). Su aparición sin peluca en la estela estaría entonces justificada. A partir de las inscripciones sabemos que este personaje ya había fallecido cuando se dedicó la estela. El epíteto expresado en la inscripción del lado inferior del monumento es el dado a los difuntos en época de la XVIII dinastía.

2.a.2.b.- Individuo representado en la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, M- 2792 (fig. 93). Está inclinado, a la izquierda, delante de un importante conjunto de ofrendas. Viste la indumentaria típica de los personajes de cierto rango del

Véase el comentario al oferente clasificado como 2.a 1.b.

Imperio Nuevo: camisa de amplias mangas hasta el codo, falda larga y plisada, con otra falda algo más corta sobrepuesta. Levanta las manos en actitud de oración. Lleva peluca de corte recto sobre los hombros y flequillo indicado.



fig.93

Una imagen similar ofrece el orante de la estela 86123 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo (fig.94) . Aparece representado en el registro inferior, de rodillas. Levanta los brazos hacia Horon, en actitud de suplica. Su figura, trazada con poco detalle, permite apreciar la indumentaria típica de varón del Imperio Nuevo, y una peluca hasta los hombros, con flequillo indicado.



fig. 94

Al mismo tipo iconográfico corresponden los oferentes representados en el registro inferior del recto de la estela AEO 29152, conservada en el Museo del Louvre (fig.95) . Ambos llevan el torso descubierto. Las piernas se cubren con la prenda típica para personajes de cierto rango, utilizada en el Imperio Nuevo. Situados cada uno en un extremo del registro inferior, flaquean con su actitud de oración o súplica la inscripción que ocupa el resto del registro. Ambos llevan peluca hasta los hombros, con flequillo indicado. En el personaje situado en el lado de la derecha, la oreja aparece descubierta.



iiig. 95

Se incluye en este tipo el personaje masculino representado en el registro inferior de la estela 50066, conservada en el Museo egipcio de Turín (fig.96).

La correspondencia iconográfica es muy acusada, si bien la indumentaria del personaje de la estela de Turín incluye una prenda superior con amplias mangas hasta el codo.



fig. 96

2.b. 1.- Oferente femino de pie.

2.b. 1.a.- Representado de perfil, con el torso de frente, a la izquierda. Las piernas están juntas y los pies descalzos sobre la línea que indica el suelo de la escena.

Viste un largo vestido ajustado a su figura y se cubre por un manto abierto, transparente, de mangas anchas. Levanta los brazos en actitud de oración o súplica y sostiene en su mano derecha un recipiente con forma de botella, tapado con una pieza cónica (ofrenda 1.b.5.a.) . Va tocada con la peluca tripartita con melena hasta el pecho, sujeta con una ancha diadema sobre la frente. Los rasgos faciales aparecen levemente indicados.

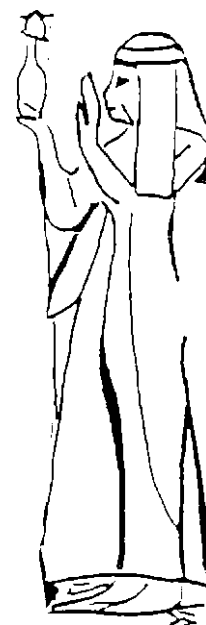


fig.97

Representada en la estela A 16 del Musée Calvet de Avignon (fig.97), registro inferior.

2.b. 1.b.- Personaje femenino de perfil, el torso de frente, a la izquierda. Aparece descalza, las piernas juntas sobre la línea que indica el suelo de la composición figurada. Viste largo vestido ajustado, cubierto por un manto transparente, abierto, de mangas anchas (fig. 98).



fig.98

Eleva el brazo izquierdo en actitud de oración, mientras que en el derecho, recto y ligeramente avanzado, sostiene un recipiente con forma de botella con cuello largo y estrecho⁸³² (ofrenda tipo 1.b.5.b.).

Va tocada con la peluca tripartita con melena hasta el pecho, sin adornos. Los rasgos faciales están levemente indicados.

Representada en el registro inferior de la estela A 16 conservada en el Musée Calvet de Avignon.

2.b. 1.c.- Oferente femenino, de pie, a la izquierda, la cabeza de perfil, el torso de frente.

Las piernas aparecen juntas, con los pies descalzos sobre la línea incisa que indica el suelo de la composición figurada. Viste un vestido largo ajustado a su figura. El brazo derecho, ligeramente arqueado, se cubre hasta el codo con una manga ancha (fig. 99).



fig. 99

⁸³² El recipiente tiene un buen paralelo en el objeto representado en el fragmente de estela 50086 de Deir el Medina conservado en el Museo Egipcio de Turín e interpretado como un aguamanil. Véase; Tosi, M - Roccati, A. *Stele e altre epigrafi...*, pág. 300, fig. 50086y pág. 124.

En el *brazo* izquierdo, flexionado sobre el codo, la manga no se indica. Esa extremidad superior sobrepasa el margen de la propia estela y queda indicado por encima de la gráfila.

La pequeña figura sostiene con ambas manos una flor de loto asida por el tallo (ofrenda 1.b.6.1.) . La mano derecha sujeta su extremo final y la izquierda su zona media. La corola queda detrás de la cabeza femenina, proporcionalmente más pequeña que la flor, que oculta parcialmente la gráfila de la estela.

La imagen femenina va tocada con la peluca tripartita de melena hasta el pecho. Los mechones del cabello están indicados. Sobre ella se ha colocado un cono de cera perfumada.

Representada en el extremo derecho del registro inferior de la estela A 16 del Musée de Avignon.

2.b. 1.d.- Personaje femenino de pie, a la derecha. Viste la típica indumentaria compuesta por un largo vestido ajustado a su figura, que se cubre por un manto abierto, transparente. Levanta los brazos en actitud de oración o súplica. Lleva una peluca larga de mechones definidos. Sobre la frente parece apreciarse una flor de loto. Aparece representada en la estela 191 conservada en el Museo Británico .

2.b. 1.e.- Personaje femenino, de pie, a la derecha, descalzo, ligeramente elevado sobre la línea que indica el suelo de la escena en la que participa. Viste vestido largo y ceñido, del que no se aprecian detalles.

Eleva la mano izquierda hacia el dios, sosteniendo en ella un dulce o pan de forma triangular (ofrenda i.b.7.a.). En la mano izquierda sostiene una o dos aves, cogidas por las alas (ofrenda) . Lleva peluca con melena por debajo de los hombros, los mechones y el flequillo aparecen indicados. La figura aparece representada en el grabado rupestre de Toshka (fig. 100).

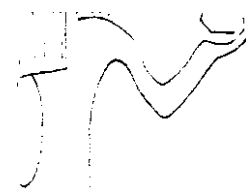


fig.100

2.b.2.- Oferente femenino inclinado.

2.b.2.a. Apoya las dos rodillas en la línea que indica la base de la escena. Su cuerpo reposa sobre sus talones. Los pies parecen descalzos. Mira a la izquierda. Levanta la mano izquierda en actitud suplicante. En la derecha, adelantada, sostiene una ofrenda del tipo 1.b.5.a.

Viste un vestido largo y plisado con manto superior que cubre sus brazos hasta la altura del codo. Lleva peluca larga, adornada con una cinta a la altura de las orejas. Tal vez sujetaba un cono de cera perfumado sobre su cabeza; la fractura horizontal que presenta el registro no permite aseverarlo. La peluca deja parcialmente descubierto un pendiente circular de dimensiones considerables.

Otro personaje clasificado bajo este mismo tipo, aparece representado en la estela 355 conservada en el Museo Británico.

VIL A. 5. c 3. - Animales.

VII.A5.c.3.a.- Vaca Sejet-Hor.

Es una de las formas de la diosa Hathor. Surgió en la antigua ciudad de Imarut, centro predinástico en donde se rendía culto a una diosa árbol Sejet-Hor, "la que recuerda a Horus", surgió según la leyenda, a partir de la diosa árbol que se transformó en una vaca para poder atender y proteger al dios Horus cuando éste era un pequeño⁸³³. Era la nodriza divina que amamantó al rey-dios y que al mismo tiempo era considerada como la protectora del ganado. La vaca sagrada presidía los actos iniciales de algunas importantes celebraciones en ciertas festividades⁸³⁴.

Aparece representada en la escena inferior del grabado rupestre de Tohksa⁸³⁵. Su representación no supone ninguna vinculación directa con la imagen de *Raspu* realizada en la escena superior del mismo abrigo. Debido a la relación estricta entre la vaca Sejet Hor y la figura de Horus, podría pensarse en alguna relación con la imagen de Horus de Mram que acompaña a las de *RaSpu* y Sesostris III, si bien la imagen de Horus en esta representación es la de una divinidad adulta. Quizá la figura de la vaca sagrada representada en el abrigo rupestre, tienen sentido en sí misma como divinidad protectora y favorable para el orante que se ha representado ante ella⁸³⁶.

VTI.A.5.c.3.b.- León.

En algunas representaciones egipcias de *RaSpu*, concretamente en aquellas en las que el dios participa en una triada, aparece sistemáticamente la imagen del león. En ninguna de esas escenas el

⁸³³ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt* págs. 99 y 188..

⁸³⁴ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pág. 106.

⁸³⁵ Su comentario iconográfico en VII.B.3.

⁸³⁶ Una imagen similar se documenta en la tumba de Nespneferhor, en Tebas. Véase: Davis, N.M, *JEA* XXX (1944) PL VII en pág. 65.

animal está relacionado directamente con el dios, sino que sirve de apoyo a la divinidad femenina representada en el centro de la composición⁸³⁷. La imagen del león soportando a una divinidad sobre su espalda, es frecuente en Mesopotamia y el Próximo Oriente Asiático. En Egipto queda prácticamente limitada a las imágenes de la diosa Qudsu o de alguna otra diosa extranjera⁸³⁸.

La imagen del león en tales manifestaciones, siempre se representa de perfil, avanzando a la derecha. La calidad de su ejecución varía en función de la calidad del conjunto de la escena en la que participa. En algunos casos el animal se ha realizado de forma esquemática, y sólo unos trazos simples incisos describen su figura. En otros ejemplos, la ejecución es cuidada, a veces en bajo relieve, con indicación del pelaje, los músculos y algunos detalles faciales.

En el ambiente semítico noroccidental, puede establecerse cierta relación entre *Raspu* y el león. Las manifestaciones más antiguas, proceden de Ebla y se datan en el tercer milenio a.C. Se trata de unas imágenes realizadas en relieve, en las que aparecen hombres armados e imágenes de leones en actitud de rugir. Proceden del templo denominado "B-2", atribuido por P. Matthiae a *RaSpu*⁸³⁹. El sentido de esas imágenes es el de la protección. La fiereza del león custodiaba el acceso a la necrópolis real y quizá a la idea más amplia de mundo interior. No podemos asegurar que la asociación sugerida a partir de

⁸³⁷ Vid. *Supra*, págs. 293.

⁸³⁸ Aparte de ellas, en el Valle del Nilo sólo podemos señalar una imagen de una divinidad, en este caso netamente egipcia, que parece avanzar sobre un león situado a sus pies. Nos referimos a un amuleto que representa a Nefertum, realizado en fayenza, conservado en la Colección E.L Grant, n° E9254. El animal en este caso aparece tumbado. B. Watterson ve en él una representación de la diosa leona Sejmet que junto con Ptah y Nefertum compone la triada de Menfis. Pero el animal representado a los pies de Nefertum en esa imagen es un león con la melena bien indicada, propia de los machos. Quizá no represente a la diosa leona, sino al león que a veces servía para representar la cabeza de su figura antropomorfa. Véase: Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, Fig 36.

⁸³⁹ Matthiae, P, *I tesori di Ebla*, pág Tav. 56. Vid. *Supra*, Cap. V.C.

los ejemplos iconográficos de Ebla entre el animal y el dios, persistiera en momentos más avanzados en el ámbito semítico noroccidental, en donde la capacidad del dios como guardián y defensor si puede defenderse. Sin embargo, en Egipto, concretamente en las manifestaciones iconográficas en las que el león aparece asociado a la diosa, no parece que exista ninguna relación entre el animal y el dios Raspu. Del mismo modo, no conocemos ninguna otra manifestación egipcia en la que se establezca alguna relación entre el dios y el animal. Tal vez ello se deba a que en el país del Nilo, el león tuvo unas connotaciones precisas desde momentos antiguos.

En el periodo arcaico el león como imagen de fuerza, había personificado al propio rey, simbolismo que en cierto modo perduró en la concepción egipcia de la realeza encarnada en el faraón. El principio leonino estaba presente en el origen del mundo que se relataba en la cosmogonía heliopolitana, en la que los primeros dioses que intervenían en la creación se manifestaban como cachorros de leones⁸⁴⁰. En el Imperio Nuevo hay evidencias claras que manifiestan que la imagen del animal se consideraba un símbolo del dios sol a la vez que una de sus manifestaciones⁸⁴¹. Ra^c es identificado expresamente con el león en uno de los capítulos del Libro de los Muertos⁸⁴². En este aspecto de animal solar, el león no sólo se identificaba con la muerte y la destrucción que acaecían durante la noche; a la vez personificaba el renacer y la renovación propios de la nueva mañana⁸⁴³.

Su aspecto y fiereza estaban cargados de un significado "apotropaico" que se remontaba a los momentos más antiguos de la cultura del Valle del Nilo, y que le confería las características oportunas para ocupar un importante lugar como guardián de las entradas de los recintos sagrados. Las avenidas que conducían a los templos, estaban en ocasiones custodiadas por la imagen sucesiva de leones, a veces en la manifestación de la esfinge, que protegían con su

⁸⁴⁰ Yoyotte, J, *Dictionnaire de la civilisation Egyptienne*, pág. 152.

⁸⁴¹ Wit, C. de, *Le role et le sens du lion dans L'Egypt*, *passim*.

⁸⁴² Faulkner, R O, Citado en Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pág. 77.

⁸⁴³ Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pág. 77.

presencia el camino y la entrada del recinto sagrado. En este sentido el dios Aker⁸⁴⁴, provisto de dos cabezas de león, puede considerarse el guardián de la entrada del mundo del más allá, lugar sagrado por excelencia. Del mismo modo, diversas partes de la anatomía del animal que permiten reconocerle sin error o duda, se plasmaban en elementos vinculados con la realeza o la eternidad. Así, las patas de león que soportan los tronos reales⁸⁴⁵, o las que sirven de apoyo a las camas destinadas a la momificación o a libaciones⁸⁴⁶, incorporaban su simbolismo a aquellos objetos. La propia cola del animal era un elemento cargado de significación y se incluían en algunos casos en la indumentaria real y divinida como complemento del faldellín⁸⁴⁷.

La función de custodio y guardián propia del león, conocida en Egipto y asociada al dios solar por excelencia, no facilitó la identificación de *Raspu* con ese animal en el ambiente cultural del Valle del Nilo, a pesar de que la competencia de *Raspu* como guardián y defensor en el mundo del más allá pueda deducirse de muchas de sus representaciones egipcias.

VTI.A5.c.3.b.- Caballo.

En las representaciones atribuidas a *Raspu* en las que aparece la imagen de un caballo, la relación entre el dios y el animal parece evidente. En la mayoría de esas representaciones *Raspu* es el jinete del caballo fragmentario que aparece en la escena⁸⁴⁸, y en un caso quizá fuera el auriga de un carro del que sólo queda una traza pequeña de las riendas⁸⁴⁹. De la imagen del dios en todos los casos quedan evidencias pequeñas pero suficientes para sugerir en nuestra opinión la identificación del dios a partir de ellas.

⁸⁴⁴ Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, fig. s/n en pag. 24 y pag. 25; Rundle Clark, RT, *Myth and Symbols*, pags. 153-156.

⁸⁴⁵ *Official Catalogue The Egyptian Museum Cairo*, n° 31.

⁸⁴⁶ *Official Catalogue The Egyptian Museum Cairo*, n° 18.

⁸⁴⁷ *Vid. Supra*, pags.

⁸⁴⁸ *Vid. intra. documentos E-IE10y E-IE11.*

⁸⁴⁹ *Vid. infra, documento E-IE9*

La relación del dios con los caballos está atestiguada en el ámbito semítico noroccidental, si bien de una manera exigua que se limita a la breve mención en un texto procedente de Ras Shamra de una ofrenda realizada a "los caballos de *Ras~pu*"⁸⁵⁰. Una relación similar se establece en otro texto, en este caso entre los caballos y la diosa *Attartu*, a la vez que las referencias aisladas a los caballos por sí mismos son frecuentes en el conjunto de la literatura de Ugarit⁸⁵¹.

En Egipto se conocen algunas alusiones conjuntas al dios y a los caballos⁸⁵², en inscripciones monumentales y en algunas manifestaciones iconográficas. Entre las primeras cabe destacar un pasaje de la llamada "estela de la Esfinge" en donde se alude a los progresos que el joven Amenofis II consigue en el entrenamiento del manejo de los caballos, motivo de satisfacción por parte de los dioses *RaSpu* y 'Affarru⁸⁵³. El dios es de nuevo puesto en relación con los caballos y la caballería en una de las inscripciones del templo mortuorio de Ramsés III, en Medinet Habu, inscripción en la que se ha leído: "Los guerreros de carro son tan fuertes como *RaSpuu*", aludiendo al dios en plural⁸⁵⁴. Menos clara, aunque en nuestra opinión relativa al dios, la inscripción de un relieve fragmentario procedente de Sai, Sudán⁸⁵⁵, en donde puede leerse el nombre del dios a la vez que se aprecia parte del escudo que empuñaría un jinete y la cabeza del caballo que le servía de cabalgadura⁸⁵⁶.

Bajo el punto de vista egipcio, tanto el dios como los caballos y los carros, tenían su origen en las tierras asiáticas del norte. La llegada y

⁸⁵⁰ *Vid. supra, Cap. VI. B. 2, comentario a RS 862235.*

⁸⁵¹ Leclant, J, *Syria* XXVII (1960) pág. 2, n. 5. Pardee, D, *Les textes hippatriques, passim.*

⁸⁵² Simpson, W.K, *Orientalia NS* XLIX (1960) pág. 65.

⁸⁵³ *Urk. TV, 1282, citado por Simpson, W.K, Orientalia NS* XXIX (1960) pág. 65.

⁸⁵⁴ Edgerton, W.F - Wüson, J.A, *Historical Records of Ramses III*, pág. 24; Simpson, W.K, *Orientalia NS* XXIX (1960) pág. 65.

⁸⁵⁵ Documento

⁸⁵⁶ Vid. *Intra*, documento E-IE10, ea VII.C.1.

el conocimiento de aquellos elementos al Valle del Nilo, pudieron coincidir en el tiempo. El conjunto de fuentes iconográficas así como algunos textos, son testimonio de la importancia del caballo y del carro en Egipto a partir de un momento determinado. Por otro lado, los testimonios de *RaSpu* a partir precisamente del mismo momento, evidencian la importancia del dios en el Valle del Nilo. El hecho de una procedencia común para aquellos elementos extraños y fundamentales para la historia del Egipto faraónico del Imperio Nuevo -los caballos, los carros y el dios-, pudo ser un elemento importante a la hora de establecer cierta asociación entre ellos.

Para los antiguos egipcios el caballo fue objeto de consideración y cuidados, como lo fueron otros animales que llegaron a estar representados en el panteón egipcio. Sin embargo, el caballo por sí mismo jamás fue divinizado, aunque estuvo en clara relación con algunos dioses con los que compartía su origen extranjero: *RaSpu* y *Attartu*. Al parecer, no llegó a Egipto hasta poco tiempo después de su domesticación, que pudo tener lugar en las regiones del noroeste de la actual Turquía y en las estepas del Asia central de donde se cree que era originario⁸⁵⁷. Precisar la fecha exacta de su llegada al Valle del Nilo plantea tantos problemas como saber quién lo condujo hasta allí⁸⁵⁸. Los egipcios conocían al menos desde el Imperio Medio, concretamente desde el reinado de Amenemhat III, la posibilidad de montar sobre la grupa de un cuadrúpedo y servirse de él para desplazarse. Así se expresa en una inscripción de las proximidades de Serabit el Jadim, en Sinai. Es cierto que el animal montado era un jumento y los jinetes eran asiáticos, pero el documento de Serabit el Jadim es de gran importancia a la hora de valorar el concepto de cabalgadura y de jinete en la mentalidad egipcia⁸⁵⁹. Es seguro que los egipcios también montaron sus jumentos y que quedaron gratamente

⁸⁵⁷ Morgan, D.F, *The International Standard Biblia Encyclopedia*, Vol II (E-J), pág. 759.

⁸⁵⁸ Braunstein-Silvestre, F, *Mundo Científico* LX (1981) pág. 1034.

⁸⁵⁹ Schulman, A.R *JNES* XVI (1957) pág. 263.

sorprendidos ante la visión del caballo cuando el animal llegara domesticado al Valle del Nilo⁸⁶⁰.

A fines de la décimo séptima dinastía, hacia el 1575 a.C. encontramos la primera referencia conocida en Egipto de un vehículo o carro. La mención aparece en la línea 13 de la llamada "segunda estela de Kamose", en la que se narra el origen y el comienzo de la guerra que terminó con la expulsión definitiva de los hyksos, llevada a cabo por Amosis, sucesor de Kamose A. H. Gardiner en su estudio -muy antiguo- sobre el citado documento, tradujo el término *t-nt-h tr* por "caballos"⁸⁶¹. En un trabajo posterior, L. Habachi interpretó el término indicado por "carretas", vehículos que no necesariamente tenían que estar tirados por caballos, sino que podían ser arrastrados por bueyes o asnos⁸⁶². La opinión de Habachi fue seguida por Schulman y otros autores, y es la que hoy se admite, aunque con reservas⁸⁶³.

Las representaciones iconográficas egipcias más antiguas del animal, datan del reinado de Tutmosis I⁸⁶⁴. Se admite que los caballos, los vehículos ligeros de dos ruedas por ellos tirados, así como aurigas, entrenadores, escribas de caballos y todo el personal tanto de campaña como administrativo que requería el empleo de aquellos animales, eran novedad en Egipto en época de Tutmosis III⁸⁶⁵. A partir de ese reinado, los documentos relativos al caballo y a los carros son esencialmente iconográficos. La información derivada de los trabajos arqueológicos y paleontológicos son muy escasos y siempre

860 Algunos investigadores, concretamente F. Chabas, J. Capart y C. Gaillard, sostuvieron la existencia de una raza de caballos originaria de Egipto. Hoy se admite que el animal llegó al Valle del Nilo después de su domesticación. Véase: Rommelaere, C, *Les chevaux du nouvel empire égyptien*, págs. 22-30.

⁸⁶¹ Gardiner, A.H, *JEA* III (1916) págs. 95 y 107.

⁸⁶² Habachi, L, *The Second Stela of Kamose*, pág. 36.

⁸⁶³ Rommelaere, C, *Les chevaux du nouvel empire*, pág. 23.

⁸⁶⁴ Liebowitz, RA, *JARCE* VI (1967) pág. 130 y notas 9 y 11.

⁸⁶⁵ Schulman, A.R, *JARCE* II (1963) págs. 87-95.

parciales⁸⁶⁶, y la información procedente de las fuentes escritas muy limitada a pesar del elevado número de animales que en ocasiones se mencionan. Los caballos eran considerados como elementos de prestigio y estaban destinados a los ejércitos reales, donde jugaban un importante papel, junto a un arma nueva y eficaz el carro ligero de dos ruedas, que empieza a ser utilizado cada vez en mayor número y con mayor frecuencia, en la guerra y en paradas militares o de sentido religioso.

El caballo, como montura fue utilizado en el Valle del Nilo, aunque no excesivamente⁸⁶⁷. Al parecer nunca hubo considerables conjuntos de jinetes que actuaran dentro del ejército como "caballería"⁸⁶⁸, aunque sí se admite que algunas individuos montaran el caballo y actuaran como un cuerpo auxiliar de exploradores precediendo y facilitando el camino de los carros y del resto del ejército, del que formaban parte, observando los movimientos del enemigo y la orografía del terreno⁸⁶⁹. Se conocen representaciones en las que el caballo sirve de cabalgadura, en muchas ocasiones con cierto carácter divino como las imágenes fidedignas o atribuidas a *Attartu* amazona o jinete⁸⁷⁰, o aquellas fragmentarias que en nuestra opinión pueden atribuirse a *Rasptfi*⁸⁷¹. Fuera de esos ejemplos, las escenas de jinetes son escasas.

⁸⁶⁶ Rommelaere, C, *Les chevaux du nouvel empire*, págs. 23-24.

⁸⁶⁷ Schulman, A R, *JNES XVI* (1957) pág. 270.

⁸⁶⁸ Schulman, A.R *JNES XVI* (1957) págs. 264, bibliografía citada en su n. 8, págs. 267 y 270-271; *Idem. JARCE II* (1963) pág. 84; Leclant, J, *Syria XXXVII* (1960) pág. 18. A.P. Zivie sugiere la existencia de escuadrones montados de soldados nubios en el ejercido egipcio. Véase: *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, págs. 386-388.

⁸⁶⁹ Zivie, A.P, *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, Vol II, pág. 382 y bibliografía citada en su n. 11.

⁸⁷⁰ Las imágenes de la diosa a caballo han sido objeto de estudio desde momentos tempranos de la egiptología Sirva de ejemplo el trabajo de F. Chabas en: *Études sur l'antiquité historique*, págs. 448 y sites. Véase también el espléndido trabajo de J. Leclant en *Syria XXXVII* (1960) págs. 1-67.

⁸⁷¹ Vid. *infra*, documentos E-IE9, E-IE10 y E-IE11.

Algunas aparecen realizadas sobre ostraca⁸⁷², mientras que otras son pequeñas esculturas⁸⁷³.

Si se tienen en cuenta los datos iconográficos, ciertamente abundantes, encontramos que la manera de representar al animal en los primeros momentos, evidencia una escasa familiarización por parte de los artistas egipcios con los caballos. Los animales representados fundamentalmente en escenas de abastecimiento, de tributo, de caza y algunas de guerra, suelen presentar silueta rígida y desproporcionada. Las cuatro patas del animal suelen apoyar sobre la línea del suelo. Estas representaciones corresponden a la Fase "pre-amarniense" de la clasificación establecida por H.A Liebowitch⁸⁷⁴. En ellas se observa con claridad la dificultad del artista para incluir la imagen del caballo en escenas donde todos los demás detalles eran bien conocidos y adecuadamente representados desde mucho tiempo atrás. Cabe pensar que aquellos artistas no estaban en absoluto acostumbrados a la visión directa del animal.

Hay que esperar a la época de Amarna para encontrar acierto por parte de los artista en la representación de los movimientos vivos y nerviosos del animal⁸⁷⁵. En las representaciones que corresponden a este periodo, "fase amarniense" de H.A. Liebowitch, las patas delanteras del animal se dirigen hacia adelante, generalmente aunque no siempre juntas o muy próximas una de la otra. A veces se levantan sobre la línea del suelo. Las patas traseras mantienen una posición similar entre ellas⁸⁷⁶. Con esas posiciones se consigue una imagen más acorde a la realidad en la representación de los caballos que adquieren en ellas una posición menos estática que en las representaciones anteriores. Aparecen representados en bajorrelieves y

⁸⁷² Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) Figs. 18-23 en pág. 43.

⁸⁷³ Schulman, AR, *JNES* XVI (1957) fFigs. 2,3 y 6.

⁸⁷⁴ Liebowitch, H.A, *JARCE* VI (1967) pág. 131, y Figs 3 y 4.

⁸⁷⁵ Braunstein-Sivestre, F, *Mundo Científico* LX (1981) pág. 1036.

⁸⁷⁶ Liebowitch, H.A, *JARCE* VI (1967) pág. 131.

pinturas que evocan escena de desplazamiento hacia el templo o el palacio, e incluso episodios de combate⁸⁷⁷.

El apogeo de las representaciones del animal se da en época ramésida. Sus representaciones en ese momento son mucho más abundantes. Los caballos son representados fundamentalmente en las escenas de guerra o de caza que adornan las grandes paredes de los santuarios del momentos. También en pequeños ostraca en donde presentan movimientos vivos y posiciones que son familiares en el animal. Sin duda en ese momento el caballo ya si es habitual y bien conocido para los artistas egipcios que se ocupan de su representación. En este periodo las patas traseras del caballo representado ocupan una posición similar a la habitúa en las representaciones de la fase anterior. La postura de las delanteras presentan una novedad. Una de ellas apoya en el suelo, formando con ésta casi una línea perpendicular. La otra se levanta en actitud casi ceremonial⁸⁷⁸.

El papel del caballo como elemento de prestigio jugó sin duda un importante papel en la antigüedad. Tanto en el país del Nilo como en otros lugares del Próximo Oriente Asiático, las evidencias son claras en este sentido. En las pinturas y relieves en las que Egipto continúa narrándose desde hace miles de años, sobresale con frecuencia la imagen del fararón sobre su carro que carga contra los enemigos dispersos y vencidos⁸⁷⁹, o contra animales henchidos de fuerza y vigor que son arrasados por el monarca⁸⁸⁰. Se percibe cierto valor aristocrático derivado sin duda del uso militar y de parada del caballo, que llega a identificar la autoridad real con dichos animales,

⁸⁷⁷ Braunstein-Sivestre, F, *Mundo Científico* LX (1981) pág. 1036.

⁸⁷⁸ Leibowitch, H.A, *JARCE* VI (1967) pág. 131, Fig. 6.

⁸⁷⁹ Por ejemplo, las imágenes de Seti I en Karnak, véase: *Tebas. El santuario de Anión*, Lám. s/n en pág. 66

⁸⁸⁰ p., ejemplo, las imágenes de Ramses III en Medinet Habu, véase: *Tebas. El santuario de Amón*, Fig. s/n en pág. 93.

considerados en todos los casos propiedad del rey. En Egipto, sólo los corceles que el monarca dirige en su carro, van adornados con penachos de plumas altas que incrementan el aspecto poderoso del animal⁸⁸¹.

El sentimiento que identifica a los caballos con la autoridad real, no queda limitado al Valle del Nilo, sino que abarca otras regiones del Próximo Oriente Asiático. Dichos animales llegan a ser el símbolo de la fuerza de la nación. En ese sentido se expresan algunos pasajes de la Biblia⁸⁸², en los que el caballo simboliza la fuerza del país que lo posee. En ocasiones se alude al poder de Egipto como jinete y caballo⁸⁸³, o la fuerza del dios de Israel que destruye los caballos y los carros del faraón⁸⁸⁴.

Sin duda *Raépu*, el dios extranjero que procedía de las tierras del norte, como los caballos, los carros ligeros y algunas de las armas que la divinidad portaba en sus manifestaciones iconográficas, fue en la mentalidad egipcia asociado a aquellos elementos con los que compartía su origen y su carácter marcial. Las evidencias de la asociación del dios con los caballos no son excesivamente numerosas, pero la epigrafía da fe de ella, a la vez que la iconografía permite sugerirla. Por todo ello, la faceta del dios jinete o cuado menos de divinidad vinculada al mundo ecuestre, no debe ser ignorada, si no que ha de tenerse muy en cuenta en la investigación global de su personalidad y naturaleza.

⁸⁸¹ Schulman, A.R, *JNES XVI* (1957) pag. 264.

⁸⁸² Morgan, D.F, *The International Standard Bible Encyclopedia*, VoL II (E-J) pags. 759-760.

⁸⁸³ Ex. 15,1; Ex. 15:20.

⁸⁸⁴ Dt 11,4.

VIL A. 5. c 4. - Arquitecturas.

En ocasiones junto a la imagen del dios, aparece la representación de una arquitectura que puede servirle de base o que se indica junto a la imagen divina. El sentido que puede tener la representación de estos edificios, no se conoce con exactitud, si bien siempre se ha sugerido que sean la interpretación de los santuarios en los que la divinidad recibía culto. Pueden no incluirse ninguna arquitectura en la representación. En ese caso se considera el tipo VII.A.5.C.4.0.

VII.A.5.c4.a.- Vista frontal de un edificio. Se aprecia sin dificultad la fachada con puerta central y rematada en una gola de tipo egipcio. Sobre el edificio, en su mitad derecha, se destaca una incisión que puede pertenecer a algún objeto que estuvo representado sobre la arquitectura, del que no quedan otros testimonios. La imagen corresponde a la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo M-2792 (documento E-E10)⁸⁸⁵.

Elementos iconográficos muy similares pueden reconocerse en los edificios representados bajo los dioses *Raspu* y *Min* representados en el registro superior de la estela 191 conservada en el Museo Británico (documento E-E 17).

VII.A.5.C.5.- Elementos iconográficos imprecisos o discutidos.

La interpretación de algunos de los objetos representados en las escenas en las que *Raspu* participa, ha sido y continúa siendo discutida. Intentar la identificación correcta de esos elementos, es sin duda un esfuerzo necesario que quizá facilite la valoración correcta del conjunto de las imágenes de escena en la que se integra, y quizá proporcione detalles importantes acerca de la figura del dios, de sus

⁸⁸⁵ *Vid. Infra*, apartado VII B. 1.

competencias y características en el ambiente egipcio de que proceden estas imágenes.

En todos los casos, los elementos iconográficos que se discuten a continuación, aparecen en su representación correspondiente relacionados con la figura del dios, a pesar de que en algunas escenas, la figura de Raspu y la del artefacto morfológicamente impreciso o de significado incierto aparezcan aisladas.

En el conjunto de las representaciones egipcias de raspu podemos distinguir los siguientes grupos:

VII.A.5.C.5.1.- Elementos vegetales.

VH.A5.c5.1.a.- Flor de loto de grandes dimensiones. Muestra su corola, su cáliz y sólo el inicio de su tallo, interrumpido por la línea de fractura que afecta al fragmento de estela en el que está representado⁸⁸⁶. En opinión de J. Leibovitch, la flor de loto que acompaña a la divinidad en esta representación, es una manifestación del árbol sagrado con el que es fácil asociar a otras divinidades, tanto a dioses de la fertilidad como a dioses de carácter guerrero⁸⁸⁷.

VII.A.5.C.5.2.- Laúdes.

En algunas escenas egipcias en las que *RaSpu* aparece representado, se indica en la escena, en un lugar próximo a la figura del dios, aunque sólo en una ocasión en contacto directo con él, un elemento cuya identificación ha sido sucesivamente discutida y para la que no hay actualmente una interpretación unánime. A la vista de las imágenes que se estudian a continuación, nuestra opinión es que el objeto es un instrumento musical, un laúd. Su presencia junto al dios puede entenderse sin demasiada dificultad, atendiendo a las razones que exponemos a continuación.

⁸⁸⁶ Berlín n. 14462. Véase su comentario iconográfico en el apartado VII. B. 1.

⁸⁸⁷ Leibovitch, J, *ASAE* (1939) pág. 148.

VII.A 5. a 5.2.a.- El instrumento impreciso que aparece representado en la estela UC-14400 (documento E-E3)⁸⁸⁸, parece estar compuesto al menos por dos piezas. Su forma recuerda sin duda a la de un laúd⁸⁸⁹. Posee un mango que queda situado parcialmente en el lado derecho de la imagen del dios. De su extremo superior penden dos cintas rematadas en sus bordes por unas pequeñas borlas que parecen estar en movimiento.

El mango del objeto vuelve a aparecer por detrás de la imagen de *RaSpu*, por encima de la cinta o cola que surge de la parte posterior de su cintura. Se superpone a una pieza de forma aproximadamente almendrada que puede interpretarse como la caja de resonancia del instrumento musical

La interpretación del objeto que en este caso está, sin ninguna duda, en relación con la imagen de *Raspu*, fue discutida. J. Leibovitch que sugirió que podía tratarse de un laúd, identificando con dicho instrumento musical el signo jeroglífico *nfr*⁸⁹⁰. El mismo autor apuntó la posibilidad de que se tratara de un arma arrojadiza e

⁸⁸⁸ Su descripción iconográfica puede consultarse en el apartado VII. B. 1.

⁸⁸⁹ Griffith, F.LL *A Collection of Hieroglyphs...*, pág. 65.

⁸⁹⁰ Leibovitch, J, *ASAE XL* (1941) pág. 491. Otros trabajos, incluso anteriores, al de J. Leibovitch, identifican el signo *nfr* como una de las partes del cuerpo humano: la tráquea y el corazón, o el esófago con un apéndice abultado en el extremo inferior, que representa el estómago o el corazón. Véase: Griffith, F. LL *A Collection of Hieroglyphs: A Contribution to the History of Egyptian Writing*. London, 1898, Pis. 49, 9, 164; Gardiner, A, *Egyptian Grammar...* pág. 465, F35. Fischer, H.G. *Ancient Egyptian Calligraphy. A Beginner's Guide to Writing Hieroglyphs*. New York 1979, pág. 25 El objeto representado en la estela "UC 1400", sujeto a la cintura de *ReSep*, no presenta ningún pequeño apéndice cruzado en la zona próxima al extremo superior del mango, apéndice que sí se aprecia en las representaciones del signo *nfr*. Además, como ya he señalado en otro lugar, en Egipto el signo *nfr* existió antes de que el laúd fuera utilizada Véase: Castelo Ruano, R - López Grande, M.J, "Instrumentos musicales egipcios" *BAEO XXV* (1989) pág. 149.

incluso de una cantimplora⁸⁹¹. Por su parte H.M. Stewart sugirió para la interpretación del objeto su identificación con una clava o cachiporra⁸⁹²; R Stadelmann lo identificó con una pesada maza⁸⁹³, mientras que W.J. Fulco señaló una vez más su similitud morfológica con un laúd⁸⁹⁴.

En nuestra opinión, en el objeto representado puede reconocerse un laúd, quizá de los denominados "de cuello largo"⁸⁹⁵. Las numerosas representaciones egipcias conocidas del instrumento permiten establecer paralelos más o menos claros (Lám.XVII).

El laúd no fue conocido en Egipto en el Imperio Antiguo y tampoco durante el Imperio Medio, a pesar de que otros instrumentos musicales de cuerda sí fueron muy utilizados al menos desde el Imperio Antiguo. Son frecuentes las representaciones de arpistas en mastabas del Imperio Antiguo. A menudo aparecen junto al propietario de la tumba en escenas de banquete acompañados de otros músicos, cantores, gimnastas o danzarines⁸⁹⁶.

⁸⁹¹ Leibovitch, J, *ASAE* XL (1941) pág. 492.

⁸⁹² Stewart, H.M, *Egyptian Stelae, Reliefs.*, pág. 44. Particularmente me parece redundante que el dios empuñe una maza y sostenga otra a la cintura En todo caso habría que interpretar como maza arrodada la que lleva sujeta a la cintura El tamaño del objeto representado es grande para adaptarse a esa interpretación. Compárese con el elemento iconográfico 12.3.

⁸⁹³ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische...*, pág. 67.

⁸⁹⁴ Fulco, W.J. *The Canaanite...*, pág. 11.

⁸⁹⁵ Manniche, L *Ancient Egyptian Musical Instruments.* München, 1975, pág. 70. Un estudio detallado de las dimensiones de los laudes representados en escenas egipcias, en Hickmann, H. "Miscelánea musicológica Les luths aux frettes du Nouvel Empire", *ASAE* III (1952) págs. 161-183.

⁸⁹⁶ Las escenas de danzarines, palmoteadores y/o músicos son relativamente frecuentes en mastabas del Imperio Antiguo. Suelen formar parte de la decoración mural de la habitación con forma de 'L' destinada en tales edificios a las ofrendas. Véase: Harpur, Y. *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in orientation and scène content* London - New York 1987, pág. 65. El propietario de la tumba puede aparecer en una escena de banquete acompañado por músicos.(mastabas de Nfr-mi't y Nj-kiw, en Giza. *idem* pág. 80; mastaba de Htp-hr-

El laúd, llamado en egipcio s—S—21 (*gnguVi*) o *nth*⁸⁹⁷, tiene su propia historia fuera del País del Nilo. Varios investigadores se han ocupado de localizar su lugar de origen y de describir su trayectoria llegando, en ocasiones, a conclusiones distintas. Para W. Stauder su origen estaba en los grupos humanos que poblaron la zona del Cáucaso. En su opinión el laúd pasó desde aquellas regiones, al norte de Mesopotamia y al Próximo Oriente Antiguo en general, llevado por las invasiones de las gentes de las montañas que tuvieron lugar en el segundo milenio a.C.⁸⁹⁸. Según ese mismo autor, fueron probablemente los hyksos, guiados por jefes hurritas, quienes llevaron el laúd a Egipto. Allí, en un primer momento, pudo ser utilizado acompañando movimientos militares. Por su parte L. Manniche, siguiendo el estudio de C. Sach, estima que el tipo de laúd que encontramos en Egipto era utilizado en Babilonia con un milenio de anterioridad⁸⁹⁹. Su afirmación es discutida por K. Bosse-Griffith, ya que la base de la datación establecida por C. Sach y que sigue L. Manniche, una terracota de Nippur que muestra a un músico tañendo el laúd junto a unos animales, es una pieza mucho más tardía de lo que en principio se había estimado⁹⁰⁰. Manniche señala como evidencia más antigua en Egipto un laúd con caja de madera

ꜥhtj, en Saqqara. *idem* pág. 87). El instrumento musical más representado es el arpa con forma de pala (J—a). Véase; Manniche, *L Ancient Egyptian Musical...* págs. 36-46.

⁸⁹⁷ El nombre egipcio no está establecido con seguridad absoluta. La palabra *gngnfi* ha sido sugerida por su similitud con el nombre de un moderno instrumento musical africano, pero sólo se documenta en época tardía. La palabra *nth* puede también tenerse en cuenta. Se documenta en textos del Imperio Nuevo describiendo interpretaciones de música lúdica. Véase: Manniche, *L Music and Musicians...*, pág. 45.

⁸⁹⁸ Stauder, W. "Die Musik der Surtiere, Babilonier und Assyrer" *Orientalische Musik, Handbuch der Orientalistik. I. Der Nahe und Mittlere Osten. Ergänzungsband IV* (1970), págs. 194-197, citado en Bosse-Griffith, K, *JEA LXVI* (1980), pág. 72, n. 13.

⁸⁹⁹ Manniche, *L Ancient Egyptian Musical*, pág. 80.

⁹⁰⁰ Bosse-Griffiths, K, *JEA LXVI* (1980) pág. 73.

conservado en el *Metropolitan Museum of Art*, que puede datarse a finales de la XVII dinastía o comienzos de la XVIII⁹⁰¹.

El laúd se componía de una caja de resonancia que presentaba tres variantes: oval, forma de pera y con los lados cóncavos como la guitarra⁹⁰². En las representaciones figuradas egipcias se distinguen tamaños diferentes: aparecen cajas de resonancia grandes, fabricadas en madera y otras pequeñas de forma oval que en ocasiones están realizadas con caparazones de tortuga. La caja se cubría con un parche fabricado en piel curtida que actuaba de tabla de armonía. El instrumento estaba provisto de un mango de gran longitud que tenía dos, tres o cuatro cuerdas de tripa. El mango terminaba dentro de la caja, sostenido en el interior por pequeñas piezas transversales. Suponía en Egipto una forma completamente novedosa a la hora de ejecutar su música y permitía alcanzar un número elevado de notas diferentes. Tal diversidad musical era posible gracias a la longitud de su cuello que aparecía jalonado por diversos travesanos⁹⁰³. Junto a ellos se presionaban con los dedos de una mano alguna de las cuerdas o el conjunto de las mismas, excogiendo posiciones determinadas indicadas por los travesanos. Mientras, con la otra mano, se punteaba sobre ellas a la altura de la caja, arrancando notas musicales diversas.

El tañedor del laúd utilizaba el plectro, de madera pulida, con forma de media almendra y con una perforación que permitía mantenerlo suspendido del instrumento. El músico lo sostenía entre los dedos pulgar e índice de la mano derecha, si no era zurdo⁹⁰⁴, y golpeaba con él las cuerdas justo encima de la caja de resonancia⁹⁰⁵. A veces simultaneaba el uso del plectro con la percusión directa de los dedos lo que ocasionaba un efecto más de diversidad en la música. No podemos

⁹⁰¹ Manniche, *L Ancient Egyptian Musical...*, pág. 71.

⁹⁰² *Ídem* pág. 70.

⁹⁰³ Hickmann, H. *ASAE Ul (1952)* págs. 161-162.

⁹⁰⁴ Conocemos algunas representaciones de músicos que percuten sobre el laúd con la mano izquierda Véase; Hickmann, H. *ASAE III* figs. 10 y 11 y Manniche, *L Ándente Egyptian Musical...*, pág. 78.

⁹⁰⁵ En las representaciones figuradas del Imperio Nuevo las cuerdas del laúd son golpeadas sobre la caja de resonancia; en el período tardío se golpeaban en su extremo final.

precisar nada acerca de las melodías ya que hasta hoy, en Egipto, no se conocen notaciones musicales. La transmisión de las composiciones musicales hubo de hacerse de forma oral, de generación en generación, de manera similar a como se hace en algunas zonas de Egipto en nuestros días⁹⁰⁶.

El tamaño relativamente pequeño del laúd, su ligereza y su forma de ejecución, hicieron de él el instrumento ideal para ser utilizado en solitario por un intérprete que a la vez que arrancaba notas musicales al instrumento podía bailar, recitar o cantar (Lám.XVIII). Representaciones de ese tipo de actuaciones están documentadas en Egipto al menos desde el reinado de Tutmosis IV⁹⁰⁷ y conocemos alguna procedente de la zona Palestina acorde completamente a esa faceta del instrumento (Lám.XTX).

No obstante y a pesar de las posibilidades que el laúd ofrecía como instrumento solitario, su uso está ampliamente documentado en diversas imágenes egipcias en las que participa junto a arpas, liras, tamboriles, flautas, etc., en el bello arte de ejecución de la música⁹⁰⁸. Era indistintamente tocado por hombres y mujeres si bien las figuras femeninas suele estar asociadas a aquellos laúdes de aspecto más ligero (Lám.XX).

En la asociación de *RaSpu* con el laúd evidenciada en la estela "UC-14400", encontramos un rasgo típico de la actitud egipcia frente a ciertos elementos que penetraron y fueron asimilados a la vez que mantuvieron su carácter foráneo. Esos elementos, ajenos en principio a su cultura, fueron asociados entre sí a pesar de que en su lugar de origen no existiera ningún tipo de vinculación directa entre ellos. Es una actitud que reconocemos en Egipto sobre todo en los momentos del Imperio Nuevo cuando gran cantidad de novedades llegaron

⁹⁰⁶ Hayes, W.C. *The Scepter of Egypt Vol II*, pág. 25.

⁹⁰⁷ Bosse-Griffiths, K, *JEA LXVI* (1980) pág. 73.

⁹⁰⁸ L, Manniche proporciona una interesante liste de representaciones egipcias de laudes en *Ancient Egyptian Musical...*, págs. 71-78. Véase también *ASAE LII* (1952)

procedentes de diversas regiones del Próximo Oriente, como consecuencia de las constantes relaciones con aquellos territorios.

El dios de la estela es extranjero. Un instrumento musical también extranjero forma parte de sus complementos. Tal asociación no es extraña para la mentalidad egipcia del momento sobre todo si el instrumento musical en cuestión, el laúd, se adecúa al tipo de actividad que el dios desarrolla. Ya hemos apuntado el posible uso del laúd en ambientes militares, concretamente en el movimiento de las tropas documentado en alguno de los relieves de Tebas⁹⁰⁹.

En Egipto es posible señalar otras asociaciones similares producidas a partir de elementos extranjeros que no tienen relación directa entre sí en su lugar de origen. A veces ni siquiera el lugar de origen es el mismo aunque sí puede coincidir su procedencia. Esos elementos son considerados en Egipto como elementos afines y en ocasiones llegan a yuxtaponerse creando una realidad que difiere de su original próximo oriental.

La música siempre ha sido estimada como un elemento distintivo del grado de desarrollo cultural alcanzado por una sociedad determinada. Las sociedades capaces de crear sofisticados instrumentos musicales muestran a través de ellos una de las facetas de su desarrollo. Tanto en Egipto como en las regiones del Próximo Oriente Antiguo hubo una rica y variada vida musical acorde al estadio cultural alcanzado⁹¹⁰.

En aquellas sociedades la música y la religión estuvieron íntimamente ligadas. Las fuentes escritas egipcias hacen alusión al origen divino de ese arte protegido y favorecido por ciertas divinidades⁹¹¹. En el Próximo Oriente antiguo documentos como los textos ugaríticos evidencian la importancia de la música dentro del

⁹⁰⁹ Bosse-Griffiths, K, *JEA* LXVI (1980) pág. 72, n. 14; *Tebas. El santuario de Amon*, Lám. s/n en pág. 45.

⁹¹⁰ Swain, S. "Music in the Ancient Near East". *Archaeology Today* LX, n° 1 (1988)

⁹¹¹ Hickmann, H, *Cahiers d'Historié Egyptienne*, VI, n° 1 (1954) págs. 31-59.

conjunto de la literatura de Ugarit⁹¹², su relevancia en la sociedad ugarita y su vinculación con los aspectos religiosos⁹¹³.

A pesar de que en general es amplia y diversa la documentación relativa a la música en el Próximo Oriente antiguo, no conocemos ninguna evidencia directa a la relación de *RaSpu* con el instrumento musical al que aparece asociado en determinadas representaciones egipcias. Los textos denominados por D. Pardee "paramitológicos" procedentes de Ugarit, establecen que *Kotaru* fue el inventor de la música y que otras divinidades como *Rap'iu*, *Ba'aly* °*Anatu* eran cantores o músicos de diversos instrumentos⁹¹⁴. Los simples mortales vinculados a la realeza podían ser cantores o músicos profesionales y existía una música popular, aldeana, alejada de aquella propia de los ambientes de la corte⁹¹⁵.

VII.A5.c5.2.b.- Detrás de la figura del dios representado en la estela "Hildesheim 1100"⁹¹⁶, aparece un objeto de identificación discutida⁹¹⁷ (documento E-E6). En el objeto pueden distinguirse tres partes: un cuerpo de tendencia circular situado por encima de la línea que indica la base de la composición figurada, a cierta distancia del mismo; un cuerpo alargado que a modo de mango nace de la parte superior del

⁹¹² Draffkom Kilmer, A, RA LXVIII (1974) págs. 68-82; Thiel, H.J.RHA XXXVI (1978) págs. 189- 197.

⁹¹³ Caubet, A. CRAI 1987. Paris, págs. 731 y sigtes.

⁹¹⁴ Caubet, A., CRAI, (1987) pág. 750; En el texto *KTU* 1.108:15, considerado por D. Pardee "paramitológico", se documenta la asociación de dioses concretos con diversos instrumentos musicales. *Rép* es mencionado en el texto. El estado fragmentario del soporte sólo permite reconstruir el nombre del dios. Véase: Pardee, D, *Les textes paramytologiques de la 24e. campagne (1961)*. Paris 1988, págs. 75 y sigts. y especialmente pág. 99.

⁹¹⁵ Caubet, A., CRAI (1987) pág. 753.

⁹¹⁶ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1, documento E-E6.

⁹¹⁷ Le ib o viten, J. se detuvo en el estudio de ese objeto y de otros similares que aparecen en otras estelas de Resep (concretamente las numeradas 2 y 5 de nuestro catálogo). Sugirió diversas identificaciones para ellos. Véase *ASAE* XL(1941) pág. 490-492. W. Fulco comparó dicho objeto con un remo: *The Canaanite Cod.*, pág. 12, n. 52.

cuerpo circular indicado, y una línea que a modo de cinta surge junto al extremo superior del mango, en su lado izquierdo. La cinta está orientada hacia el suelo, formando con el cuerpo alargado del mango un ángulo agudo.

Hacia la mitad de su longitud se bifurca en dos líneas rematadas por un punto redondeado en sendos extremos. Ambas alcanzan una longitud que supera ligeramente la mitad del cuerpo alargado o mango.

R. Stadelmann interpretó el objeto como una pesada maza, tal vez de piedra, apropiada para el combate frente a frente⁹¹⁸.

El objeto que aparece en la estela "Hildesheim 1100" sugiere la representación de un laúd de los llamados de cuello largo, utilizados en Egipto desde finales de la XVII dinastía o comienzos del Impero Nuevo⁹¹⁹. Representaciones de ese instrumento musical, con su caja de resonancia circular u ovalada, su mango de largas proporciones y los extremos de sus cuerdas sueltos y rematados por pequeñas borlas, permiten sugerir la identificación propuesta..

Con el laúd hemos identificado el objeto que sujeto a la cintura lleva *Raspu* en la representación de la estela "UC14400"⁹²⁰. Como ya se ha señalado, la asociación en Egipto de *Raépu* con ese instrumento musical puede entenderse como un rasgo típico de la actitud egipcia frente a elementos ajenos a su cultura que, a partir de un momento determinado y como consecuencia de unas relaciones muy desarrolladas con regiones del Próximo Oriente, penetran en su sociedad. Esas novedades que llegan en Egipto con una procedencia a grandes rasgos común, las regiones extranjeras del norte, de las que

⁹¹⁸ Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische...*, pág. 67. Las mazas a las que el profesor alemán alude, eran armas pesadas cuyo peso hacía necesario que se ataran al brazo o a la muñeca para evitar su pérdida en el transcurso del combate.

⁹¹⁹ Manniche, L *Ancient Egyptian Musical...* pág. 71.

⁹²⁰ *Vid. infra*, VII. B. 1.

procedían los asiáticos, fueron considerados por los egipcios como elementos afines.

Observamos en la mentalidad egipcia cierta tendencia a yuxtaponer tales elementos, a relacionarlos entre sí aunque en su lugar de origen no tuvieran relación directa. La versión egipcia de tales elementos puede presentarlos modificados, transformados en una realidad egipcia que en ocasiones puede diferir notablemente de su original próximo oriental

No conocemos evidencia alguna próximo oriental que permita relacionar a *RaSpu* con el laúd⁹²¹. No obstante, no nos resulta difícil comprender la asociación hecha en Egipto entre el dios extranjero y el instrumento musical también extranjero, más adecuado a la personalidad del dios: el laúd⁹²².

VII.A.5.C.5.2.c.- Objeto atado al brazo derecho de la divinidad identificada con *RaSpu* en el fragmento de estela conservada en la Colección particular Varille (documento E-IE1). Se anuda al bíceps del dios mediante dos cintas rematadas por sendas borlas con flecos, similares a las comentadas en los tipos 5.2.a. y 5.2.b.

Las dimensiones del artefacto representado en el fragmento de estela de la Colección Varille, no permiten su identificación con el elemento iconográfico 4.3. que porta el dios en la representación de la estela OIM-10569 de la misma manera que el laúd de la imagen fragmentaria de la Colección Varille. Cualquier maza arrojadiza con un apéndice percutor del tamaño de la caja del laúd del tipo 1-5.3.c. de esta clasificación, dificultaría enormemente la actitud amenazadora del dios, y

⁹²¹ Véase lo anotado al respecto en la páginas 25-26 de este capítulo.

⁹²² W. Fulco identificó el objeto que comentamos con un laúd . La única explicación que el autor encontró para justificar la asociación en Egipto del dios asiático con el instrumento musical de origen asiático, fue considerarlo como un elemento indicativo del origen del dios. Véase: *The Canaanite God*, pág. 12, n. 52.

el uso de las armas arrojadas que el carcaj que lleva a su espalda sugiere (Lám.).

VII.A5.2.d.- Por último, se documenta en una imagen de raspu, un instrumento musical de tipo laúd, pero con una caja de mayores dimensiones que las vistas hasta ahora. El instrumento aparece junto al dios en el suelo de la composición desarrollada en el registro superior de la estela E-13620 del *University Museum* de Filadelfia (Lám.)⁹²³. Este tipo de instrumento está documentado en Egipto en momentos antiguos. Aunque más escasos, estuvieron presentes en el Egipto del Imperio Nuevo y en momentos posteriores, al igual que los de forma de pera.

Un paralelo interesante se documenta en Halaca Hoyuk, en la decoración de unos ortostatos datados en el siglo XIV a.C.⁹²⁴.

VII.A5.C.5.3.- Estandartes.

Los estandartes pertenecen a un extenso tipo de objetos que consisten en un símbolo sagrado situado en la punta de una vara. Son emblemas de significación concreta que participan de un poder con el que están vinculados y al que representan. Pueden ser considerados verdaderos fetiches cargados de poder.

Su tradición en Egipto es muy antigua. La identificación de algunos de ellos, estrictamente vinculados a la realeza, puede rastrearse hasta momentos predinásticos, en donde aparecen representados en paletas de esquisto y en cabezas de mazas⁹²⁵.

A lo largo de toda su historia, los egipcios no abandonaron la creencia de que los objetos pueden poseer poder. Los estandartes, en sus diferentes tipos encerraban el simbolismo mágico de ese mensaje,

⁹²³ *Vid. Infra*, apartado VII. C. 1, documento E-IE4.

⁹²⁴ *BitteL K, Loshititas, fig. 219.*

⁹²⁵ *Frankfort, H, Reyes y dioses, págs. 115-116.*

reforzado en ocasiones por la imagen del símbolo animado que puede sostenerlos, en muchas ocasiones el símbolo de la vida *nh* ("𐎃").

Los estandartes suelen aparecer en las escenas reales, acompañando al rey en diversas celebraciones. Se observa cierta tendencia que crece a medida que avanzamos en el tiempo, que consiste en multiplicar la protección y el apoyo del rey acumulando junto a él gran cantidad de símbolos divinos o estandartes. Éstos también se encuentran en escenas en las que aparecen los dioses, situados detrás de sus imágenes, ratificando su condición divina.

Junto a Raápu, en algunas de las escenas que ofrece la iconografía egipcia, aparecen algunos estandartes que pueden agruparse en dos grupos diferentes:

- a) parasoles.
- b) flabelos.

VILA. 5. c 5.3. a. Parasoles.

5.2.a. Un mismo tipo de objeto aparece representado en las estelas JE-70222 de el Museo Egipcio de El Cairo⁹²⁶ y *Anthropological Museum of Aberdeen*, (Escocia) 1578⁹²⁷.

Se trata de un elemento iconográfico formado por dos signos de la escritura jeroglífica egipcia (o) y ⁹²⁸, documentados de forma aislada desde el Imperio Antiguo en algunos relieves de Saqqara.

La combinación de las dos imágenes crea un elemento que fue interpretado por G. Jéquier como unos tallos u hojas plantados sobre el signo *Énw*, la forma arcaica de representación del cartucho real⁹²⁹. La nueva imagen formada por los dos elementos, puede presentar

⁹²⁶ Su comentario iconográfico en el apartado VII. B. 1.

⁹²⁷ Su comentario iconográfico en el apartado VII. B. 1.

⁹²⁸ y 9 y U 25, respectivamente, en la calasificación de signos jeroglíficos de A. Gardiner. Véase: *Egyptian Grammar...*, págs. 522y 519.

⁹²⁹ Jéquier, G, *RecTrav.*, XXVII (1905) pág. 173.

variantes. Cualquiera de ellas constituye un emblema de protección que suele acompañar al faraón y situarse detrás de su figura⁹³⁰. Se ha interpretado como un instrumento de culto divino, especialmente relacionado con Amón, frecuente en las representaciones de la barca sagrada. Representa en opinión de J. Leibovitch "la fraîcheur bienfaisante de l'éventail, qui répand le fuide magique destiné à augmenter la puissance du roi"⁹³¹.

W.J. Fulco interpretó el objeto como un parasol estilizado⁹³².

VH.A5.c5.3.b. Flabelo.

Es un abanico grande, compuesto por una larga pluma que surge de una vara. Se documenta en dos de las representaciones egipcias de RaSpu, en la estela conservada en el *Fitzwilliam Muséum* de Cambridge, EGA 3002.1943 (documento E-E11)⁹³³ y en la estela conservada en el *Musée Calvet*, en Avignon, A-16 (documento E-E12)⁹³⁴. En ambas el flabelo aparece sostenido por las manos de un signo^{nh} (ḥ) animado, situado detrás de la imagen del dios en actitud del tipo V.

El flabelo fue interpretado por G. Jéquier, como un símbolo de protección que se ejercía sobre el personaje que precedía al gran abanico⁹³⁵. Su portador era un alto dignatario de la corte real egipcia⁹³⁶, que ostentaba un título determinado derivado del objeto que portaba: *tiw-hw hr wnmy m nsw* "portador del flabelo a la derecha del rey"⁹³⁷.

⁹³⁰ Jéquier, G, *RecTrav.*, XXVII (1905) pág. 174.

⁹³¹ Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 152.

⁹³² *The Canaanite Cod...*, pág. 5.

⁹³³ Su descripción iconográfica en el apartado VII.B. 1.

⁹³⁴ Su descripción iconográfica en el apartado VII. B. 1.

⁹³⁵ Jéquier, G, *RecTrav.*, XXVII (1905) pág. 174.

⁹³⁶ Pomorska, I, *Les ûabeüiferes à la droite du roi* págs. 25-32.

⁹³⁷ Pomorska, I, *Les ûabelliïeres à la droite du roi* págs. 32 y sigtes.

VII.A.5.C.6.- Cetros y símbolos.

En algunas ocasiones, *RaÉpu*, al igual que cualquier divinidad egipcia, aparece en las representaciones iconográficas sosteniendo en una de sus manos el cetro *wJs* (1) o el cetro *'b/* (t). Otras veces porta el signo de la vida *'nh* ("☒").

VII.A5.c.6.a.- Cetro *wꜥs* (1).

Es un símbolo de gran antigüedad en el repertorio ideográfico egipcio, bien documentado desde el Imperio Antiguo. Está formado por una vara larga que se abre a modo de horquilla en su extremo inferior. La parte superior representa, de forma esquemática, una cabeza del animal, tal vez el animal sethiano⁹³⁸.

Es el cetro divino por excelencia. Su representación indica "bienestar" y "prosperidad"⁹³⁹. En el Imperio medio el cetro *w/s* fabricado en madera, se incluía en ocasiones en los enterramientos para facilitar al difunto su encuentro con la prosperidad divina⁹⁴⁰.

VII.A5.c6.b.- Cetro *<b/* , *shm.* o *hrp* (t).

Es un símbolo de poder y autoridad que llega a considerarse una manifestación del poder divino⁹⁴¹. Parece que es originario de Abydos y repetidas veces aparece asociado a Osiris. A pesar de ello, llegó a ser el cetro por excelencia del dios Anubis⁹⁴².

En muchas ocasiones aparece representado en manos de otras divinidades, e incluso en manos de faraones o de individuos particulares. En el Imperio Antiguo este cetro era un emblema propio

⁹³⁸ Gardiner, A. *Egyptian Grammar*, pag. 509, S40.

⁹³⁹ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pag. 62 y 111.

⁹⁴⁰ Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pag. 127; *Un siècle de fouilles*, pag. 132, n^os. 131a y 131b.

⁹⁴¹ Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pag. 509, S42.

⁹⁴² Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pags. 105-106.

de los personajes de alto rango. Ejemplares realizados en madera han sido hallados en tumbas de particulares del Imperio Medio⁹⁴³.

VLI.A5.C.6.C.- 'hh (T").

Es el símbolo de la vida, de la fuerza vital imperecedera⁹⁴⁴. Parece concentrar en su imagen los principios vitales del aire y del agua. Los dioses ofrecen el signo al faraón, acercándolo a su boca. Otras veces surge de un recipiente inclinado por alguna divinidad, una sucesión de signos continua, a modo de corriente de agua que se derrama.

Raspu, siguiendo el modelo de otras divinidades del Valle del Nilo, sostiene en algunas representaciones el símbolo 'nh () en una de sus manos. Es un atributo propio de los dioses regeneradores de vida.

VII. A. 5. d.- Divinidades asociadas en las representaciones.

A veces la imagen del dios aparece junto a la de otras divinidades. En algunas ocasiones los dioses asociados a ReSep son netamente egipcios; otras son divinidades del ambiente sirio-palestino del que él mismo procede. Sin duda existen entre las deidades representadas algunas conexiones en su "personalidad" o en sus competencias que determinan ciertas relaciones vigentes entre ellos, que conllevan a su vez la plasmación de sus imágenes sobre un mismo soporte e incluso su integración en una misma escena.

En esas manifestaciones iconográficas puede considerarse que *RaSpu* ocupa un lugar subordinado respecto a los otros dioses representados.

⁹⁴³ *Un siècle de feuilles*, pag. 132, n. 130.

⁹⁴⁴ Lurker, M, *he Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pag. 27.

Raápu va acompañado de atributos iconográficos que le son característicos, si bien la actitud que presenta en esas imágenes se ajustan a los tipos VII y VIII.

En su representación junto a otros dioses pueden distinguirse las variantes siguientes:

VII.A.5.d. 1.- El dios forma parte de una triada.

VII.A.5.d. 1.a.- La diosa Qudsu.

En algunas ocasiones *Raépu* ha sido representado junto a un dios y a una diosa que, en todos los casos, aparece situada entre los dos dioses varones. Siempre que las inscripciones lo han permitido⁹⁴⁵, ha sido identificada, como Qades (= /*QadeS*/ o /*QudSu*/). Su imagen canónica en la representación de esas triadas es frontal, desnuda y subida sobre un león a la derecha⁹⁴⁶. La otra divinidad masculina es por lo general el dios Min, si bien en alguna representación su lugar ha sido ocupado por Onuris⁹⁴⁷.

Ese esquema compositivo se reconoce en una serie de estelas consideradas todas ellas procedentes del entorno de la localidad de Deir el Medina⁹⁴⁸. Estuvieron situadas en nichos u oquedades de las rocas que componen el paisaje occidental tebano, entre la antigua población urbana y el Valle de las reinas, frente a pequeñas capillas

⁹⁴⁵ Helck, W, *AFO* (1968-69) pág. 23.

⁹⁴⁶ Se conoce una imagen anepigráfica de una triada en la que puede reconocerse a *Raspu* como uno de los dioses masculinos. La divinidad femenina aparece vestida, de perfil y sobre la línea del suelo. En un registro inferior se han representado dos leones que se eluden. Para la otra divinidad masculina se propone la identificación con Onuris. El monumento se conoce como "Relieve Mariette". Su estudio iconográfico se encuentra en el número XX del catálogo que se incluye.

⁹⁴⁷ Concretamente en la estela *AEIN*-313 conservada en la Gliptoteca Ny Carlberg de Copenhage. Véase el comentario iconográfico de esa *pieza*, nº XX en el catálogo que se incluye.

⁹⁴⁸ Son las estelas números XXX Un caso particular es el fragmenta de ataúd del Museo de Roane, número XX del mismo catálogo.

construidas con intenciones culturales y que fueron documentadas por B. Bruyère⁹⁴⁹. En la mayoría de los casos, las personas que dedicaron esos monumentos presentan la característica común de haber sido empleados de la necrópolis real. Muchos de ellos ostentaban el título de *sdm* "s~ m s.t m/, t "siervo en el lugar de la verdad"⁹⁵⁰.

Ch. Boreux vio en esos individuos personajes de origen asiático que habían adoptado nombres egipcios al mezclarse con la población de Deir el Medina, lugar en el que residían. Su interpretación de esas estelas hace de ellas objetos que responden a prácticas de cultos secundarios y puramente locales⁹⁵¹, vinculados a personas afines a dioses de carácter extranjero con los que, en opinión de Boreux, compartían su procedencia y a los que no dudaban en asociar o relacionar con dioses propicios de la zona que en aquel momento habitaban.

La hipótesis de Ch. Boreux es interesante. Incluso se ha dicho que algunos detalles que presentan los *m ornamenta* en los que la triada, o exclusivamente la diosa que ocupa su lugar central está representada, podrían sugerir que el artista no estaba perfectamente al corriente de los cánones egipcios establecidos para ese tipo de representaciones, a la vez que no se encontraba completamente familiarizado con las inscripciones egipcias⁹⁵². Esas características avalarían la propuesta de Ch. Boreux.

Sin embargo, esa interpretación presenta una dificultad: la iconografía de la diosa de esas estelas es sin duda ajena a cualquiera de las diosas egipcias hasta ahora conocidas, a pesar de que incluya algunos elementos característicos de divinidades femeninas del País

⁹⁴⁹ Edwards, I.E.S, *JNES* XTV (1955) pág. 51, n. 23.

⁹⁵⁰ El "Lugar de la Verdad" era el nombre que recibía la necrópolis real de Tebas.

Véase: Cerny, J. *Rev. Eg. Ane.* II (1959) págs. 200-209.

⁹⁵¹ *Mélanges Syriens offerts a M. René Dussaud*, pág. 681.

⁹⁵² Edwards, I.E.S, *JNES* XTV(1955)pág. 51.

del Nilo, como el tocado, propio de Hat-hor o la desnudez, característica de Nut.

La figura frontal de la diosa representada en las estelas sobre un león y su denominación /*Qadeé*/ o /*Qudéu*/, sugieren un origen extranjero, posiblemente próximo oriental. El teónimo que la designa, sin embargo, no corresponde a ninguna deidad femenina conocida en el Próximo Oriente Antiguo⁹⁵³. Esa palabra, *qds*, en ugarítico sirve en ocasiones para aludir como epíteto a una diosa cuyo nombre se elude. Las competencias que de esa divinidad se mencionan coinciden con las conocidas para Atiratu (fct) ⁹⁵⁴, consorte de Ilu, diosa madre, de la fecundidad y divina creadora⁹⁵⁵. A partir de esa afinidad de competencias, Hvidber-Hansen sugirió con reservas la identificación entre ambas⁹⁵⁶. Ahora bien, en egipcio no se conocen evidencias ni filológicas ni epigráficas acerca de Aíraru⁹⁵⁷, por lo que resulta improbable que el vocablo QudSu con el que se alude a la diosa de las triadas en las que aparece *Raspu*, aluda a ella expresamente. En una ocasión, en una de las estelas en las que la diosa aparece en solitario, su imagen es denominada *Qudsu-'Attartu-'Anatu*⁹⁵⁸. En otras ocasiones la figura no está identificada.

En cualquier caso, el teónimo más generalizado en egipcio para la diosa que muestra esa peculiar iconografía, es *Qds*. El teónimo puede

⁹⁵³ Schulman, A.R, *BES TV* (1982) pág. 86.

⁹⁵⁴ *UT* 428.

⁹⁵⁵ Olmo Lete, G, de *L Mitos y Leyendas*, pág. 519; Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol I, págs. 75-79.

⁹⁵⁶ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol I, pág. 73-74 y especialmente notas 9 en y 41 Vol II, pág. 70 y 77, respectivamente. Véase también: Redford, D.B, *BASOR CCXI* (1973) págs, 45-46 y la bibliografía citada en n. 67.

⁹⁵⁷ Vol. I, pág. 73 y Vol II, n. 38 en pág. 77.

⁹⁵⁸ Se trata de la estela conservada en la *Winchester College Collection*. Véase: Edwards, I.E.S, *JNES XTV* (1955) págs. 49-51; Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische...*, págs. 112-115; Schulmann, A.R *BES IV* (1982) pág. 86, n. 24.

asociarse al topónimo documentado en semítico noroccidental *qdS*⁵⁹ palabra que también recoge el sentido de "sagrado"⁶⁰.

En nuestra opinión resulta extraño que personajes de extracción social siria, representen a una divinidad de su panteón y la llamen por un nombre genérico de su lengua, o mediante uno de sus epítetos, en lugar de hacerlo por su nombre propio. Esa circunstancia permite plantear una interpretación alternativa a la propuesta por Boreux.

La representación iconográfica de los dedicantes, cuando existe, así como los datos que proporciona su onomástica y su ocupación social, puede sugerir que quienes ofrecieron aquellas estelas eran egipcios. Es bastante probable que incluso los objetos dedicados -las estelas- fueran obra de artesanos egipcios. Los problemas que indicaban tanto Boreux como Edwards acerca de la iconografía de la diosa o de su nombre, son propios de personajes que desconocen en parte el carácter y la denominación de esa divinidad, y no al contrario.

Los trabajadores que vivían en Deir el Medina, egipcios en su mayor parte, sabían de la existencia de dioses extranjeros. A partir de las ideas recibidas sobre otras divinidades, admitieron en sus panteones particulares, a nivel individual o familiar, a aquellas deidades que podían serles favorables, dioses lejanos que aún cuando no participaban del panteón oficial egipcio, podían resultar útiles en los

⁵⁹ *UT 2210*. Véase: Leibovitch, J, *BIE XTX*(1937) págs. 87-88.

⁶⁰ Stadelmann piensa que quizá exista en el Próximo Oriente Antiguo una divinidad de nombre Qudsu, aún no documentada. Véase: *Syrisch-Palästinensische...*, pág. 110. C. Gordon sugiere la relación de la diosa siria denominada en egipcio Qudsu con la divinidad documentada en los textos ugaritas como *ltpn-w-qds*. Véase: *UT 2210*. Por su parte, F.O. Hvidber-Hansen interpreta la expresión ugarita *ltpn-w-qdS*, como los epítetos que designan a los dioses Ilu y Atiratu respectivamente. Véase *La Déesse TNT*, pág. 72, n. 19. El mismo autor, como ya se ha indicado, cuestiona la identificación de la Atiratu ugarita y la Qudsu egipcia en *idem*, pág. 73.

cultos privados. La devoción hacia las divinidades asiáticas no implicaba necesariamente el origen extranjero de los fieles⁹⁶¹.

De algunos de esos dioses extranjeros los egipcios conocían su denominación correcta. Por alguna razón aquellas divinidades se habían hecho más populares. Tal era el caso de *RaSpu*. De otros dioses, tenían referencias menos claras. Así, a partir de una idea somera o general de algunas divinidades y tal vez como consecuencia de una necesidad emocional, pudo surgir una realidad particular que se materializó en una nueva deidad, una divinidad para la que no existía una correspondencia concreta en el exterior. Ese parece ser el caso de la diosa representada en las triadas de Deir el Medina. Alguno de sus atributos iconográficos -el tocado sobre todo-, recuerda aspectos y tal vez competencias de la egipcia Hat-hor, quizá su cariz de diosa de la fecundidad y tal vez su faceta erótica, ya que la diosa de las estelas aparece desnuda. En ese aspecto coincide con Nut, la diosa egipcia que acompaña el sueño eterno de los faraones.

El matiz iconográfico que evoca para la divinidad femenina representada en las triadas de *RaSpu* un origen extranjero, es su imagen en representación frontal, alzada sobre un león, similar en su aspecto, actitud y atributos iconográficos, a muchas de las divinidades femeninas de origen próximo oriental de incierta identificación, realizadas en terracota⁹⁶², soportes de fino metal⁹⁶³ e incluso fayenza y pasta vitrea⁹⁶⁴. A menudo esas imágenes del ámbito próximo oriental se han puesto en relación con los *terafim* bíblicos⁹⁶⁵. Sin

⁹⁶¹ Valbelle, D, *Les ouvriers de la Tombe*, págs. 112-113.

⁹⁶² Badre, L : *Les figurines anthropomorph.es en Terre Cuite*, entre otras: PL VII, 4, 6; PL VIII, 16; PL XI 8-10; PL XXIX. 61; PL XXXVI, 9, 12; PL XXXVII, 15-17; PL LVII, 70-76; PL LX, 11-32. Habitualmente se llevan las manos a los pechos, o presentan los brazos pegados al cuerpo. Véase también: ANEP 469, especialmente las dos figuritas situadas en la parte superior izquierda de la lámina

⁹⁶³ ANEP 478; Meysing, J, *Enciclopedia déla Biblia*, VoL VI, Lám. en coL 961.

⁹⁶⁴ Moorey, P.R.S, *TheAncient JVeasr East* Fig. 50, en pág. 52.

⁹⁶⁵ Meysing, J, *Enciclopedia de la Biblia*, VoL VI, coL 961.

duda son manifestaciones artísticas populares cargadas de significación religiosa⁹⁶⁶.

En alguna ocasión se ha sugerido la posibilidad de establecer la identificación de esas figuritas desnudas femeninas, con algunas de las diosas conocidas a través de la literatura semítico noroccidental e incluso egipcia⁹⁶⁷. El método que para ello propuso J. B. Pritchard, tiene necesariamente que haber considerado las diversas referencias a las diosas que se encuentran en la literatura del área y del período al que las figuritas pertenecen.

Es un largo período a consideran desde el Bronce Medio hasta el Hierro II, aproximadamente desde el 2000 hasta el 600 a.C. Durante él se detentan importantes variaciones en el panteón del área sirio-palestina. A pesar de ello, tres diosas aparecen de forma destacada en los textos mitológicos de Ugarit; a las mismas divinidades hay abundantes referencias en el Antiguo Testamento. Son: *Atiratu*, *Attartu* y *Anatu*. Otras diosas pueden aparecer -y de hecho aparecen- en esos mismos textos, pero sólo las tres mencionadas lo son en cierto detalle. Son conocidas además, a partir de la literatura ugarítica, el Antiguo Testamento, algunas inscripciones sudarábicas y por algunas referencias a diosas sirias que aparecen en la literatura egipcia, así como a partir de las fuentes griegas y fenicias⁹⁶⁸.

En la clasificación que Pritchard estableció, se considera un grupo de figuritas clasificadas como "I, Figuritas tipo Qades"⁹⁶⁹, llamadas así por la aparición de la palabra *qdé* en los textos que acompañan algunos ejemplos egipcios incluidos en el citado tipo I, pero no porque en los textos semítico noroccidentales conste alguna referencia expresa

⁹⁶⁶ Stadelmann, R, *LA*, V, 1 (1983) Ccl 26.

⁹⁶⁷ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses*, págs. 2 y sigts.

⁹⁶⁸ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses*, pág. 4.

⁹⁶⁹ Pritchard, J.B. *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses*, pág. 32.

a una diosa denominada "QadeS"⁹⁷⁰. En su tipo I, Pritchard incluye ejemplos egipcios y sirios. Concluye que quizá esas figuritas representan una síntesis de diversas divinidades, elaborada en la zona sirio-palestina a lo largo de un periodo largo y constante de contactos e intercambios culturales⁹⁷¹.

No se conoce una denominación semítica concreta para la diosa de las triadas de Deir el Medina. A la vista del trabajo de Pritchard, quizá no existía una correspondencia oriental exacta para ella. Tampoco tiene un nombre preciso de origen egipcio, lo que es lógico, puesto que no posee tradición egipcia alguna. Ninguna representación egipcia que incluya su imagen es anterior a la dinastía XIX⁹⁷². Pero sin duda, en Egipto, aquella era una imagen sagrada; era *qdS*, como admitirían ante la figura los extranjeros del norte del país, quizá */QudSu/* o */QadeS/* en vocalización egipcia.

Conforme a una de las maneras habituales egipcias empleadas para la agrupación numérica y genealógica de las divinidades⁹⁷³, *QadeS* es situada en muchas de sus representaciones ocupando el centro de una triada. La representación de la diosa y de las dos divinidades masculinas que la flanquean, representa en el pensamiento egipcio una manifestación de la pluralidad de las divinidades, y no establece necesariamente una asociación familiar o de otra índole entre las divinidades representadas, aunque esta última posibilidad también sea plausible⁹⁷⁴. El número tres, representado en el soporte sobre el que se representa la triada por la imagen de las tres divinidades que la componen, no indica en egipcio exclusivamente el numeral que representa, tres, sino que alude a la pluralidad, en este caso, de los

⁹⁷⁰ *Vid Supra*, n....

⁹⁷¹ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses*, pags. 41-42.

⁹⁷² Pritchard, J. B, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses*, pag. 42.

⁹⁷³ Hornung, E, *Conceptions of God*, pag. 217.

⁹⁷⁴ Te Velde, H, *JEA LVII (1971) pags. 80-81.*

dioses. La denominación de la divinidad en algún caso bajo los tres teónimos *Quds~u~Anat-Astarté* ya mencionada, parece corroborar esta idea⁹⁷⁵. La triada representada en las estelas de Deir el Medina, haría referencia a la pluralidad de las divinidades, tanto a las del propio país, encarnadas en la figura de Min, como a los dioses de procedencia asiática, representados por Raspu y por una divinidad femenina⁹⁷⁶.

La triada así constituida no conoce ninguna tradición anterior, ni en Egipto ni en los lugares de origen de aquellos dioses nuevos en el Valle del Nilo. La diosa representada en las triadas puede aludir a la pluralidad de divinidades femeninas asiáticas. Sin embargo, su imagen se ha documentado también en Egipto representada en solitario sobre diversos objetos culturales, que reponen a ciertas prácticas religiosas a ella dedicadas. Esos monumentos parecen confirmar que la diosa fue una creación emocional de algunos de los individuos de la población occidental de Tebas, que tomaron ideas e imágenes sugestivas procedentes de zonas lejanas y las incorporaron a su culto cotidiano, adecuándolas en lo que fue posible y creyeron necesario a los cánones del arte egipcio de los que sin duda, como artesanos especializados, eran buenos conocedores. El culto a aquella diosa se extendió sin duda a otros lugares de Egipto. De ello dan fe algunos monumentos a ella dedicados, procedentes de distintas localidades⁹⁷⁷.

Es posible que en la ejecución de las producciones de carácter particular y consumo interno que se realizaban en Deir el Medina, los artesanos se tomaran ciertas libertades que también se detectan en los numerosos ostraca que de su producción extra oficial nos han llegado,

⁹⁷⁵ Te Velde, H. *JEA* LVII (1971) pág. 82.

⁹⁷⁶ H. Te Velde denomina a la triada "triada de sexualidad" y ve en ella la expresión de la mayor permisividad en las relaciones sexuales extra conyugales que tiene lugar en época ramésida Véase: *JEA* LVII (1971) pág. 84.

⁹⁷⁷ Por ejemplo la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo JE 55316, procedente de Heracleópolis Magna, la antigua *Henen-nesut* Véase: Leibovitch, J, *BIE* XIX (1937) págs. 88-91, Fig. 7.

y que representan en muchas ocasiones toda suerte de fantasías absurdas y graciosas, ajenas a cualquier canon establecido⁹⁷⁸.

Se conoce bastante bien toda la órbita que abarcaba la sociedad que vivía en Deir el Medina. Los estudios sobre el poblado de los antiguos trabajadores que construyeron las tumbas reales del Valle de los Reyes y las particulares de sus paisanos, comenzaron en la década de 1930 con trabajos del Instituto Arqueológico Francés de El Cairo, y aun no han cesado. Las continuas investigaciones han revelado una comunidad extraordinaria, un grupo único de artistas y artesanos en el que la proporción de personas que sabían leer y escribir era muy alta para su tiempo⁹⁷⁹. Los individuos que componían aquella sociedad se ocupaban de reproducir los textos sagrados y las imágenes divinas en las moradas eternas de sus soberanos. Quizá no aspiraban a la protección de aquellos dioses incomprensibles que se ocupaban sin demasiado éxito de la eternidad de sus monarcas. La alternativa de una divinidad femenina y sensual a la que se le otorgaba entre otros el epíteto de "soberana de los demás dioses"⁹⁸⁰, sería sin duda atractiva. Esa diosa tendría en ocasiones su carácter particular, disociado del de otras diosas. Así puede reconocerse en una inscripción del reinado de Horemheb publicada por Redford, en la que se alude por separado y con epítetos concretos, a los dioses Path y *RaSpu* y a las diosas *Anatu*, *Attartu* y *Qudsu*⁹⁸¹. La individualidad de la diosa que se expresa en la citada inscripción, en donde es llamada "Señora de las estrellas del cielo", se opone a la pluralidad que de la misma deidad se expresa en la estela de la Winchester College Collection ya mencionada⁹⁸², así como en la traídas de Deir el Medina. Ambas

978 véase: Vandier d'Abbadie, J, *Ostraca Fignes*, VoL III.

979 Ramer, J, *El Valle de los Reyes*, pág. 294.

980 Estela AEO-29152, conservada en el Museo de Louvre; n.º . . . en el catálogo que se incluye.

981 Redford, D.B, *BASOR* CCXI (1973) págs. 36 y sigts.

982 véase *supra*.

características, la individualidad y la pluralidad de lo divino, son compatibles y bien conocidas en la mentalidad egipcia⁹⁸³.

La imagen de la nueva diosa podía recordar a la de la egipcia Nut, quizá la más humana de todas las imágenes divinas que aquellos artesanos tenían que representar en la necrópolis tebana. La figura de Nut, sensual y suave, se extendía todo a lo largo de la tapa de los sarcófagos regios, siempre en la misma postura: los brazos por encima de la cabeza y las piernas juntas. Su imagen vista desde el interior de los ataúdes era también frontal. Encajada sobre el ataúd cerrado, cubría al rey para que pudiera renacer de nuevo. Se extendía también en una línea recta que pasaba por encima del sarcófago, en el techo de las tumbas reales de mayor tamaño. Su cuerpo representaba el cielo de la noche por el que el rey debía emprender su viaje, a lo largo de la diosa, extendida entre el amanecer y el crepúsculo. Algunas veces la imagen que aparece en el cielo de la tumba tiene aspecto de vaca, igual que Hathor en alguna de sus manifestaciones. La barca del rey navegaba a lo largo de esa vaca celestial para renacer cada día.

La diosa de las estelas de Deir El Medina recoge dos significativos aspectos de las dos deidades egipcias comentadas: el tocado y en ocasiones incluso las orejas bovinas de Hathor, y la desnudez de Nut. Quizá no era lícito por parte de los artesanos y empleados en la necrópolis real aspirar a la protección de la diosa cósmica, mujer o vaca, que tragaba cada atardecer y paría cada amanecer al faraón. Una diosa de aspecto similar, sensual, suave y lejana pudo ser una alternativa acertada.

La nueva divinidad presenta sus propias características iconográficas. Su cuerpo, habitualmente desnudo, suele adornarse con un collar y uno o varios brazaletes, colocados en los brazos y muñecas; a veces incluso en los tobillos. El peinado hathórico se remata en ocasiones con un tocado que puede consistir en un disco

⁹⁸³ Hornung, E, *Conceptions of God, pasim.*

lunar secillo⁹⁸⁴ o que aparece colocado sobre una especie de templete o capilla, más o menos elaborado⁹⁸⁵. En otras ocasiones el adorno es vegetal⁹⁸⁶. En las manos suele sostener, en la derecha, una o varias serpientes, y en la izquierda, uno o varios lotos, de tallos largos, que forman un ramillete. Aproxima esos presentes a los dioses que la acompañan en la triada, o sencillamente los muestra al observador en aquellas representaciones en las que la diosa aparece en solitario.

Aparece alzada sobre un león que camina a la derecha. El animal en ocasiones va adornado con unas tiras ornamentales que a modo de jaeces se cruzan en los hombros y el cuerpo, y que pueden ir acompañadas de algunas rosetas o círculos concéntricos situados en la parte superior de los cuartos delanteros del felino. Quizá con esos motivos quiso el artesano indicar un remolino natural en el pelaje del león⁹⁸⁷.

VII.A5.d.1.b.- Min.

Suele formar parte de la triada en la que *RaSpu* participa, como la otra divinidad masculina que acompaña a la diosa *QudSu*.

Min, con antigua tradición en Egipto, cuenta con testimonios iconográficos que se le pueden atribuir desde el período predinástico⁹⁸⁸. Era un dios de la fertilidad, cuyo culto fue universal a lo largo de todo el Valle del Nilo a pesar de que su origen estaba al

⁹⁸⁴ ANEP 474 = AEO-29152, cuyo estudio iconográfico se desarrolla en las págs. ...

⁹⁸⁵ ANEP 465, 471.

⁹⁸⁶ ¿yvEP 472. La identificación de Qades en esta imagen no es segura

⁹⁸⁷ Kantor, H.J, *JNES* VI(1947)pág. 251; Bate, D, *JNES* LX (1950) págs. 53-54. El estudio de los elementos ornamentales de los leones dio origen en su momento a una serie de interesantes artículos. Véase además de los dos citados: ArkelL A. J, *JNES* VII (1948) pág. 52, y Vollgraff-Roes, A, *JNES* XII (1953) págs. 40-49, así como la bibliografía en ellos mencionada.

⁹⁸⁸ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 187.

parecer en las regiones desérticas del sur, en donde habitaban hombres de raza negra⁸⁸⁹, con los que Min compartía el color de su piel.

Su iconografía le representa como un hombre tocado por un casquete cónico que se adorna con sendas plumas de avestruz de gran altura, y vestido con un paño ceñido que le cubre prácticamente por completo. La peculiar indumentaria recuerda sin duda los paños ajustados al cuerpo propios de la momificación, o sencillamente la vestimenta que el dios llevaba en sus representaciones más antiguas, en las que ya las dos piernas aparecían cubiertas por un único paño ceñido⁹⁹⁰. Su brazo derecho, doblado a la altura del codo, levanta la mano del mismo lado abierta. Junto a ella se representa un flagelo que el dios no sostiene pero que se mantiene a su lado. El otro brazo queda por completo cubierto por la prenda que cubre al dios. Sobre esa indumentaria, destacándose en el perfil de la figura, se proyecta erecto y firme el miembro viril del dios.

Las escasas zonas del cuerpo del dios que quedaban descubiertas por la indumentaria, el rostro, el brazo y el falo, eran de color negro. Los sacerdotes que en época dinástica cuidaban de su culto, tenían como obligación cubrir ritualmente la piel del dios con pintura bituminosa de ese color, coincidente con el propio de la tierra negra y fértil del país y símbolo de regeneración⁹⁹¹.

Los principales lugares de culto de Min en Egipto fueron Gebtu, la Koptos de los griegos⁹⁹², y Jent-Min o Ipu⁹⁹³, la actual ciudad árabe de Ajmin. Gebtu se encontraba en la orilla este del Nilo, a unos cuarenta kilómetros al norte de Luxor, en el punto final o la cabecera de un ruta que comunicaba el Valle con el mar Rojo. Su estratégica

⁸⁸⁹ Dauraas, F, *Los dioses de Egipto*, pag. 22.

⁹⁹⁰ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag 187.

⁹⁹¹ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 187,

⁹⁹² Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 111.

⁹⁹³ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 118

situación geográfica dio importancia a la ciudad que llegó a ser la capital del quinto nomo del Alto Egipto⁹⁹⁴. Allí existía un dios original que como Min era un dios fálico. Aparecen nombrado como *RJhss* o *I/hs* en los Textos de las Pirámides, en donde es denominado "El que preside las tierras del sur"⁹⁹⁵. *Uhs* y Min, representados como dos halcones, constituían el emblema del estandarte nomo, si bien más adelante, el halcón que representaba a *I/hs* pasó a encarnar a Horus⁹⁹⁶.

Min de Gebtu era considerado como un dios tutelar de nómadas, cazadores, mineros y viajeros. Su dominio se extendía por el desierto oriental. Como divinidad del desierto, fue asociado al trueno, característica que tal vez compartía con el asiático *RaSpu* y que facilitó la alianza que entre ambos dioses tuvo lugar en el Imperio Nuevo y que queda atestiguada en las estelas en las que ambos aparecen representados junto a *QudSu*.

La otra ciudad en la que sobresalió el culto del dios, se llamaba en egipcio Jent-Min, "el trono de Min". Fue capital del noveno nomo del Alto Egipto. Los griegos la llamaron Panópolis, ya que identificaron a Pan con el dios Min⁹⁹⁷. El emblema del estandarte del nomo era el símbolo jeroglífico que representaba el nombre del dios y que al mismo tiempo era la representación de dos cefalópodos concretos (belemitas) afrontados a un círculo. El pequeño animal, hoy extinguido, podía simbolizar al dios representándole por el más destacado de sus atributos, el falo, cuya forma alargada recordaba el aspecto del cefalópodo.

⁹⁹⁴ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 111.

⁹⁹⁵ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 188; Faulkner, RO, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pag. 168, n°995 y pag. 227, n° 1476.

⁹⁹⁶ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 111; Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 188.

⁹⁹⁷ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 188; Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 118.

Tanto en Gebtu como en Jent-Min, el dios fue adorado en la forma de toro sagrado, símbolo de la virilidad. Siempre que se le rendía culto, se ofrecían lechugas, ya que en la mentalidad egipcia se consideraba que el citado vegetal poseía cualidades afrodisiacas⁹⁹⁸.

VIL A. 5. d. 1. c. - Anhur.

El nombre griego de esta divinidad egipcia es Onuris, teónimo mucho más frecuente en la bibliografía que la antigua denominación egipcia Anhur. Su culto original parece haber surgido en el Alto Egipto, en la antigua ciudad de This, centro político de la región de Abidos.

Anhur es interpretado como una manifestación de Horus, especialmente en su aspecto agresivo⁹⁹⁹, a la vez que con frecuencia se le identifica con Shu, el dios del aire. La diosa con la que está emparejado es la leona Mejit, hija de Ra^c y expresión de sus ojo. Mejit, de acuerdo a la tradición egipcia relativa a diversas hijas de Ra^c, abandonó en un momento determinado el Valle del Nilo y viajó a los lugares del sur. Anhur fue en su busca y para atraparla utilizó un lazo de cuerda, que a veces aparece representado en las manos del dios¹⁰⁰⁰.

Su iconografía muestra a un hombre tocado con una peluca corta, adornada con cuatro plumas altas¹⁰⁰¹. El dios viste un faldellín, a menudo largo, y muestra el torso desnudo, adornado por un ancho collar. Presenta la característica barba de los dioses. En muchas ocasiones sostiene en una de sus manos una lanza, a veces sustituida por el lazo que utiliza para atrapar a su diosa consorte. Es

⁹⁹⁸ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 188.

⁹⁹⁹ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pag. 412.

¹⁰⁰⁰ j ^ t, G, *Egyptian Gods and Goddesses*, pag. 149-150.

¹⁰⁰¹ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pag. 224; Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 75.

considerado señor de la caza y dios del cielo, una de las formas de Horus en su aspecto agresivo¹⁰⁰².

La figura del dios parece reconocerse en una de las estelas de Deir el Medina en las que se presenta la triada de *QudSu*¹⁰⁰³. La sustitución de Min por Anhur en esta representación, la única hasta ahora conocida de este dios como componente de la triada de Raspu., no es en exceso sorprendente, si bien no es habitual. Anhur, al igual que Min, era una divinidad de las regiones del Sur y con prerrogativas similares. En un momento determinado puede ocupar el lugar del Min en la composición de la triada junto a *QudSu* y *Raspu*. La presencia de la lanza en la iconografía de Anhur, elemento habitual en la panoplia del dios sirio, facilitaría la asociación entre ambos. Los dos dioses *Raépu* y Anhur-, manejaban el arma en sus actividades y ambos eran asociados con el mundo de la caza.

En la antigua Tjebnutjer, la Sebenitos de los griegos, se conocen restos de un templo dedicado al dios que data de Baja Época¹⁰⁰⁴.

VII.A5.d.2.- El dios es representado junto a otras divinidades, sin ordenación en triada.

VTI.A5.d.2.a.- el concepto de dualidad.

En todas las representaciones que pueden incluirse bajo este epígrafe, la actitud que muestra *Raépu* se ajusta de nuevo a los tipos IV - VI de la clasificación establecida. Su imagen ha sido tratada como

¹⁰⁰² Frankfort, H, *Reyes y dioses*, Cap. 14, n. 91 en pág. 411-412.

¹⁰⁰³ g. trata de la estela 313 conservada en la Glyptoteca Ny Carlsberg de Copenhague.

¹⁰⁰⁴ Baines, J - Málek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 172.

la representación convencional de una figura masculina de pie, si bien en ella se han incluido elementos característicos de la iconografía individual del dios. En ningún caso *RaSpu* es la divinidad principal en este tipo de composiciones.

Los objetos que sirven de soporte a esas representaciones, responden sin duda a cultos ofrecidos a la totalidad de los dioses en ellos representados. Los caracteres generales de las divinidades con las que *Raspu* queda asociado en esos *monumenta*, se describen a continuación. En todos los casos *RaSpu* se acompaña de divinidades masculinas.

En los textos egipcios, la palabra que designa a un dios, *ntr*, podemos encontrarla en siingular (*ntr*, femenino *ntrt*), dual¹⁰⁰⁵ (*ntrwy*, femenino *ntrty*) y plural (*ntrw*, femenino *ntrwt*). El uso del dual es típico de las lenguas semíticas y camíticas, si bien la tendencia a concebir el mundo en término de pares contrastados es, fundamentalmente, camítica¹⁰⁰⁶. Esa actitud mental está bien documentado en la antigua sociedad egipcia¹⁰⁰⁷, en donde el mundo parece concebirse como un conjunto de dualidades contrapesadas en un equilibrio inalterable. El dualismo es considerado como una característica propia de su mentalidad, manifestada en los hechos de su civilización y de alguna manera codificada en la expresión política desde el momento en el que surge el primer rey de la primera dinastía¹⁰⁰⁸. Hubo un tiempo anterior en Egipto en el que la dualidad no estaba establecida. Por esa razón, los actos de creación de los dioses primordiales ocurrieron en solitario¹⁰⁰⁹.

El Egipto antiguo conserva un dual, pero no para dos objetos cualquiera, sino específicamente para los concebidos como un par.

1006 Fankfort H, *Dioses y Reyes*, Cap. 1, n. 12.

1007 Wilson, J.A, *El pensamiento prefilosófico*, pág. 62.

1008 Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pág. 117.

1009, eVelde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 27.

El individuo egipcio aludía al universo en su conjunto con la denominación de "cielo y tierra; la idea de tierra se concebía también dualmente como "norte y sur", "las porciones de Horus y las porciones de Seth", "las Dos Tierras", o "las Dos Orillas". Del mismo modo, el faraón asumía títulos duales que aludían a su soberanía sobre el Doble País: "El Señor de las Dos Tierras"; "Señor del Alto y del Bajo Egipto"; "El de las Dos Coronas"; "El de las Dos Señoras"; "El del junco y la caña". La tendencia a la concepción dualista se advierte claramente en los textos religiosos. Se expresa además en otras manifestaciones propias de aquella cultura en conceptos como "la Tierra Negra", contrapuesto a "la Tierra Roja"; "las almas de Pe y Nejen"; "las dos capillas" o la composición literaria titulada "El cuento de los dos hermanos".

El concepto de dualidad utilizado en relación con los dioses, sabemos que se aplica a dos divinidades entre las que existen vínculos muy estrechos, como Horus y Seth, llamados en ocasiones en los textos "los dos hombres" (*rh.ty*)¹⁰¹⁰; Isis y Neftis, llamadas "las dos hermanas" (*sn.ty*), "las dos mujeres" (*rh.ty*)¹⁰¹¹, o los dos milanos, etc.¹⁰¹². Existe incluso un determinativo (*Wsrwy*) específico que se aplica al mencionar a un par de divinidades cuando éstas son adoradas como una unidad¹⁰¹³.

La aparición de parejas de divinidades del mismo sexo es relativamente frecuente en Egipto, si se trata de divinidades femeninas. H. Te Velde recordó algunas: las dos diosas Ma'at; las dos Meret; las Dos Señoras, Nejbet y Wadjet y las parejas de Satis y Anukis, Iunyt y Tenenet¹⁰¹⁴.

1010 Te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 30.

¹⁰¹¹ Te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 30.

¹⁰¹² Hornung, E, *Conceptions of God*, págs. 42-43,

1013 Hayes, W, *JEA XXXII (1946)* pág. 15.

¹⁰¹⁴ Te Velde, H, *JEA LVII (1971)* pág. 84.

En el caso de los dioses masculinos, las dualidades que se conocen a partir de los textos -exceptuando la ya mencionada de Horus y Seth, son menos frecuentes. La iconografía nos muestra con mayor asiduidad algunas parejas de dioses varones, en todo caso siempre más escasas que las "parejas divinas" formadas por un dios y una diosa¹⁰¹⁵.

Es especialmente significativa la asociación de Horus y Seth, ya aludida por su presencia en los textos, dioses antagonistas *per se* pero unidos en su destino y complementarios según acordó la eneada divina en la tradición menfita¹⁰¹⁶. Quizá la imagen más característica de la dualidad Horus-Set, sea la escena en la que ambos mantienen unidos los símbolos del doble país, formando el *sematawy*¹⁰¹⁷.

En representaciones relativas al mundo del más allá, es habitual la asociación de Osiris y Anubis, dioses relacionados por fuertes razones con el mundo de los muertos¹⁰¹⁸. Osiris también está representado junto a Horus en algunos monumentos del mismo tipo¹⁰¹⁹. La relación generacional entre ambos y su encarnación del faraón en la vida y después de ésta, se inscriben también en la tradición menfita¹⁰²⁰. Una iconografía bastante particular muestra la duplicidad señalada en la doble imagen de Amenemhat III,

III **o**r ejemplo, Osiris e Isis, Ptah y Sehmet, Amón y Mut, etc. Muchas veces estas "parejas divinas" consagradas, se hacen acompañar de un tercer dios con el que constituyen una triada de carácter familiar.

1016 Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pág. 50.

¹⁰¹⁷ Un buen ejemplo de esta escena puede verse en los laterales de los tronos de los colosos de Sesostris I, procedentes de Lisht, conservados en el Museo Egipcio de El Cairo, JE-31139. Véase: *Oficial Catalogue. The Egyptian Museum Cairo*, n° 87.

1018 véase: Tosi, M - Roccati A, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, Lam. 500007, en pág. 263; 500008, registro superior, en pág. 264, y 500010-500011, en pág. 265

1019 p ., ejemplo, en la estela AEIN 970, conservada en la Gliptoteca Ny Carlsberg, en Copenhage. Véase: Koefoed-Petersen, O, *Les stèles égyptiennes*, págs. 27-28, Lam. 33.

¹⁰²⁰ Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, pág, 57.

representado como el dios Nilo, en el grupo escultórico de granito gris que fue hallado en Tanis y que se conserva en el Museo Egipcio de El Cairo¹⁰²¹. La doble imagen de Hapi, el dios Nilo, en su iconografía habitual, realiza en algunas escenas la unión del *sematawy*¹⁰²².

Algunas de las representaciones de *Raspu* nos muestran su asociación particular con algún otro dios egipcio, sin duda porque algún tipo de relación se realizó entre ellos. En otras ocasiones su figura se inscribe en un monumento en que se exhibe una duplicidad entre dioses varones.

Los dioses con los que *Raspu* aparece asociado son los siguientes:

VILA 5. d. 2-b- Amón-Re^c.

Aparece representado junto a *Raspu* en la estela JE-86123 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo¹⁰²³.

La iconografía de Amón representa a un hombre vestido con faldellín corto, habitualmente tocado por un casquete bajo, adornado con dos altas plumas de avestruz¹⁰²⁴. Los animales sagrados asociados a la divinidad, eran el gran carnero de cuernos retorcidos, fuerza fecundante y naturaleza agresiva, y la oca, también asociada a la fuerza de la fertilidad.

1021 *official Catalogue. The Egyptian Museum Cairo, n° 104.* La imagen iconográfica que representa a Hapi, el dios Nilo, suele aparecer representada en sucesiones de su misma figura, o bien alternando con otras imágenes. Es un elemento iconográfico habitual en la decoración de zócalos y registros completos. Véase: *Official Catalogue. The Egyptian Museum Cairo, n° 37.*

1022 decora los laterales de los tronos pétreos de los Colosos de Memnon. Véase: Baines, J- Malek, *J. Atlas of Ancient Egypt*, págs. 94-95.

¹⁰²³ Estela n° del catálogo que se adjunta Véase págs.

¹⁰²⁴ *ANEP 551*: el dios sin casquete y con las plumas de avestruz La imagen corresponde a un relieve del Imperio Medio. *ANEP 552*: corresponde a la imagen que puede considerarse canónica para la representación de Amón.

Amón era una divinidad que en principio no estaba implicada en ninguna cosmogonía y no era protagonista de ningún acontecimiento natural ni cósmico.

Por una mención que de él hacen los Textos de las Pirámides, sabemos que ya a finales del Imperio Antiguo estaba asociado a la diosa Amaunet Ambos eran capaces de ofrecer protección a partir de la oscuridad que les era característica¹⁰²⁵. El propio nombre de Amón significaba "el oculto, el invisible"¹⁰²⁶.

Junto a Amaunet participaba desde los tiempos más antiguos en la octoada de Khmun, la griega Hermópolis¹⁰²⁷. A la cabeza de aquellos dioses se situaba Thot, dios de la sabiduría y patrón de los escribas. En la antigua Khmun se había elaborado una cosmogonía que explicaba la creación del mundo a partir de una colina primigenia desde la que había actuado el dios sol como creador¹⁰²⁸.

A finales del Primer Período Intermedio un dios llamado Amón, quizá asociado a otra divinidad, Min, dios de antigua tradición en la zona, concretamente en Koptos¹⁰²⁹, aparece en Waset, la Tebas de los griegos¹⁰³⁰. En aquella región Amón desplazó a un dios más antiguo allí venerado, Montu. Se convirtió en el dios más importante del nomo

1025 Faulkner, R.A, *Ancient Egyptian Pyramid Text*, § 446. Aparece también mencionado en § 1541 como poseedor de un trono.

1026 Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt* pág. 138. La misma autora sugiere alguna posible relación entre el dios Amón y el cetro *Kem-at-eí* *idem.* pág. 138. Acerca de este símbolo consúltese también: Rundle Clark, R.T, *Myth and Symbol*, pág. 50.

1027 Eg i, capital de 15º nomo del alto Egipto. Véase Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 126.

¹⁰²⁸ Wilson, J.A, *El pensamiento prefilosófico*.....

¹⁰²⁹ *Vid. Supra*, págs.....

1030 se trata del 4º nomo del Alto Egipto, localizado en una posición geográfica favorable y estratégica que favoreció su desarrollo. Véase Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 84.

a partir del inicio de la décimo segunda dinastía, momento en que Amenemhat I (= Amón es supremo), ascendió desde el puesto social de visir a la categoría real de faraón.

Una vez llegado al poder, el nuevo monarca elevó a su dios a la dignidad de dinástico. A partir de ese suceso Amón pasó a ser un dios con el que la realeza tuvo unas privilegiadas relaciones. Para él Amenemhat I hizo construir un templo en *Waset* al que llamó *Ipet-esut*, nombre que significa "el más selecto de los lugares"¹⁰³¹, levantado tal vez en el lugar en donde se encontraba uno de los centros menores de la religión del nomo. El monarca no intentaba exaltar con ello a ninguna deidad local; por el contrario lo que hacía era considerar a otra divinidad menos comprometida políticamente y por ello susceptible de ser forjada a partir de las exigencias de la dinastía. Con esa actitud se hizo de Amón un dios estrechamente unido a las vicisitudes reales, la divinidad que garantizaba las pretensiones más abiertamente políticas del Imperio Medio.

Con Amenemhat I el Estado central se reorganizó sólidamente. La residencia real retornó a la región menfita, concretamente a *Ity-tawy*¹⁰³², asegurándose la vinculación con el fundamento teológico de la tradición menfita del Imperio Antiguo que veía en la pirámide la connotación característica de la tumba real. Se estableció la identificación de Amón con Re^s en una única divinidad: Amón-Re^s. *Waset* continuó siendo el centro administrativo del sur.

Los hechos históricos que tuvieron lugar a lo largo del Segundo Período Intermedio y que originaron el comienzo en Egipto de una época de esplendor, el Imperio Nuevo, fueron en cierto modo la causa de la grandeza de Amón. La capital fue de nuevo llevada establecida en

¹⁰³¹ El lugar es conocido como Karnak.

¹⁰³² Actual el-Lisht Véase Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 133; Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 139.

*Waset*¹⁰³³. Todas las victorias obtenidas por los monarcas tebanos, lo fueron en el nombre y por el favor de Amón. La expulsión de los hiksos por Amosis, fue una victoria del dios; los nuevos terrenos conquistados en Asia y Nubia, fueron a su vez conquistas del dios, considerado dios de la guerra. Su prestigio e importancia aumentaron hasta llegar a ser la divinidad de mayor primacía en el panteón egipcio.

Su templo en *Waset* y su cuerpo sacerdotal jugaron un importante papel en el gobierno y la economía del periodo. La nueva política exaltaba la figura del rey apoyándose en sus capacidades militares y políticas, que eran a su vez protegidas por el dios Amón. El dios tebano garantizaba la acción personal del faraón, acción que no podía dejar de volver al dios y por tanto a su santuario en *Waset*

Los teólogos del momento supieron explotar al máximo el significado del teónimo que designaba al dios: Amón, el oculto, lo recóndito. Utilizaron para engrandecerle las ideas que habían surgido en la antigua Khmun muchos años antes, e identificaron al dios tebano con el dios Amón que participaba en la octoada¹⁰³⁴. Amón es por tanto asociado a Amaunet si bien ahora ambos constituyen una de las parejas integrantes del caos primordial¹⁰³⁵.

El hecho de que Amón estuviera unido de esa forma a Amaunet no era motivo para que junto a otros dioses vecinos no formara una triada de carácter familiar. Le acompañó Mut, una diosa madre representada con apariencia de buitre, leona, o como una mujer tocada con la doble diadema de los faraones. Su culto se hallaba en un lugar situado al sur del santuario de Amón en *Waset*, junto a un

1033 Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 140.

1034 sj existe una correspondencia real entre ambos dioses, ésta aún no ha podido ser establecida con seguridad. Véase Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 138.

1035 Wilson, J.A, *El pensamiento preñlosónico*, pág. 75.

lago semicircular llamado "el Aqeru¹⁰³⁶". La otra divinidad era Jonsu, hijo de Mut y de Amón. Era un dios-luna representado bajo la forma de un hombre, en ocasiones también de un niño. En ambos casos llevaba sobre su cabeza un creciente lunar. Jonsu era representado con cierto aspecto momiforme, a veces con cabeza de halcón. Se le consideró como un hermano gemelo del rey que nacía a la vez que éste pero que moría en el nacimiento. Jonsu parece una elaboración teológica de los hombres sabios de Tebas, creada o al menos desarrollada en el Imperio Nuevo para justificar la triada de carácter familiar otorgada a Amón. Su iconografía no se documenta hasta ese periodo y su nombre se registra en contadas ocasiones en los momentos precedentes¹⁰³⁷. El significado de su nombre tal vez sea "placenta real". Se le consideró como un gemelo del rey que nacía a la vez que éste pero que moría en el momento del nacimiento. A ello puede deberse el epíteto que recoge Frankfort "cerrojo de la juventud", así como su aspecto de momia¹⁰³⁸.

Los sacerdotes de Amón aprovecharon los trabajos de las grandes escuelas teológicas del Imperio Antiguo localizadas en On, la antigua Heliópolis, Ineb-hedj, la antigua Menfis, y Khmun, la antigua Hermópolis, en las que se había desarrollado importantes cosmogonías que explicaban la creación del mundo. A partir de esas ideas hicieron de Amón un dios único creador de todo lo que existe. No se contentaron con superponer su dios único a la multitud de los otros dioses. Lo que intentaron fue reducir el panteón a la unidad de un dios primordial que había creado a todos los otros dioses. Sólo dos divinidades, Re^c y Ptah ambos de naturaleza excepcional, no eran considerados como simples creaciones de Amón. Re^c había sido el dios primordial de On, y Ptah lo había sido en *Ineb-hedj*. Ambos tuvieron una importancia extraordinaria en su momento, con teologías perfectamente desarrolladas y definidas. Así y todo, y por las

1036 rjaumas, F, *Los dioses de Egipto*, pág. 51.

1037 Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pág. 95.

1038 Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, págs. 95-96.

elaboraciones teológicas de los sacerdotes de Amón, realizadas a lo largo del Imperio Nuevo, llegaron a constituir una unidad con ese dios.

Se expresa en la teología tebana la idea de la unidad de lo divino o del dios general, pensamiento que existe en Egipto desde los momentos más antiguos y que coexiste con el reconocimiento de la multiplicidad de los dioses. Existen muchos dioses y cada dios determinado depende de muchas condiciones, pero la totalidad de todos ellos o el dios general es necesaria. Ese concepto se repite en todas las teologías egipcias anteriores a la de Amón. Su teología dice: los tres dioses importantes, Re^c, Ptah y Amón, son dioses y no tienen pares. Amón es su nombre, Re^c es su cara y Ptah es su cuerpo. Se intentaba explicar la diversidad de las apariencias y la unidad del ser; el concepto del dios único que se convierte en una pluralidad. Ante esta nueva realidad para el dios, elaborada y admitida, los sacerdotes incluyeron para él el epíteto de "Rey de los dioses"¹⁰³⁹.

Con este desarrollo y engrandecimiento de su culto, comenzaron a surgir a lo largo del Nilo, desde el Delta hasta el norte de Sudán, nuevos lugares de veneración para el dios. En muchas ocasiones Amón sustituyó a la divinidad local o ésta se vio subordinada al dios tebano. Esa subordinación ante la grandeza de Amón se manifiesta claramente en su templo en Waset, Karnak. Allí se construyeron pequeños templos para esos otros dioses, monumentos que engrandecían el lugar de culto de la gran divinidad¹⁰⁴⁰. Karnak, en el Imperio Nuevo, se convirtió en la capital religiosa de Egipto. Llegó a ser un pequeño estado junto a Tebas que se administraba a sí mismo. De reinado en reinado los faraones acumularon las construcciones más grandiosas. La grandeza del rey se basaba en la grandeza de Amón. Las conquistas de los faraones en Asia y en Nubia se hicieron en nombre del dios y para compensar su ayuda prestada, los faraones hicieron donaciones de parte de los botines de guerra, a la vez que se construían templos

¹⁰³⁹ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt* pag. 140.

¹⁰⁴⁰ Watter son, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 141.

mortuorios en las tierras del dios, en la orilla occidental del nomo, y se atendía a los festivales periódicos que se ofrecían en su honor.

Esas relaciones entre la realeza y la divinidad, llevaron a la elaboración de la idea de que el rey obtenía de Amón su soberanía y disponía por tanto de una autoridad indiscutida en todo el país. El sistema religioso contribuyó a la posición dominante del faraón, a hacer de su poder un poder absoluto. El faraón poseía la suprema autoridad política y mantenía con su único poder real las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses ya que él mismo era un dios o un ser de naturaleza casi divina. Por esa razón, los faraones del Imperio Nuevo justificaban su realeza, siempre que ésto les era posible, manifestándose hijos carnales de Amón. Era ese dios, y en virtud del nacimiento y por la sangre, quien podía hacer al nuevo rey. La gran esposa real era llamada "sagrada esposa de Amón" lo que mitológicamente justificaba el papel que desempeñaba la reina, ya que los reyes del Imperio Nuevo sostenían que sus madres eran fecundadas por el propio dios.

Esta última teoría sería defendida por el clero de Amón y consagrada en la práctica por la reina Hat-shepsut¹⁰⁴¹.

Las relaciones cada vez más fuertes de los faraones y el dios, llevaron a engrandecer en gran medida al clero amoniano¹⁰⁴². Su poder llegó a ser tal que interfería constantemente en los asuntos del estado. A partir del Tutmosis IV se detecta un intento de volver a la antigua espiritualidad, aproximándose cada vez más a la teología de On. Hay además una intención evidente de separar al clero de Amón de la administración civil que continúa durante el reinado de Amenofis III.

1041 véase capítulo "El marco histórico".

10⁴² Sauneron, S. . . .

La grandeza del clero de Amón concluyó de modo brusco durante el periodo Amarniense de Amenofis IV. Éste faraón promovió una forma de religión monoteísta basada en Atón, el disco solar, que anuló temporalmente la grandeza Amón así como la de los otros dioses del panteón Egipcio. Pero la revolución amarniense no sobrevivió a su profeta. A la muerte de éste, la corte que había sido desplazada a Ajetatón (la ciudad del horizonte de Atón)¹⁰⁴³, volvió a Tebas. Se abren los antiguos templos y resurge con fuerza el clero amoniano, si bien en este nuevo periodo notamos cierta reserva por parte de algunos faraones que intentan potenciar otros cultos locales¹⁰⁴⁴, y cierta aproximación hacia los cultos de Osiris¹⁰⁴⁵. A pesar de ello, Amón y su clero vuelven a hacerse muy poderosos y a controlar buena parte del país y de sus riquezas.

Los últimos reyes de la vigésima dinastía fueron débiles. Poco a poco los Grandes sacerdotes de Amón fueron haciendo con el poder. Esa ascensión progresiva cristalizó durante el reinado de Ramsés LX. Fue entonces cuando Herihor, hombre de extracción militar, llegó a la dignidad de Sumo Sacerdote del dios. Fundó una nueva dinastía con un carácter ciertamente especial dirigida por "reyes-sacerdotes" que controlaron buena parte del Alto Egipto, durante el período en que los monarcas de la vigésimo primera dinastía gobernaban desde Tanis, en el Delta Oriental. Durante esa dinastía las relaciones entre los "reyes-sacerdotes" y los monarcas tanitas fueron cordiales. Se establecieron matrimonios entre princesas nacidas en Tanis y Sumos Sacerdotes de Amón en Tebas. Durante esa dinastía la hija del rey tanita en el poder eran consagrada al dios como su esposa. Era reconocida con el título de "Divina Esposa de Amón" o "Mano del Dios". Cada una de estas esposas divinas adoptaba a una hija que la sucedería en su cargo. Los sucesivos monarcas que ocuparon el trono entre las dinastías XXI y

1043 La actual El Amarna.

1044 Horemheb.....

¹⁰⁴⁵ Sethi y Abydos.

XXV, se aseguraron de que fuera su propia hija aquella que viajara a Tebas para convertirse en la Divina Esposa del Dios.

El hecho de que Amón y su clero intervinieran a lo largo su trayectoria de forma tan directa en el plano político y oficial del gobierno de Egipto, no fue razón que obstaculizara la faceta de Amón como divinidad piadosa a la que los individuos particulares podían recurrir para pedir solución a sus problemas. Sin duda Amón fue un dios popular, incluso en los momentos difíciles del episodio de Amarna¹⁰⁴⁶. Junto al gran templo de Karnak se construyó un recinto menor, también a él dedicado, conocido como "el Templo de Amón que escucha las plegarias". Allí los devotos de toda condición podían levantar sus peticiones a la divinidad ofreciéndole pequeñas estelas que eran colocadas a la puerta del recinto sagrado. Esa faceta del dios hacía de él una divinidad de los débiles, los desprotegidos y los más vulnerables¹⁰⁴⁷.

En relación con este aspecto de la divinidad hay que situar la estela JE-86123 conservada en El Museo Egipcio de El Cairo. En ella la figura de Amón aparece asociada a la de Raspu¹⁰⁴⁸. La primacía del dios tebano prevalece sobre la del dios asiático, representado un poco más pequeño que el gran dios, en aplicación rigurosa de la perspectiva jerárquica. *RaSpu* sigue a Amón, al que la inscripción que acompaña a las imágenes califica como "rey de los dioses".

1046 Figurita del dios hallada en la ciudad de los obreros de Tell el Amarna.

1047 Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 144.

1048 otra divinidad de origen asiático, Horon, aparece representado en el registro inferior del monumento.

VILA.5.d.2.c- Ptah.

Se trata de una divinidad masculina que fue adorada en la región de Menfis desde momentos muy antiguos. Su culto se sobrepuso al de otras dos divinidades con mayor tradición en la zona. Una de ellas era Ta-tanen, un dios de la tierra cuyo nombre significaba "la tierra emergida" y aludía a la colina primigenia, la primera tierra emergida del caos primordial en el momento de la creación. Los sacerdotes de Ta-tanen consideraban a su dios la personificación de aquella colina sagrada. La otra divinidad era Sokar, una divinidad relacionada con el mundo de los muertos.

Ptah poseía por sí mismo una naturaleza asociada a la tierra, pero al imponerse como dios en la región menfita incluyó en su naturaleza los rasgos peculiares de Ta-tanen y de Sokar, aumentando con ello sus prerrogativas de dios de la tierra a la vez que adquiría ciertas connotaciones funerarias¹⁰⁴⁹.

La iconografía de Ptah muestra a una figura antropomorfa, cubierta con una prenda ajustada que le cubre hasta los pies y le da aspecto momiforme. Sus manos surgen a la altura del pecho. En ellas sostiene habitualmente un pilar *wꜥs* (1), símbolo de poder y dominio¹⁰⁵⁰, a la vez que un pilar *Djed* (ff), símbolo de estabilidad. En ocasiones sostiene incluso los símbolos de la realeza, el látigo y el cetro, o el símbolo de la vida "nh ("𐎃"). Va tocado con un casquete ajustado a la cabeza, que a veces se adorna con el diosco solar entre dos largas plumas. Lleva por lo general la barba cuadrada y un ancho collar sobre el pecho del que cuelga en la parte posterior el amuleto llamado Menat, que simboliza la fertilidad. Suele aparecer representado sobre un pedestal con la forma <= , símbolo de Maat, la verdad, y de la vara de medidas que utilizaban los obreros egipcios. Ptah era adorado tanto en la manifestación humana que acabamos de describir como

¹⁰⁴⁹ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 161; Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pág. 162.

¹⁰⁵⁰ vld. *supra*,

bajo forma animal. El animal a él asociado según las fuentes clásicas desde los tiempos del primer faraón de la primera dinastía¹⁰⁵¹, era el toro al que se consideraba la encarnación de la fuerza y de la virilidad humana. Los toros sagrados asociados al dios recibieron en Egipto el nombre de *Hap*. Hoy suele aludirse a ello bajo el nombre que les dieron los griegos toros Apis. Su culto se prolongó en Egipto hasta época greco-romana¹⁰⁵².

En Menfis Ptah fue considerado como un dios creador que surgido del caos primordial, Num, se ubicó sobre la colina emergida. A partir de aquel lugar llevó a cabo la creación de universo mediante el pensamiento y la palabra. La doctrina de Menfis ha sido considerada por algunos autores tan antigua como el Egipto dinástico. Su redacción se fijaba en los momentos de la primera dinastía, a pesar de que el texto conservado en el que la citada teología se relata es de época tardía¹⁰⁵³. Pero a partir de la década de los ochenta no se acepta para el texto y para las ideas que en él se exponen -que no reflejan la concepción antigua de dios en la mentalidad egipcia, una fecha anterior a época ramésida, pudiendo datar incluso de un momento posterior, de época tardía¹⁰⁵⁴.

La Teología Menfita es considerada como una concepción intelectual más que como una doctrina que impactara de forma significativa en la población del Valle del Nilo, que optaba por una religión de expresión más concreta¹⁰⁵⁵. En el discurso de la Teología Menfita, Ptah es proclamado el único dios creador, capaz de generar a todos los seres e incluso a otros dioses que son emanaciones de sí mismo pero que gozan de carácter individual. Se combinan de esa manera las ideas fundamentales del monoteísmo y del politeísmo en un audaz

1051 Aelian, *On the Characteristic of Animals*, XI, 10.

1052 Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pags. 165-166.

¹⁰⁵³ Frankfort, H, *Reyes y dioses*, pags. 48 y sites.

¹⁰⁵⁴ Hornung, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pag. 189.

¹⁰⁵⁵ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 162.

planteamiento de un único dios generador de una pluralidad de divinidades que a su vez se limitan a su propio creador.

Aparte de las elaboradas formulaciones teológicas, Ptah tenía otra realidad que resultaba más próxima al habitante común del Valle del Nilo. Bajo esa consideración Ptah era asociado a una diosa leona procedente del Delta Oriental, Sejmet y a otra divinidad considerada hijo de ambos, Nefertum.

En esa visión de Ptah como divinidad próxima a la humanidad, se le consideraba el dios mago creador de los oficios. Su gran sacerdote recibía el título de "Señor del Señor de los artesanos". En el ambiente semítico noroccidental, Ptah fue una de las divinidades egipcias más conocidas¹⁰⁵⁶. Fue equiparado con el dios *Kotaru*, dios artesano de la técnica y la magia cuyo nombre completo *Ktr whss*, se traduce "Hábil y Perspicaz"¹⁰⁵⁷. *Kotaru* construyó los palacios de los dioses y fabricó las armas que en los relatos ugaritas dieron la victoria a *Ba'ái*. Se le adoró en Menfis en donde sin duda era considerado como una divinidad paralela en funciones y competencias a Ptah. De los cultos dedicados a él en la tierra de Ptah, nos ha llegado un testimonio fidedigno¹⁰⁵⁸. Más tarde los griegos equipararon a Ptah con Hefaiostos y los romanos con Vulcano.

Además de sus competencias como dios conocedor de las técnicas y los oficios artesanales, Ptah era considerado patrón de la monarquía y como tal estaba presente en los rituales fundamentales de tal institución, procurando con su magia y sus poderes que el monarca renovara su fuerza vital gozara de todo el poder necesario. El dios y su templo de Menfis fueron muy importantes en el Imperio Antiguo, cuando Menfis era la capital del doble país y los faraones construyeron

¹⁰⁵⁶ Scandone Matthiae, G, *La religione fenicia occidentale*, pàg. 68.

¹⁰⁵⁷ xella, P, *Studi di Storia delle religioni* pàg. 116; Del Olmo Lete, G, *Mitos y Leyendas*, pàg. 569

¹⁰⁵⁸ Leibovitch, J, *ASAE XLVIII (1948)* pàgs. 435 y sigtes, PL I.

sus moradas eternas en el desierto próximo. Hubo un período de estancamiento y relativa decadencia al finales del Imperio Antiguo y durante el Imperio Medio, cuando Menfis dejó de ser la capital del estado. A pesar de perder la capitalidad Menfis nunca dejó de ser un importante centro administrativo y lugar de residencia real. Se levantaron en la ciudad capillas y templos dedicados a diversas divinidades. Sin duda entre todos ellos el de Ptah gozaba de mayor prestigio que ninguno. Fue adornado y engrandecido por sucesivas generaciones de reyes. En el Imperio Nuevo el templo era denominado "la Mansión del alma de Ptah" *Hoot-Ka-Ptah*.

La aparición de la imagen de Ptah asociada a la de Raépu sólo se documenta en la escena del registro superior de la estela 1398 del Museo de Strassburgo. Dicha representación sugiere la vinculación del dios asiático al entorno menfita, vinculación testimoniada por otros datos como la aparición de estelas con imágenes del dios en el templo de Ptah en Menfis¹⁰⁵⁹, o la aplicación a *RaSpu* de epítetos propios de Ptah¹⁰⁶⁰. Sabemos que la ciudad de Menfis recibió de manera frecuente la visita y la estancia prolongada de numerosos extranjeros procedentes entre otros puntos de las regiones de Siria y Palestina¹⁰⁶¹. Aquellos extranjeros viajaban con sus dioses que en ocasiones habían penetrado además en el Valle del Nilo a través de otros canales de comunicación. *RaSpu* y otros dioses del ámbito semítico noroccidental se integraron en el panteón egipcio siendo objeto de culto por parte no sólo de aquellos extranjeros que llegaban al país, sino por parte del paisanaje egipcio que veían en ellos competencias adecuadas a sus necesidades humanas.

VII.A.5.d.2.d.- Seth.

La tradición de este dios se remonta a los momentos más antiguos. Su nombre presenta distintas formas, la más antigua se documenta en

¹⁰⁵⁹ Estela del Museo de Hildesheim, documento E-E6, comentada en VII. B. 1.

¹⁰⁶⁰ Documento E-E5, comentado en VII.B. 1.

¹⁰⁶¹ Scandone Matthiae, G, *La religione fenicia occidentale*, pág. 68-69.

los texto de las pirámides en donde aparece mencionado como *stS*¹⁰⁶², excepto en la pirámide de Unas, en donde sólo se alude al dios mediante la representación del animal setiano tumbado¹⁰⁶³.

La identificación que canónicamente le representa, un cuadrúpedo de orejas apuntadas, hocico largo y cola enhiesta, no ha podido ser establecida¹⁰⁶⁴. En algunas ocasiones fue representado por otras especies animales: un asno, un cerdo, un hipopótamo o un cocodrilo¹⁰⁶⁵. Su iconografía también puede manifestarse mediante una figura humana masculina¹⁰⁶⁶ que puede tener la cabeza del llamado animal sethiano¹⁰⁶⁷, a menudo adornada con la doble corona egipcia¹⁰⁶⁸. En algunas ocasiones en representaciones de carácter fantástico, muestra cabeza de toro¹⁰⁶⁹ e incluso de halcón¹⁰⁷⁰. Algunas imágenes del dios son aladas¹⁰⁷¹.

Seth siempre representó una de las dos mitades del mundo propias de la interpretación egipcia del cosmos. Era el eterno adversario de Horus, que a su vez representaba la otra mitad del país. En el mito de Osiris se expresa una dualidad distinta: Seth representa la muerte;

1062 Faulkner, R.O, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, *passim*.

1063 je Velde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 1.

1064 te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 8, 13-26.

1065 Lurker, M, *The Gods and Symbols*, págs. 109-110.

1066 te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, PL LX, 2; PL X; PL XI; PL XII, 1.

1067 te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, PL III, 1, 1; PL IV, 1,2; PL V, 1,2; PL VI, 1,2,3; PL VII.

1068 p. ej. ejemplo su imagen en la estela 16 del Museo de Asuan, n° en el catálogo que se incluye.

1069 Koedfoed-Petersen, O, *Les stèles égyptiennes*, pág. 35, fig. 43, representada de nuevo en Te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, PL VIII, 1. En la estela se le llama al dios "Toro de Nubt". Véase también: Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, págs. 188 y 407 n. 31.

1070 te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, PL IX.

1071 Te Velde, H, *Seth, God of Confusión*, PL VIII, 1; PL LX.

Osiris encarna la vida¹⁰⁷². Al ser un dios de muy larga tradición egipcia, se le reconocen muchas prerrogativas. Destaca la de señor del desierto con la que se contrapone una vez más a Osiris, señor de la vegetación. Es también señor de la guerra, asesino de Osiris, antagonista perpetuo de Horus y defensor eterno de Re^c a quien defiende constantemente de la serpiente Apofis¹⁰⁷³. Quizá sea ésta su mayor cualidad positiva, la que hace que Re^c le acepte como a un niño y le elija como su defensor¹⁰⁷⁴.

En la tradición egipcia más antigua es llamado *nwbty*, "Señor de *Nubt*", la antigua capital de Nagada, en el sur del país¹⁰⁷⁵. Fue considerado el dios del Alto Egipto por excelencia, aunque su influencia no se limitó a aquella zona del territorio. Su prestigio y poder recorrieron todo el país del Nilo y alcanzaron el norte, llegando a ser una poderosa divinidad en el Delta.

Seth era uno de los dioses que componían la eneada de Heliópolis. Fue creado junto a Neftis, su gemela, por Geb y Nut, que a su vez habían surgido de Shu y Tefnut creaciones ambos del dios primordial Atum. El desarrollo armonioso hasta el nacimiento de Seth y su diosa complementaria, era el nacimiento de una dualidad a partir de la anterior. Pero Seth y Neftis nacen de Geb y Nut una vez que Osiris e Isis ya habían nacido de ambos. El nacimiento posterior de Seth y de la diosa que le acompaña, es un elemento perturbador en la armonía de las dualidades consecuentes de la acción de un dios primordial y mantenida a lo largo de tres generaciones sucesivas de parejas de

¹⁰⁷² yelde, H, *Seth, God of Confusion*, pág. 32.

¹⁰⁷³ para este último aspecto, véase: *Seth, God of Confusion*, págs. 99 y sigtes.

¹⁰⁷⁴ TeVelve, H, *JAJRCE VII* (1968) pág. 39; *Idem. Seth, God of Confusion*, págs. 107 y sigtes.

¹⁰⁷⁵ Corresponde a la región de la actual Tuh, la Ombos de los griegos. Véase: Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 110- 111.

dioses únicas¹⁰⁷⁶. Es el comienzo de la confusión¹⁰⁷⁷. Seth parece que irrumpe en el escenario cosmogónico en el que están inmersos los dioses surgidos antes que él. No nace para ocupar su lugar correspondiente. Su nacimiento parece que es accidental, ajeno a *maat*¹⁰⁷⁸. Surge de forma violenta, inoportuna y no deseada, a manera de excremento o vómito de su madre Nut con la que no está unido por ningún lazo afectivo¹⁰⁷⁹. Tampoco está unido sentimentalmente a Neftis, vinculada en mayor grado a Isis e incluso a Osiris, que en algún caso es llamado "Toro de las dos hermanas" y a quien se atribuye la paternidad de Anubis, hijo de Neftis¹⁰⁸⁰.

En el mito de Osiris, cuyo origen, antigüedad y precisión no ha sido posible determinar¹⁰⁸¹, Seth es el elemento perturbador por excelencia. En la tradición recogida por Plutarco actúa como un embaucador que engaña con sus trucos a su víctima para poder destruirla¹⁰⁸². Perturba la estabilidad del país al eliminar a Osiris, el héroe civilizador. Trastorna la armonía familiar al asesinar al amado esposo de Isis. Un elemento más que se desprende de la confusión que Seth emana, es la vuelta a la vida -en esta ocasión eterna- de Osiris. El dios renace vinculado para siempre con el mundo de los muertos,

IU/o Neith no fue nunca la compañera real de Seth. Desde el momento en que Osiris desaparece por la acción depredadora de Seth, Neith pasa a ser la habitual compañera de Osiris. Véase Te Velde, H, Seth, *God of Confusion*, pág. 29.

1077 r.j. hecho, la palabra egipcia contraria a *maat*, 'el orden', 'el equilibrio', 'la estabilidad', etc. es *henenw*, 'la confusión'. Esta palabra en escritura egipcia se acompaña de un determinativo que no es otro que el animal setiano. Véase: Te Velde, H, *JAECE* VII (1968) pág. 37.

¹⁰⁷⁸ Te Velde, H, *JARCE* VII (1968) pág. 38.

1079 g. i. s. textos de las pirámides se evita, al parecer de manera consciente, la utilización del verbo *msi*, al aludir a la primera aparición de Seth. Véase Te Velde, H, *Seth, God of Confusion*, págs. 27-28.

1080 *i d e m* — pág. 30.

1081 *i d e m* págs. 84 y sigs; Sauneron, S, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pág. 206 y sigs.

¹⁰⁸² Te Velde, H, *JARCE* VII (1968) pág. 38.

encarnando la vida permanente. Un nuevo elemento de confusión es que a pesar de su la muerte, la destrucción, y la pérdida del órgano viril de Osiris, fue posible la concepción de Horus, que nacerá como rival eterno de Seth.

Seth continua siendo el elemento perturbador que obliga a Isis a buscar refugio durante la niñez de Horus, en los cañaverales del Delta. La diosa madre intentaba evitar que Seth pudiera causar daños al legítimo heredero de Osiris. Una vez que éste ha crecido, se convierte en el eterno adversario de Seth, pero entre ambos Isis mediará la reconciliación¹⁰⁸³. Thot también actuará en ese sentido¹⁰⁸⁴.

Hay momentos de estabilidad, pero las luchas entre ambos dioses no cesarán. Horus vence repetidas veces, pero nunca destruye completamente a su adversario. En las frecuentes contiendas se producen acontecimientos que denuncian la hostilidad imperecedera entre ambos y advierten sobre otros comportamientos irregulares de Seth que provocan confusión. Algunos de esos asuntos son de carácter sexual. En uno de los enfrentamientos Seth es privado de sus testículos por la agresión de Horus que llega a arrebatárselos. Los órganos de Seth se identifican con los cetros de la realeza que acrecientan el poder de Horus cuando los toma para sí¹⁰⁸⁵. En alguna ocasión Seth incita a Horus a participar en actos homosexuales. Otras veces es considerado un dios de extraordinaria fuerza sexual, incluso es llamado en alguna ocasión *hmty*, "mujeriego" y es asociado a diversas diosas¹⁰⁸⁶. Todo ello corresponde perfectamente a una actitud desordenada y alborotadora, impropia de un egipcio.

1083 Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, pág. 368, n. 17.

1084 Te Velde, H, *JARCE VII (1968)* pág. 39.

¹⁰⁸⁵ Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, págs. 152-153.

1086 Te Velde, H, *JARCE VII (1968)* pág. 39. La presumible relación sexual entre Seth y 'Anatu, apuntada por Te Velde, ha sido matizada y desmentida por J. van Dick en *Scripta Signa Vocis*, págs. 31-51, artículo citado por P.L Day en *JNES U (1992)* pág. 186, n.47,3. A partir de la lectura del Papiro Mágico Harris (III,5) datado en época ramésida se ha deducido que las diosas 'Anatu y 'Attartu quedaron en cinta por

El episodio de la privación de Seth de sus genitales, parece querer denunciar la faceta homosexual del dios que, por otro lado, y a pesar del epíteto *hmty* que a veces le acompaña, no ha llegado a formar pareja con una diosa surgida a la vez que él¹⁰⁸⁷, y es ante todo un dios solitario y estéril¹⁰⁸⁸.

Esa última cualidad le vincula al desierto y a los países extranjeros desprovistos de la bonanza del dios Hapi, el Nilo, y por tanto en gran medida estériles. En aquellos lugares, igual que en el desierto, surgen las nubes y tienen lugar las tormentas y las lluvias, acontecimientos violentos con los que el dios es identificado¹⁰⁸⁹.

Su similitud con lugares ajenos al Valle del Nilo le hicieron susceptible de influencias y cultos extranjeros. Era un ser exótico, incivilizado, inmaduro, fuera de lo común y de lo considerado correcto en la mentalidad egipcia¹⁰⁹⁰. Ello facilitó su asociación con los dioses foráneos¹⁰⁹¹, y su aceptación como divinidad propia por parte de los extranjeros que se acomodaron en Egipto. Ocupó sin duda un importante lugar en el Delta y fue venerado en Avaris, la ciudad de los hiksos, junto a otros dioses extranjeros. Se le utilizó en ocasiones como nexo entre dioses egipcios y dioses extranjeros cuyas prerrogativas coincidían o se aproximaban. En este sentido puede entenderse la inscripción del templo de Medinet Habu en la que el dios Montu es denominado Montu-Seth en una inscripción en la que es

relaciones mantenidas con Horus. Seth hizo que ambas diosas perdieran sus hijos antes de que éstos nacieran. Véase: Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 79;

1087 véase nota 85.

1088,e Velde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 33 y sigts.

1089 Frankfort H, *Reyes y Dioses*, pág. 205; Te Velde, H, *JARCE VII* (1968) pág. 38.

1090 Te Velde, *JARCE VII* (1968) pág. 38.

1091 Las evidencias más antiguas de su capacidad de asociación con dioses de otras tierras, pueden corresponder al Imperio Antiguo, momento en el que se sospecha cierta relación entre Seth y un dios libio. Véase: Te Velde, H, *Seth, God of Confusion*, pág. 110 y la bibliografía citada en nota 2.

mencionado junto a las diosas de origen sirio 'Anatu y 'Attartu, a propósito de sus competencias vinculadas al mundo de la guerra¹⁰⁹². En época de Meneptah el dios de los libios es llamado sencillamente Seth, y a partir del Imperio Nuevo es considerado no sólo el señor del desierto, también lo es de los oasis que éste contiene¹⁰⁹³.

El nombre del dios sirvió para hacer alusión a dioses extranjeros desconocidos total o parcialmente en Egipto. A menudo se nombraba al dios en cuestión con el nombre de Seth y a continuación se indicaba su lugar de procedencia. Así son designados los dioses hititas "Seth de Zippalanda" y "Seth de Arinna" mencionados en un tratado¹⁰⁹⁴, y el dios ugarita "Seth de Sapuna" en una estela a él dedicada en Ugarit por un individuo egipcio llamado Mami¹⁰⁹⁵.

La iconografía de Seth en el Imperio Nuevo coincide en muchos aspectos con la que en Egipto exhiben los dioses asiáticos. Su imagen es mucho más frecuente a finales y en momentos posteriores a la décimo octava dinastía que en los inicios de ésta. Sin duda la actitud egipcia hacia sus vecinos extranjeros de los países del norte cambió considerablemente en el tiempo transcurrido desde la expulsión de los hicsos y el final de la dinastía que llevó a cabo la liberación. Seth que había sido el 'Señor de Avaris", la divinidad por excelencia de los extranjeros establecidos en el país y dueños de él, fue evitada en todo lo posible en los momentos más próximos al final del episodio hicsos. Conforme fue pasando el tiempo esa actitud cambió. A comienzos de la dinastía décimo novena se percibe una disposición claramente positiva hacia el dios epónimo del primer faraón que la establece: Seti I. Esa

¹⁰⁹² Capart, J, *Melanges Maspero*, I. pag. 229.

¹⁰⁹³ Velde, H, *Seth, God of Contusion*, pags. 114 y sigts.

¹⁰⁹⁴ Te Velde, H, *Seth, God of Confusion*, pag. 119.

¹⁰⁹⁵ Schaeffer, F.A, *Syria XII* (1930) pag. 10; Grdseloff, B, *Les debuts du culte*, pag. 5; Xella, P. *La terra di Baal*, pags. 62-63.

postura abierta hacia el dios, se mantuvo mientras Egipto disfrutaba de colonias e intereses en Siria y Palestina¹⁰⁹⁶.

Seth llegó a ocupar un lugar próximo al de Amón, Re^c y Ptah en el panteón egipcio. En ese periodo su nombre participaba más de lo que lo había hecho en ningún momento anterior como elemento teóforo en la onomástica antroponímica egipcia¹⁰⁹⁷. Seth a veces era representado en clara conjunción con Amón. Se le mencionaba y se le representaba abiertamente, en ocasiones con una iconografía muy próxima a aquella de los dioses extranjeros asiáticos.

Un buen ejemplo que ilustra este aspecto iconográfico del dios, es la estela llamada "del año 400"¹⁰⁹⁸, erigida por Ramsés II. En ese monumento Seth aparece representado como un hombre vestido con indumentaria similar a la propia de *Baal*, o de otras divinidad sirias, incluida la alta tiara de cuernos. En su figura no faltan elementos claramente egipcios, como la barba cuadrada propia de las ceremonias y celebraciones rituales (tipo 3.2. de la clasificación establecida para la iconografía de Raspu), el *nh* (^~) sostenido en su mano derecha (elemento iconográfico tipo 5c6.c), el cetro *w/s* (1) (elemento iconográfico 5.c6.a.) sujeto con la mano izquierda, la falda más larga que el faldellín de campaña (tipo 2.5.) y de tejido más fino y transparente, así como la ornamentación de collar y brazaletes. En la inscripción se le denomina "Seth de Ramsés, amado de Amón"¹⁰⁹⁹.

Durante las dinastías XIX y XX son relativamente frecuentes las representaciones de Seth formando dualidad con Amón, en ocasiones

1096. Velde, H, *Seth, God of Confusion*, pág. 133.

1097 Forma parte en la composición del nombre de diversos faraones de este periodo, como los llamados Sethi y Sethnajt Véase: Gunn, G - Gardiner, A.H, *JEA* V (1918) pág. 44; para la onomástica antroponímica general, véase: Te Velde, H, *Seth, God of Confusion*, pág. 135 y sigts.

¹⁰⁹⁸ A/VEP 555.

1099. Velde, H, *Seth, God of Confusion*, pág. 131.

ambos sentados sobre el símbolo del *smJtfwy*¹¹⁰⁰. Al parecer su culto tuvo mayor desarrollo en los lugares ocupados por colonias militares, generalmente en zonas fronterizas tanto del norte como del sur del país, en las que el elemento extranjero era importante en número.

En ese contexto hay que considerar la estela conservada en el Museo de Asuán, n° 16, procedente del templo de Amenofis III en Wady es Sebuá, en la Baja Nubia. En ella Seth y Amón aparecen representados sentados ante una mesa de ofrendas que comparten¹¹⁰¹.

En alguna ocasión se ha intentado ver en la imagen de Seth una representación de *RaSpu*¹¹⁰². Sin duda hay coincidencias iconográficas en algunas de las representaciones de los dos dioses, pero no es fácil establecer una asimilación perfecta entre ambos. Seth contaba con una trayectoria larga en Egipto y con una personalidad bien definida. Por sí mismo formaba parte del entramado cósmico en el que Egipto participaba. Su carácter de alterador del orden establecido, era necesario para justificar la intervención de Horus y de los otros dioses y la vuelta a la normalidad.

Su capacidad para asimilar o encarnar a otros dioses extranjeros es la que más le aproxima de *RaSpu*, pero en ningún caso una imagen o un epíteto de Seth nos permite hablar de una asimilación conseguida o un sincretismo demostrado con *RaSpu*, o viceversa. Observando la documentación disponible acerca de cada uno de los dios, puede establecerse que Seth es Seth y *RaSpu* es *RaSpu*. Entre ambos hay puntos de contacto, pero cada uno de ellos cuenta con una identidad propia.

Sólo en algunas representaciones, aquellas en las que la identificación de la divinidad es dudosa, se plantea la posibilidad de

1100,eVelde, H, *Seth, God of Confusión*, pág. 134.

¹¹⁰¹ Es la estela n°. . . . del catálogo que se incluye. Véase págs.

¹¹⁰² Vincent LH, *RB XXXVII* (1928) págs. 516-517.

acudir a uno u otro dios para establecer la correspondencia. Eso ocurre por que iconográficamente, sobre todo en imágenes mutiladas, acéfalas, o en aquellas anepigráficas (o epigráficas que no incluyen el nombre del dios) en las que la divinidad representada muestra aspecto asiático. En esos casos se adivinan concomitancias entre esa figura de identificación problemática y algunas imágenes fidedignas de Seth. Pero esas mismas coincidencias pueden establecerse entre la figura pendiente de identificación y algunas imágenes fehacientes de *Raépu*. Incluso la proximidad puede ser grande con respecto a otras representaciones de dioses de origen próximo oriental, realizados a la manera propia del tipo general de dios sirio llegado a la iconografía egipcia. Como ejemplo de esas imágenes pueden señalarse la de *Kotaru*, representada en una estela procedente de Menfis, y una representación de *Mikal*, procedente de Bet-Sham, en Siria¹¹⁰³.

A partir de la dinastía XX parece que el culto de Seth no recibe ningún nuevo impulso. Sin duda el deterioro de las relaciones con los países del próximo oriente asiático que tuvo lugar a partir de la vigésimo dinastía, contribuyó a la decadencia de su culto que a pesar de todo se mantuvo pero de forma poco destacada. Episodios históricos posteriores acaecidos en Egipto, en los que la presencia extranjera, en concreto la asiría y la persa, supusieron graves consecuencias para el país, afectaron negativamente la reputación del dios. Nunca hubo una recuperación posterior, y en época saíta y momentos posteriores, posiblemente como consecuencia de una revitalización de la antigua religión, surgieron de nuevo los viejos prejuicios y las remotas hostilidades. La nueva actitud volvió las conciencias contra Seth, y parece que fue en ese momento cuando su

Ilüj g. conoce una imagen egipcia fidedigna de *Kotaru* y otra de *Mikal*, ambas similares en muchos aspectos a la que consideramos canónica para *Raspu* en la actitud del tipo V de la clasificación establecía. Véase para la imagen de *Kotaru*: Leibovitch, J, *ASAE* XLVIII (1948) págs. 435 y sigts; PL II; para la imagen de *Mikal*: *ANEP* 487 y la bibliografía citada en pág. 306; la misma imagen mejor conseguida en: *CAH* Plates to Vol. I & II, PL 101.

imagen fue sistemáticamente eliminada de los monumentos en los que aparecía¹¹⁰⁴

VTI.A.5.d.2.e.- Sesostris III.

Fue el quinto y más prestigioso faraón de la décimo segunda dinastía (c 1878-1843 a.C).¹¹⁰⁵ A su muerte fue deificado en la región de Nubia. Su culto se desarrolló de manera considerable en el Imperio Nuevo, considerándosele patrón de la región de Wawat, la antigua Nubia. En ese período fue representado como una divinidad en grafitos y templos¹¹⁰⁶.

A lo largo de todo el Valle del Nilo hay testimonios de las obras de su reinado, si bien éstas son especialmente abundantes en Nubia en donde el faraón desarrolló una considerable actividad. Ante las revueltas continuas de la población de aquella región, Sesostris III estableció firmemente la frontera sur de Egipto en Semna, en la segunda catarata, e instaló en la Baja Nubia una importante red de fortalezas

Tanto en el Egipto Medio, como en el sur y en el Delta, se constatan *monumenta y documenta* suyos y de algunos personajes importantes de su reino. Destacan en este sentido, en el Egipto Medio, además de la pirámide de Dahéur y los enterramientos dependientes de ella¹¹⁰⁷, la denominada "Tumba 2" de El Berge, cerca de la actual Minia, quizá la "Tumba C1" de Meir (se duda en su adscripción sin reservas a este reinado), así como algunos escritos, papiros y cartas, procedentes de Kahun¹¹⁰⁸. A partir de esos documentos es posible percibir variaciones ideológicas surgidas en el pensamiento egipcio con respecto a las ideas

¹¹⁰⁴ Gunn, B - Gardiner, A.H, *JEA* V (1918) págs. 44-45; Te Velde, H, *LÁ* V,6 (1984) Col 910.

¹¹⁰⁵ Hayes, W, *CAH* 12 págs. 505-509; Simpson, W.K, *LÁ* V,6 (1984) Col. 903.

¹¹⁰⁶ Como ejemplo puede citarse el abrió rupestre de Tokhsa en donde la imagen del faraón deificado aparece junto a la de RaSpu y a la de Horus de Mí'am. *Vid. Supra*, pág. y apartado VII.B.3, y Simpson, W.K, *LÁ* V,6(1984)CoL 906.

¹¹⁰⁷ Hayes, W, *CAH* VolI, 2 pág. 509.

¹¹⁰⁸ Goedicke, H, *JARCE* VII (1968) págs. 23-26; Simpson, W.K, *LA* V,6 (1984) Col. 904.

que imperaron en el Imperio Antiguo sobre el concepto de realeza y la relación de los nuevos monarcas con los dioses. El faraón del Imperio Medio es ante todo un gobernante, situado por los dioses a la cabeza de las jerarquías humanas para gobernar el estado. El nuevo monarca es el "buen pastor" responsable ante los dioses en el difícil ejercicio de la función real¹¹⁰⁹.

Sesostris III desarrolló cierta actividad en la zona de Siria y Palestina. Muchos de los textos de execración conocidos, se datan en su reinado¹¹¹⁰. En la estela de Sebk-khu, contemporánea a los citados textos, se menciona la toma de Sekmem, tal vez la Sikem bíblica¹¹¹¹. Diversos materiales de cronología similar, como estatuas, escarabeos, etc., hallados en distintos lugares de Siria y Palestina testimonian en la zona, ocupada mayoritariamente por grupos seminómadas, el comienzo de un período de considerable influencia egipcia¹¹¹².

Las fuentes tardías, Herodoto (II, 102-110, 137)¹¹¹³, Diodoro (I, 58) y Hecateo de Abdera¹¹¹⁴, consideraron al faraón como un gran héroe conquistador, prototipo de la figura de Alejandro Magno, a quien llega a superar en hazañas y la actividad conquistadora el faraón egipcio en su leyenda¹¹¹⁵.

VTI.A5.d.2.£- Horus de Mi'am.

Mi'am, la actual localidad árabe de Aniba, fue en el Imperio Nuevo un importante centro administrativo en el que se concentraba toda la actividad relativa a la región de Wawat, la Baja Nubia, localizada entre la primera y la segunda catarata¹¹¹⁶.

¹¹⁰⁹ *Official Catalogue. The Egyptian Museum Cairo, n° 98.*

¹¹¹⁰ Hayes, W, *CAH* Vol. 1,2 pág. 508-509, Posener, G, *Princes et Pais dAsie et de Nuhie*, págs. 32 y sigtes.

¹¹¹¹ Hayes, W, *CAH* Vol 1,2 pág. 508.

¹¹¹² Baines, J - Málek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 40.

¹¹¹³ Obsomer, C, *Les campagnes de Sesostris dans Hérodote*, págs. 15-26.

¹¹¹⁴ Murray, O, *JEA* LVI (1970) págs. 141-178; Simpson, W.K, *LÀ* V,6 (1984) Cois. 905-906.

¹¹¹⁵ Murray, O, *JEA* LVI (1970) pág. 162.

¹¹¹⁶ Save-Sódergergh, T, *LA* I, 2(1973)CoL 272.

La ciudad contenía una fortaleza, probablemente creada en el Imperio Medio, y un templo dedicado a una de las manifestaciones de Horus¹¹¹⁷, denominada "Horus de Mi'am". El templo al parecer tuvo su origen en los primeros momentos de la décimo segunda dinastía, durante el reinado de Sesostris I, pero la mayor parte de los restos que de él subsisten corresponden al Imperio Nuevo¹¹¹⁸. Al mismo periodo corresponde el grabado rupestre del abrigo de Tohksa, en donde el dios es representado junto a Sesostris III divinizado y el dios Raspu¹¹¹⁹.

En Egipto los dioses halcones fueron numerosos. Muchos de ellos contaron con un lugar de culto concreto y con leyendas propias. De entre todas aquellas divinidades, sobresalió una en particular, Horus, el dios halcón con lugar de origen discutido en el conjunto de las tierras del Valle¹¹²⁰ y que es la manifestación del cielo egipcio. Con el paso del tiempo su figura, sus atributos y sus leyendas, se fueron incorporando y sobreponiendo a la de los otros dioses halcones hasta que finalmente todos ellos fueron eclipsados por la abrumadora importancia de Horus, que se manifestaba en la forma del halcón peregrino¹¹²¹.

Horus alcanzó el reconocimiento de dios real, mucho antes de la unificación del Doble País. Cada gobernante de cualquiera de las dos mitades de Egipto, en los momentos previos a la unificación, era considerado la encarnación del dios. Una vez unificado el país, Horus fue el primer dios del estado egipcio y cada faraón del Doble País era así mismo la encarnación del dios halcón.

Avanzando en el tiempo la teología Heliopolinana unió las competencias de su dios Re^c, el sol, con las de Horus, dios del cielo.

¹¹¹⁷ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pags. 98 y sigtes.

¹¹¹⁸ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pag. 183.

¹¹¹⁹ *Vid. Infra*, pags.

¹¹²⁰ Gardiner, A. H, *JEA XXX (1944)* pags. 23-26; Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pags. 98-99.

¹¹²¹ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pag. 98.

Surgió así la figura de Re^c-Hor-ajty, o "Re^c y Horus de los dos horizontes", el horizonte del amanecer y el del atardecer, representado como un hombre con cabeza de halcón, coronado por el disco solar.

La fe popular incluyó a Horus en el relato de Osiris, como el hijo postumo y vengador del padre. Los episodios de la infancia de Horus en el Delta y de la juventud y las aventuras del dios, crearon diferentes versiones de una misma divinidad: Hor-sa-Isis, "Horus hijo de Isis" (Harsiesis para los griegos); Hor-nedj-her-itef, "Horus vengador de su padre" (Haredontes para los griegos) y Hor-pa-jerd "Horus el niño" (Harpocrates para los griegos), Hor-sma-tawy (Harsontus).

Tanto "Horus, hijo de Isis", como "Horus vengador de su padre", llegaron a ser muy populares en todo Egipto, no sólo por las leyendas de carácter humano creadas en torno a su figura y relatados en un papiro hierático de época de Ramsés V, el Papiro Chester Beatty y en los jeroglíficos y relieves del templo del principal centro de culto del dios, Behdet la actual Edfu¹¹²². Son episodios cargados de fantasía y leyenda en los que el dios halcón lucha con su fuerte adversario Seth para vengar la muerte de su padre Osiris¹¹²³. De ellos se desprende la vinculación del dios con el mundo de los muertos y su capacidad de actuar como mediador ante su padre Osiris, dios de la eternidad. En este contexto del mundo de ultratumba surgen otras divinidades conocidas como los "cuatro hijos de Horus", hijos a su vez de la diosa Isis, madre de Horus. Los nombres de las cuatro divinidades son Amset, Duamutef, Hapy y Qebhsenuf. Ellos se encargarán de guardar y proteger los órganos vitales del difunto separados del cadáver momificado, durante toda la eternidad¹¹²⁴.

¹¹²² Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pags. 102-104.

¹¹²³ yid *Supra*, pags. (Seth).

¹¹²⁴ Watterson, B, *The Gods of Ancient Egypt*, pags. 101-102.

VIL A. 5. d. 2. g. - Horon.

Divinidad masculina de origen próximo oriental con testimonios de gran antigüedad aunque no muy abundantes. Su nombre está atestiguado en la onomástica antropónimica de Mari¹¹²⁵; en la literatura Ugarita¹¹²⁶; escasamente en los textos bíblicos, en donde se documentan dos topónimos que pueden aludir a santuarios del dios¹¹²⁷; en textos y epígrafes egipcios¹¹²⁸, así como en inscripciones fenicias, púnicas y griegas¹¹²⁹. Su etimología es difícil de determinar¹¹³⁰ y su naturaleza compleja y polivalente¹¹³¹.

En Egipto se conocen testimonios suyos a partir del Imperio Nuevo¹¹³², si bien ya en momentos tan antiguos como la décimo segunda dinastía, el nombre del dios asiático participa en la

1125 véase: Huffman, H.B, Amonte *Personal Names*, págs. 32 y 192.

¹¹²⁶ Caquot, A, AAAS XLX-XXX (1979-80) págs. 175; Pardee, D, *Les textes para-mythologiques, passim*.

¹¹²⁷ Caquot, A, AAAS XXTX-XXX (1979-80) pág. 173. Véase también Vázquez Hoys, A. M- Poyato Holgado, C, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, T. IV (1991) pág. pág. 63.

¹¹²⁸ Vid *Supra*.

¹¹²⁹ Caquot, A, AAAS XXTX-XXX (1979-1980) págs. 176 sigts; Vid. *Supra*.

¹¹³⁰ Albright, W.F, *AJSL* LIII (1936-37) págs. 7 y sigts; Xella, P, *AION* XXXII (1979-1980) pág. pág. 283, n. 57.

¹¹³¹ Montet, P - Bûcher, P, *RB* XLIV (1935) págs. 161 y sigts. Véase también: Gray, J, *JNES* VIII (1949) págs. 27 y págs. 30 y sigts. Una interesante síntesis sobre la naturaleza y las competencias de la divinidad en Xella, P, *AION* XXXII (1972) págs. 271-286; en pág. 271, n. 1, el autor indica una amplia bibliografía sobre trabajos de carácter monográfico relativos al dios.

¹¹³² Hay testimonios populares de su culto desde finales del reinado de Tutmosis III. Entra en el ámbito oficial en el reinado de Amenofis II. Quizá exista algún testimonio onomástico del Imperio Medio que incluya el nombre de Horon como elemento teóforo. Véase: Posener, G, *JNES* TV (1945) pág. 242 n. 18.

onomástica antroponímica que presenta algunos textos de execración¹¹³³.

Su culto en Egipto parece haber surgido en los alrededores de las grandes pirámides de la necrópolis menfita¹¹³⁴ donde, en el Imperio Nuevo, se habían instalado algunas colonias de asiáticos. Aquellos individuos pusieron en relación la imagen de la gran esfinge de Kefrén con su dios Horon. La esfinge, Harajte, era para los egipcios una de las manifestaciones del dios Horus, el halcón que encamaba al antiguo dios-cielo, manifestado en el ser más poderoso que en él se expresaba: el sol¹¹³⁵.

Por su parte, los egipcios, no dudaron en establecer algunas afinidades entre los dos dioses, analogías que se perciben en ciertos documentos, como por ejemplo el Papiro Mágico Harris. En él se detecta cierto paralelismo entre Horus y Horon en uno de sus pasajes (verso II, 2) en donde ambos son invocados para que protejan las cosechas¹¹³⁶. El papiro citado, es un texto mágico, de carácter protector, en el que se invocan, además de a diversos dioses egipcios, a ciertas divinidades de origen próximo oriental¹¹³⁷. Entre estas últimas Horon es el dios más solicitado¹¹³⁸. En los pasajes Verso 1:1 y 2:2, es denominado "valiente pastor"¹¹³⁹; en 1:7 se le invoca junto a otros dioses, para que actué frente a la figura del lobo que encarna al

1133 p, G, *Princes etpays d'Asie et de la Nubie*, Documentos E17 y E59. Véase también: Dussaud, R, *Syria XXI* (1940) paga 170-182 y Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 78, E54.

¹¹³⁴ Cerca de la gran esfinge se localizaron en 1936 varias estelas en las que aparece mencionado. Véase: Posener, G, *JNES TV* (1945) pág. 240.

1135 wit, C. de, *Le role el le sens du lion*, pág. 56.

¹¹³⁶ Albright, W.F, *AJSL Uli* (1936-37) pág. 4.

¹¹³⁷ Papiro Mágico Harris (501). Véase: Erman, A - Grapow, G, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, III, 149. La edición crítica del documento en Lange, H.O, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhagen, 1927.

¹¹³⁸ Posener, G, *JNES TV* (1945) pág. 240.

¹¹³⁹ Gray, J, *JNES VIII* (1949) pág. 28.

espíritu del mal¹¹⁴⁰. Horon ha de hacer que resulten ineficaces los dientes del animal salvaje. Entre los demás dioses que han de aniquilar al lobo, se cita a Herishef y a ^cAnattu¹¹⁴¹.

Las razones que generalmente se señalan para justificar la vinculación entre Horus y Horon en Egipto, son, por un lado, la semejanza gráfica y posiblemente fonética de los nombres con que se aludía a ambos dioses, parcialmente homónimos¹¹⁴². R. Stadelmann señala la semejanza fonética entre el vocablo egipcio *hwrw* que denomina a la esfinge, con la que como se ha dicho se le identificaba, y el nombre que la divinidad recibía en Egipto recibía, *hwrwn*. Por otro lado, la coincidencia de su manifestación iconográfica expresada en la figura del halcón, bien conocida para el dios egipcio Horus y documentada en todas las imágenes fidedignas que del asiático se conocen. Un factor más que hay que tener en cuenta, es la fuerte influencia cananea en la religión egipcia del período¹¹⁴³.

Son varios los documentos escritos egipcios que atestiguan el conocimiento de Horon, dios cananeo. Algunos de ellos son de carácter popular. Otros, ponen en relación al dios con la monarquía al recibir algunos faraones de las dinastías décimo octava y décimo novena el epíteto "amado de Horon"¹¹⁴⁴. Esa participación en la onomástica real, confería al dios cierto carácter oficial en la religión egipcia a la vez que le ligaba a la realeza. A partir de esos testimonios podemos suponer que el conocimiento de Horon y de su culto no quedaba limitado a las poblaciones de asiáticos y a aquellos egipcios próximos a ellas; el dios tenía un prestigio mayor que lo relacionaba con el

1140 *ŷi* papiro Mágico Harris está datado a finales de la décimo novena dinastía. Véase: Leibovitch, J, *ASAE* XLTV (1944) pág. 170-171; Gray, J, *JNES* VIII (1949) pág. 28.

¹¹⁴¹ *Vid. Supra*, págs.

¹¹⁴² *Official Catalogue Egyptian Museum. Cairo*, n° 203. *Vid. intra*.

¹¹⁴³ Albright, W.F, *BASOR* LXXXVIII (1941) pág. 8.

¹¹⁴⁴ Posener, G, *JNES* IV (1945) pág. 240, n° 2, 3;

propio faraón y que coexistía con otra faceta popular suya que queda atestiguada por sus menciones en el Papiro Mágico Harris; en el Papiro del Ermitage 1.116 (A, v.86); el Papiro Sallier IV (vr.4,6); el Papiro de Turín (A, vrs. 3,3) y la llamada "estela de la hija de Keops" así como por su participación en la onomástica antroponímica particular¹¹⁴⁵ y otros monumetos menores¹¹⁴⁶. Su notoriedad podría evidenciarse en su posible identificación en algunos topónimos egipcios¹¹⁴⁷ y por la mención (dudosa) de una mansión de su propiedad (¿un santuario?) en la zona inmediata a la esfinge de Gize, mansión o santuario que continuaba siendo conocido en época tardía¹¹⁴⁸.

En cualquier caso las menciones hasta ahora conocidas del dios en Egipto pueden considerarse escasas. Tienen como característica común de la brevedad. A partir de ellas no es posible percibir apenas algún dato acerca de quiénes fueron los adoradores del dios o de las competencias de la divinidad. Por lo que respecta a su lugar de procedencia, existe un documento egipcio de gran interés, si bien su cronología exacta se desconoce. Se trata de una figurita que representa la imagen de una esfinge o de un león, realizada en basalto, sobre la que existe una inscripción jeroglífica en la que puede leerse "Horon del Líbano"¹¹⁴⁹. Fue hallada en Tell el Masfuta, en el Wady Tumilat¹¹⁵⁰.

Al conjunto de menciones breves relativas al dios que proporcionan los textos egipcios, hemos de añadir los testimonios también escasos de su iconografía fideigiana en el Valle del Nilo. En todas las manifestaciones conocidas, el dios está representado como un

1145 Posener, G, *JNES* IV (1945) pág. 240, n° 1.

¹¹⁴⁶ Sauneron, S, *Rev. d'ég.* VII (1950) pág. 121 y sigtes.

¹¹⁴⁷ Posener, G, *JNES* TV (1945) pág. 242.

¹¹⁴⁸ Posener, G, *JNES* TV (1945) pág. 241, n° 4 y pág. 242.

¹¹⁴⁹ Leibovitch, J, *ASAE XLTV* (1944) pág. 171; Gauthier, H, *Dictionnaire des noms géographiques*, VoL III, pág. 120.

¹¹⁵⁰ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 177.

halcón¹¹⁵¹ o como una figura antropomorfa con cabeza de halcón, tocada en la mayoría de los casos con la doble corona¹¹⁵², o como una esfinge¹¹⁵³.

Con el aspecto del ave, y en directa relación con la realeza, aparece representado en un monumento de Ramsés II¹¹⁵⁴. El monarca se manifiesta protegido y amado de Horon en un hermoso grupo escultórico procedente de Tanis y conservado en el Museo Egipcio de El Cairo¹¹⁵⁵. En él, Ramsés II es representado como un niño que se lleva el dedo a la boca. El pequeño, acuclillado, apoya su espalda sobre el pecho de un inmeso halcón situado detrás de él para protegerle, intención que se confirma en la inscripción de la base de la estatua, en la que se identifica al halcón con Horon¹¹⁵⁶.

Tal vez este grupo escultórico sea una prueba de la estrecha relación establecida entre la divinidad encarnada en la esfinge, Harajte, "Horus en el horizonte"¹¹⁵⁷ y Horon¹¹⁵⁸. Harajte, en la tradición egipcia del Imperio Nuevo, era la divinidad que designaba al príncipe heredero¹¹⁵⁹. Ramsés, que se hizo representar como un niño cuando era ya un adulto, se entregaba en la escultura a la protección del dios asimilado con Harajte, quizá pretendiendo simular la esperanza de que el dios le confiriera la sucesión al trono¹¹⁶⁰.

¹¹⁵¹ Montet, P - Bucher, P, *RB XLIV* (1935) Pis. V, VI; Leibovitch, J, *ASAE XLIV* (1944) Figs. 16-18. *The Great Pharaoh Ramses and his time*, n° 4.

¹¹⁵² Representado en el registro inferior de la estela JE 86123 (documento E-E 14 en este trabajo), conservada en el Museo Egipcio de El Cairo. Véase: Leibovitch, J, *ASAE XLIV* (1944) PL XVI.. Véase también: Caquot, A, *AAAS XXIX-XXX* (1979-80) pág. 175.

¹¹⁵³ Sauneron, S, *Rev. d'Ég.* VII (1950) págs. 125-126.

¹¹⁵⁴ Albright W.F, *AJSL Lili* 1936-37) págs. 2-3.

¹¹⁵⁵ JE-64735. Véase: *Official Catalogue. The Egyptian Museum. Cato*, n° 203.

1156 *Official Catalogue. The Egyptian Museum. Cairo*, n° 206.

¹¹⁵⁷ Frankfort, H, *Reyes y Dioses*, págs. 62 y 372, n. 6.

¹¹⁵⁸ Posener, G, *JNES TV* (1945) pág. 242.

1159 Relato de Tuthmosis IV

1160 *official Catalogue. The Egyptian Museum. Cairo*, n° 206.

Sin duda en Egipto hubo cierta identificación -que al principio pudo ser simple confusión- entre Horon (*Hrn*) ¹¹⁶¹ y Horus (*Hr*) en su aspecto de Harajet, la esfinge (*hwrw*) ¹¹⁶², tanto por parte de los egipcios que recibían noticias de Horon, como por parte de los asiáticos desplazados a Egipto, receptores en alguna medida de las ideas religiosas egipcias en las que Horus ocupaba un importante lugar. La parcial homonimia que existía entre ambos nombres pudo propiciar la confusión. J. Leibovitch sostenía la opinión de que los monumentos que presentaban al dios o aludían a él en las inscripciones, manifestaban el carácter asiático conservado por Horon en Egipto.

Albright, intentando encontrar las afinidades teológicas más profundas entre los dos dioses, sugirió que la posible causa de la relación entre ambos, derivara de la equivalencia quizá existente en el ámbito sirio-palestino, entre Horon y Motu ¹¹⁶³. Al asimilarse en Egipto Horon a Horus, el primero se convertía en enemigo de Seth, y Seth era la versión egipcia Ba'al, la víctima de Motu ¹¹⁶⁴ en la tradición ugarita ¹¹⁶⁵. También señalaba Albright la posibilidad de que Horon pudo ser considerado en el ambiente semítico-noroccidental hijo de Astarté, a la vez que su joven amante. Esta relación con la diosa facilitaría su vinculación con Horus en el ambiente egipcio. Las ideas expresada por Albright no dejan de ser interesantes, pero hay pocas evidencias que permitan aseverarlas, y es posible encontrar otros puntos de conexión a partir de concomitancias más evidentes y de explicaciones más sencillas.

1161 ;JJ- 898. Acerca de la posible etimología del nombre, véase: Xella P, *AION* XXXII (1979-80) pág. 283, n. 57.

¹¹⁶² Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pág. 467, n° 5 y pág. 582.

¹¹⁶³ Albright W.F, *AJSL Uli* (1936-37) págs. 10-11.

1164 y? 1570. Sobre esta divinidad véase: Cunchillos, J.L *Syria* XLII (1985) págs. 205-218.

¹¹⁶⁵ Olmo Lete, G. del, *Mitos y Leyendas de Canaan*, págs. 213-235

Ya se ha indicado que en ugarítico el nombre de la divinidad está atestiguado en el vocablo *hrn*¹¹⁶⁶. Como indicaron Montet y Bucher¹¹⁶⁷, es significativo que el radical *hr*, con significado de "halcón", aparezca en las palabras hebrea *hor* y árabe *hurrun*. Esta última alude a una de las variedades de esa especie animal¹¹⁶⁸. Pero el teónimo que personaliza al dios puede estar en relación, como señalara W.F. Albright, con la raíz árabe *hawr*, con significado de "fondo, profundidad"¹¹⁶⁹, que abre la posibilidad de considerar para el dios la faceta de divinidad vinculada al bajo mundo.

En las fuentes ugaritas hasta hoy conocidas, las referencias al dios son escasas. El nombre del dios participa como elemento teóforo en la antroponimia particular¹¹⁷⁰ y aparece mencionado como teónimo en algunos textos. Uno de ellos es el poema de *Krt*, en donde se le cita en una fórmula estereotipada que se repite en dos ocasiones invocando el castigo divino contra el enemigo¹¹⁷¹. En las menciones de Horon en la epopeya de *Krt*, el dios se revela como una divinidad amenazante y combativa. Ese mismo carácter se deduce en un documento muy posterior, ajeno a la literatura de Ugarit, pero que recoge la antigua tradición semita, y la expresa en un momento del primer milenio a.C, en una de las zonas mediterráneas afectadas por su influencia. Se trata de una inscripción griega procedente de Délos, datada en el siglo III a.C, dedicada conjuntamente a Auronas y a Heracles, señores de Jamia. El estudio de esa inscripción ha permitido establecer cierta relación entre Auronas y el antiguo dios de origen semítico noroccidental, Horon, atendiendo precisamente a su aspecto

1166 véase n.

¹¹⁶⁷ *RB XLTV*(1935)págs. 164-165.

1168 Lore[^] v, *BIFAO III* (1903) pág. 10-11.

¹¹⁶⁹ Albright, W.F, *AJSL lili* (1936-37) pág. 9; Caquot, A, *AAAS XXLX-XXX*(1979-80) pág. 173.

¹¹⁷⁰ Xella, P, *AION XXXII* (1972)págs. 278-279; véase también *PN* pág. 434.

¹¹⁷¹ En *KTU 12:1: 7-9* y *KTU 1.16:VI: 55-57*, Kirta, el personaje central del relato, habla contra su hijo: "¡Que rompa Horon tu cabeza". Véase: Olmo Lete, G, *Mitos y Leyendas de Canaan*, págs. 47, 169,322.

guerrero¹¹⁷² y vinculándolo con Melqart, dios de origen semita, heredero en muchos aspectos de la antigua tradición cananea¹¹⁷³.

Pero los documentos de Ugarit y algunos posteriores como el amuleto de Arslan Tash que comentamos más adelante, o la inscripción púnica fragmentaria procedente de Antas, en Cerdeña, datada entre los siglos VI-V a.C.¹¹⁷⁴, evidencian otras competencias para el dios que manifiestan sobre todo su carácter protector, curativo y "apotropaico".

En varias tablillas ugaritas, Horon aparece asociado al poder curativo que actúa contra las picaduras de serpientes¹¹⁷⁵. En el texto que transcribe la tablilla RS 24.244¹¹⁷⁶, el dios es el protagonista absoluto del relato¹¹⁷⁷. En la narración una mujer, llamada 'Umm pahal, hija de Sapas, la diosa solar, pide la intervención de su madre para que ésta solicite a Ilu, el dios supremo del panteón de Ugarit, que éste envíe a alguno de los dioses para que actúe como encantador y elimine el efecto mortal del veneno de las serpientes que pone en peligro la vida de su hijo Étalon. Ilu hace llegar el mensaje a distintos dioses - entre ellos *RaSpu*, llamado en el texto *r\$pbth* = "*RaSpu* de Bibitta"¹¹⁷⁸, ciudad localizada en Anatolia¹¹⁷⁹-. Las divinidades receptoras rechazan la invitación por no sentirse capaces de evitar las

¹¹⁷² Caquot, A, AAAS XXTX-XXX (1979-1980) pág. 175.

¹¹⁷³ Dussaud, R, *Syria* XXV (1946-48) págs. 205 y sigtes; Bonnet, C, *Melqart*, pág. 99.

¹¹⁷⁴ Fantar, M, en E. Acquaro et Aliü, *Ricerche puniche ad Antas*, págs. 76-77

¹¹⁷⁵ Caquot, A, AAAS XXLX-XXX (1979-1980) pág. 175 y sigts.

¹¹⁷⁶ *icru* 1.100: 58; 1.100: 61. La tablilla procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (campana XXrV). Fue hallada en el lugar denominado "Maison du prete aux modèles de poumon et de foies", en el punto topográfico 3687. Véase Pardee, D, *Les textes para-mythologiques*, pág. 193-226 y la bibliografía citada en notas 4 y 5 y pág. 194. Se conserva en muy buen estado, en Museo de Damasco, con el número de referencia: DO 6587.

¹¹⁷⁷ Xella, P, *AION*, XXXII (1972) pág. 272.

¹¹⁷⁸ *mu* 1.100: 31.

¹¹⁷⁹ Pardee, D, *Les textes para-mythologiques*, pág. 211, notas 59-60.

consecuencias de las picaduras de las serpientes. En duodécimo lugar se recurre a Horon . El dios atiende la petición y comienza a realizar ciertos actos de carácter mágico, encaminados a extirpar el veneno mortal. Arroja lejos de sí -quizá al agua¹¹⁸⁰- un tamarisco tomado de un bosque con la intención de que el arbusto se aleje y se pierda. Con él se irá el veneno. Realiza el mismo gesto con una rama de palmera, la corola de una rosa y otra especie de planta, denominada con el término común *yblt*¹¹⁸¹. Con la pérdida de las hierbas arrojadas, el veneno debe disiparse. Realizado el ritual, el dios se dirige a la casa de la mujer con intención de hacerla su esposa. Pero ella se ha encerrado y sólo accederá a los deseos de Horon cuando éste le presente pruebas suficientes de su poder curativo contra las picaduras de serpientes. El dios promete facilitar precisamente esa potestad suya como regalo de boda.

Otro texto ugarita, la tablilla fragmentaria RS 24.251¹¹⁸², texto de carácter mágico, evoca la capacidad curativa del dios ante el peligro de las morderuras de serpiente. La interpretación general de ese texto es difícil debido a su estado incompleto. En él se habla de las mordeduras de los peligrosos reptiles, de un personaje llamado *Srgzz* que "qui pleure comme un enfant"¹¹⁸³ y de la diosa Sapsu que participa activamente en el relato. En él la diosa solar pregunta a *Srgzz* sobre su conducta, pero el estado incompleto del texto no nos permite conocer la respuesta del hombre. Se invoca a diversos dioses cuya personalidad coincide en todos los casos -salvo en 'Aítarru de Mari, sustituida por

1180 *z T a i v e z ai* "Tigris? véase: Xella, P, *AION XXXII* (1972) pág. 282.

1181 pardee, D, *Les textes para-mythologiques*, pág. 304.

¹¹⁸² La tablilla se compone de los fragmentos RS 24.251 + 24.262 + 24.265A + 24.267 + 24.275 + 24.279 + 24.283 + 24.285 + 24.286, que constituyen el texto transcrito en *KTU* 1.107. Se conserva en el Museo de Damasco con el número de referencia DO 6593. Procede de las excavaciones realizadas en Ras Shamra en 1961 (XXrV campaña). Los diversos fragmentos fueron localizados en el lugar denominado: "Maison du pretre aux modeles de poumon et de foies. Otros datos arqueológicos y topográficos en: Pardee, D, *Les textes para-mythologiques*, pagina 227-228. La bibliografía principal relativa a la tablilla es citada en *Ibidem*, pág. 229. El comentario general del texto, con transcripción, dibujo y fotografías de la tablilla, en *Ibidem*, pagina 227-256.

1183 pardee, D, *Les textes para-mythologiques*, pág. 255.

Attaru wa Attapar, con la de aquellos mencionados en el texto RS 24.244, comentado anteriormente¹¹⁸⁴.

Un texto más, escrito en ugarítico, procedente en este caso de Ras Ibn Hani, y conocido en la bibliografía específica como "Hani 78/20"¹¹⁸⁵ ó sencillamente "RIH 78/20"¹¹⁸⁶, manifiesta de nuevo esa faceta del dios¹¹⁸⁷. El texto es de naturaleza mágica. En él el personaje que habla, promete a un destinatario desconocido, quizá un rey, la ayuda del dios Horon contra los demonios que le atormentan; "il lui indique des remedes, lui garantit des faveurs du dieu El et lui assure une protection"¹¹⁸⁸. En el texto se documenta por primera vez el vocablo ugarita *glm* como epíteto para el dios, adjetivo para el que ha propuesto la traducción de "joven" o "paje". La condición de "Horon el joven" o "Horon el paje", permite hacer sospechar a A. Caquot en la existencia de alguna relación establecida entre Horon y otra divinidad, *sadrappa*¹¹⁸⁹.

Sin duda los relatos que transmiten los textos de Ugarit acerca de las competencias de Horon como defensor ante la mordedura de los reptiles, hubo de favorecer enormemente la popularidad del dios. Nos presentan una faceta de Horon como divinidad protectora que ocupaba un lugar preciso en el conjunto de las divindades benéficas del panteón ugarita. Horon era especialista en aliviar y evitar los efectos temibles de las mordeduras de las serpientes. Ese aspecto del dios recuerda inevitablemente la prerrogativa de Horus joven, incluso niño, en las conocidas estelas denominadas "Horus sobre los cocodrilos". En esos monumentos Horus representado como un niño, de pie, en posición frontal, sostiene en sus manos unas serpientes u otros

¹¹⁸⁴ En RS 24.251 = *KTU* 1.107, Horon es mencionado en las líneas 29, 31 y 38; Resep aparece citado en la línea 40.

¹¹⁸⁵ p de las excavaciones realizadas en Ras Ibn Hani en 1978. Se conserva en Museo de Damasco. No conozco su número topográfico. Véase: Bordreuil, P - Caquot, A, *Syria* LVII (1980) págs. 343-354.

¹¹⁸⁶ Caquot, A, *AAAS* XXIX-XXX (1979-1980) pág. 177.

¹¹⁸⁷ Bordreuil, P - Caquot, A, *Syria* LVII (1980) 346-350; Caquot, A, *AAAS* XXIX-XXX (1979-1980) pág. 177.

¹¹⁸⁸ Bordreuil, P - Caquot, A, *Syria* LVII (1980) pág. 350.

¹¹⁸⁹ Caquot, A, *AAAS* XXIX-XXX (1979-1980) pág. 177.

animales dañinos. Sus pies apoyan sobre unos cocodrilos, de ahí el nombre de estos objetos que evocaban la imagen del niño divino escondido por su madre en los cañaverales del Delta para evitar que Seth le dañara. Horus niño en su escondite natural quizá podía burlar a Seth, pero corría el grave peligro de que las serpientes, los escorpiones y otros animales peligrosos le dañasen¹¹⁹⁰. Las estelas de "Horus sobre los cocodrilos" estaban cubiertas de textos mágicos y religiosos y se situaban en lugares públicos. Su finalidad era proteger a los niños de los animales peligrosos, o curarles si habían sufrido mordeduras o picaduras de ellos. Con ese fin, los niños debían beber el agua con la que previamente se había mojado la estela y que era recogida en unas piletas colocadas a tal efecto. Estos monumentos egipcios corresponden a un periodo cronológicamente bastante avanzado. Todos ellos se datan en Baja época, y los ejemplos que se conocen corresponden a la XXVI dinastía o a momentos posteriores¹¹⁹¹. No es posible saber si esta competencia del dios surge en esos momentos, o si las estelas son la manifestación de unas prácticas mágico-religiosas de mucha mayor tradición y antigüedad, expresadas de manera particular en el período al que corresponden las estelas. Si Horus tuvo antiguas prerrogativas contra las mordeduras de serpientes, o si tomó este aspecto del dios cananeo Horon con el que compartía otras competencias, es algo que todavía está por indagar. No obstante es un interesante punto de contacto entre las dos divinidades. Sin duda quedan por descubrir muchos aspectos de los dioses y muchos matices de la naturaleza de ambos.

Más que con la faceta de Harajte, dios del cielo, encontramos aspectos de Horon que le aproximan a Horus en su función de niño o joven salvador, apegado a la tierra. Horon es un dios con los pies en el suelo. Incluso puede ocupar lugares subterráneos. En su nombre, si bien como señalaron Montet y Buchar se encuentran rasgos filológicos que le relacionan con la palabra que designa al halcón, también, como indicó Xella, pueden hallarse otros concernientes a un posible carácter ctónico del dios. Horus niño, en las estelas que le representan como protector contra la mordedura de bestias dañinas, aparece representado como conocedor de los animales a los que vencen y de las

¹¹⁹⁰ López Grande, M.J, *Revista de Arqueología*, XCI (1988) pág. 19.

¹¹⁹¹ *Oficial Cataloge. The Egyptian Museum Cairo*, n° 261.

plantas entre las que se cobija. En estas manifestaciones no se alude a su carácter solar. No ponemos en duda la relación de Horon con el aspecto de Horus vinculado a la realeza cuya mayor manifestación es, sin duda, el halcón del cielo. Esa cualidad está bien evidenciada en el grupo escultórico de Ramsés II niño. Proponemos no limitar a ese aspecto o al simple parecido de los nombres las conexiones entre los dos dioses que si bien en un primer momento pudieron ser limitadas, con el transcurso del tiempo sin duda aumentaron y recíprocamente un dios aportó y tomó del otro algunas características de tradición antigua a la vez que surgían nuevas competencias para ambos.

Una nueva faceta del dios asiático se documenta en un testimonio datado en torno a los siglos VIII - VII a.C.¹¹⁹², procedente de Arslan Tash, la antigua ciudad asiría de Hadattu¹¹⁹³, en el norte de Siria¹¹⁹⁴. Se trata de un amuleto epigráfico realizado sobre una tablilla calcárea. Presenta una inscripción incisa que incluye rasgos fenicios y árameos¹¹⁹⁵. En ella se pide a diversos dioses -entre ellos Horon-¹¹⁹⁶ protección contra los demonios de la noche¹¹⁹⁷. El amuleto incluye algunas figuras realizadas en bajo relieve. En el recto aparece una

¹¹⁹² A. Caquot fecha esta inscripción en el siglo VIII aC. Véase: AAAS XXIX-XXX (1979-1980) pág. 174; La datación en el siglo VII aC, atendiendo a criterios paleográficos, fue establecida por Albright en *BASOR* LXXVI (1939) págs. 6-7 y mantenida por Z. Zevit en *IEJ* XXVII (1927) pág. 110.

¹¹⁹³ Torczyner, H, *JNES* VI (1947) pág. 18.

¹¹⁹⁴ El amuleto se conserva en el Museo de Alepo, con número de referencia 1329. Véase: Leibovitch, J, *ASAE* XLTV (1944) pág. 171; Caquot, A, AAAS XXIX-XXX (1979-80) págs. 174 y la bibliografía citada en n. 11. Fue publicado por primera vez por Du Mesnil du Boisson, *Mélanges syriens offerts à René Dussaud*, I, págs. 421-434.

¹¹⁹⁵ Steiner, R C, *JNES* LI (1992) pág. 200.

¹¹⁹⁶ W.F, *BASOR* LXXVI (1939) pág. 5; Torczyner, H, *JNES* VI (1947) pág. 18; Cross, F.M - Saley, R.J, *BASOR* CXC VII (1970) pág. 48. En un principio se interpretó erróneamente la inscripción, y se llegó a la conclusión de que Horon era invocado para ofrecer su protección a una porturienta o una recién parida. Véase: Albright, W.F, *BASOR* LXXVI (1939) pág. 5.

¹¹⁹⁷ H. Torczyner sostiene que el encantamiento se hace contra ciertos demonios de carácter femenino que habitan en la oscuridad y que estrangulan a los hombres mientras duermen, especialmente en la noche de bodas. Véase: *JNES* VI (1947) pág. 27.

imagen antropomorfa masculina a la derecha¹¹⁹⁸, armada con un hacha; en el verso, una esfinge tumbada a la izquierda, con cabeza humana y alada, y una loba, también a la izquierda, con cola de escorpión -según las interpretaciones dadas y difícil de reconocer el el dibujo publicado¹¹⁹⁹.

La interpretación de estas imágenes ha sido diversa. W.F. Albright veía en ellas los genios diabólicos de la noche de los que protege la inscripción¹²⁰⁰. H. Torczyner, por el contrario, creía reconocer la imagen de Horon en la esfinge alada, y la de una diosa benefactora en la loba, en actitud de devorar a una de las criaturas perturbadoras comentadas en la encantación¹²⁰¹.

Quizá la faceta benéfica de Horon, protector contra los diabólicos espíritus nocturnos, existiera en momentos más antiguos y fuera simultánea a la capacidad de eliminar el veneno de las serpientes. Si fue así, hasta el momento no tenemos ninguna constatación de ello.

Esta última prerrogativa atestiguada en el amuleto de Arslan Tash, quizá fuera una consecuencia de aquella primera capacidad -salvador frente al peligro de las mordeduras de serpientes- que sin duda había hecho al dios especialmente popular y estimado por las poblaciones que le rendían culto.

Es posible que los orígenes del dios estuvieran en agrupaciones humanas de carácter nómada, en las que el cuidado a los rebaños, la defensa de la fieras y la curación de las mordeduras venenosas, constituían grandes aspiraciones. Esas necesidades humanas propias de poblaciones que viven en completa dependencia de la naturaleza, quizá fueron cediendo prioridad al limitarse el nomadeo y al desarrollarse la vida en ambientes urbanos a los que sin duda el culto del dios llegó. Horon quedó vinculado a los problemas tradicionales de la vida humana. Si la presencia de fieras salvajes y serpientes venenosas era entonces de menor relevancia, el dios podía ocuparse de

¹¹⁹⁸ Cross, F.M - Saley, RJ, *BASOR* CXC VII (1970) Fig. 1, en pág. 43.

¹¹⁹⁹ Albright, W.F, *BASOR* LXXVI (1939) fig. s/n en pág. 6, comentada en pág. 7.

1200 véase nota anterior.

¹²⁰¹ Torczyner, H, *JNES* VI (1947) págs. 24-25.

aquellos seres fantásticos y peligrosos, presentes y eternos en toda sociedad antigua y en la mente de cada uno de los individuos que la formaban.

Una imagen fidedigna del dios, con aspecto humano y cabeza de halcón, tocado con la doble corona egipcia, se encuentra representada en el registro inferior de la estela JE-86.126 conservada en el Museo Egipcio de El Cairo e incluida en el catálogo que se incluye¹²⁰². En el registro superior aparecen Amón y *RaSpu*, cuya asociación ya ha sido comentada¹²⁰³. La presencia de Horon en esta estela, datada en la décimo novena dinastía no tienen nada de particular. El dios cananeo se sitúa en el lugar que podía ocupar cualquier divinidad genuinamente egipcia. Horon era un dios extranjero en Egipto, tanto como Resep representado en la misma estela. Ambos, en el periodo al que corresponde la representación, estaban bien integrados en el panteón egipcio.

VIL A. 5. d. 2.h.~*‘Anatu*.

Es una diosa documentada en el Próximo Oriente Asiático, atestiguada en la onomástica antroponímica de origen amorreo expresada en escritura cuneiforme en textos babilónicos antiguos¹²⁰⁴, así como en fuentes egipcias¹²⁰⁵, ugaritas arameas y fenicias¹²⁰⁶.

Hasta el descubrimiento y desciframiento de los primeros textos ugaríticos, en 1929¹²⁰⁷, *‘Anatu* no había sido individualizada como una de las divinidades del panteón semítico noroccidental. A partir de su constatación en los textos ugaritas, la diosa es reconocida como una de las deidades que participa activamente en el universo épico y mitológico de aquella cultura¹²⁰⁸, y a partir de ese momento es

¹²⁰² Véase documento E-E 14 en Cap.VII. B. 1.

¹²⁰³ *VicLsupra*.

¹²⁰⁴ Hvidberg-Hansen, F. O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 81 y n. 4 en VoL II, pág. 101.

¹²⁰⁵ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, n. 2 en pág. 101.

¹²⁰⁶ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 70 y 81.

¹²⁰⁷ Acerca del descubrimiento y descifre del ugarítico, véase Cunchillos Ilarri, J. L, *Manual de estudios ugaríticos*,.....

¹²⁰⁸ Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas de Canaan*, págs. 63 y sigtes.

identificada en evidencias epigráficas y filológicas de diversa procedencia.

En las narraciones ugaritas aparece junto a *Atiratu* y *Attartu* como una de las diosas predominantes¹²⁰⁹. Es hija de Ilu, dios supremo del panteón de Ugarit, sobre el que la diosa ejerce un fuerte ascendiente¹²¹⁰.

En el Antiguo Testamento no hay testimonios directos de *Anatu* como diosa, pero algunos topónimos y algún antropónimo, pueden considerarse en relación con ella¹²¹¹.

La personalidad que de la diosa se percibe en los textos ugaritas ha permitido ubicar su presencia en el pensamiento religioso semítico noroccidental, en un momento correspondiente a un estadio sociopolítico conflictivo previo a un asentamiento definitivo en Canaán¹²¹².

Anatu actúa en los relatos mitológicos como una de las divinidades favorables a *Baal* en su lucha contra diversos contrincantes¹²¹³. Es una divinidad operante, fundamentalmente guerrera¹²¹⁴, poseedora de una energía o vigor capaz de imponerse al mismo dios supremo, Ilu, tanto cuando lo que está en juego es el destino de los dioses, como cuando se trata del destino de los hombres¹²¹⁵. La imagen que de ella

1209 Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, pág. 71.

¹²¹⁰ Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas de Canaan*, pág. 66.

1211 pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, págs. 81-82.

¹²¹² Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas de Canaan*, Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas de Canaan*, pág. 72.

1213 participa activamente en el ciclo mitológico de Balu, conocido como "Ciclo mitológico de Ba'lu-^cAnatu (KTL7 1.1-6)". Véase: Olmo Lete, G, del, *Mitos y Leyendas de Canaan*, págs. 81 y sigtes.

¹²¹⁴ Acerca del aspecto guerrero de la diosa, véase: Kapelrud, A.S, *The Violent Goddess: Anat in Ras Shamra Texts*, *passim*; en relación con su habilidad guerrera: Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, págs. 85-86.

¹²¹⁵ En este sentido se muestra en su participación el el relato conocido como "Epopeya de Aqhatu (KTU 1.17-19)". Véase: Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas de Canaan*, págs. 327 y sigtes.

dan los textos de Ugarit, a partir de su actuación así como de los epítetos que recibe¹²¹⁶, es la de una diosa batalladora, personificación de una fuerza capaz incluso de redimir al dios de la vida *Baal* de los lazos de la muerte, personificada en el dios Motu.

La fuerza guerrera de la diosa no conoce oposición válida en la literatura ugarita. Pelea tanto frente a enemigos reales como a adversarios simbólicos. De todos ellos se deshace con facilidad. Su victoria parece estar garantizada por su vitalidad y eficacia, hasta el punto de que algunos enemigos rehusan el enfrentamiento¹²¹⁷.

Los textos evidencian otros aspectos de *Anatu* que quizá correspondan con algunas imágenes anepigráficas conservadas¹²¹⁸. P.L Day la define como "señora de los animales"¹²¹⁹, en una observación acertada de la vinculación de la diosa con el mundo animal. En ese sentido se perciben dos aspectos ambivalentes en la actitud de *Anatu*. Por una lado la diosa es predatora, practica la caza¹²²⁰, pero es también protectora, favorece las preñeces y el nacimiento de los animales¹²²¹. De estos dos aspectos sobresale quizá el predatorio también manifestado en el carácter batallador de la divinidad. Es experta cazadora, competencia esta última que a menudo se asocia con las prerrogativas culturales masculinas de guerrear y cazar. El ejercicio de esas actividades proyecta sobre la diosa la imagen de una personalidad adolescente. *Anatu* es joven, vigorosa, como un muchacho¹²²². No es una mujer que haya madurado; es la eterna *bfc/t*¹²²³.

¹²¹⁶ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol. I, pág. 83 y notas 32-33 en Vol II, pág. 106.

¹²¹⁷ Olmo Lete, G, de *L Mitos y Leyendas de Canaan*, pág. 38.

¹²¹⁸ Day, P.L *JNBS* LI (1991) pág. 188, Figs. 1-3.

¹²¹⁹ *JNES* LI (1992) pág. 191.

¹²²⁰ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol I, págs. 87-89. Acerca de su posible derivación en Artemis, *idem*, págs 89 y sigts.

¹²²¹ Day, P.L *JNES* LI (1991) págs. 186-188.

¹²²² En la narración de la "Epopéya de Aqhatu", el héroe rechaza las ofertas que *Anatu* le hace a cambio de su arco. Aqhatu responde a la diosa que el manejo del arco no es propio de mujeres. Con esa acción, Aqhatu desestimó un deseo divino y menospreció a la diosa como si se tratara de una mortal. Atrajo con ello la ira y el

En numerosos trabajos se ha aludido a *ʿAnatu* como diosa del amor y de la fertilidad¹²²⁴, y por tanto se la ha considerado como una divinidad sexualmente activa¹²²⁵. Es esa una prerrogativa atribuida en muchas ocasiones, de manera general y poco reflexiva, a divinidades femeninas del mundo antiguo, sólo por el hecho de encarnarse en ellas los conceptos femeninos que integraban aquellos panteones¹²²⁶. A partir de esa característica de su naturaleza, han sido consideradas diosas generadoras de otros seres a partir de sí mismas, diosas dadoras de vida en función de su capacidad de ser fecundadas y de parir. Aseverar esa cualidad femenina para *ʿAnatu* no es fácil, a pesar de que la diosa aparece fuertemente vinculada a la generación de la vida, a la procreación. Su capacidad fecundante proyectada a otros seres se explícita en algunos textos¹²²⁷, sin embargo su poder para procrear vida en si misma en ningún caso es corroborado, aunque algunos autores lo han defendido y argumentado¹²²⁸.

En alguna ocasión *ʿAnatu* ha sido considerada compañera o "paredra" de *Baʿaf*²⁹. Sin duda los textos de Ugarit evidencian una estrecha relación entre los dos dioses, pero esa conexión no conlleva necesariamente, como ha defendido P.L. Day, la relación sexual activa entre ambos¹²³⁰. En las narraciones ugaritas¹²³¹ *ʿAnatu* procura la soberanía del dios; cuida de que éste obtenga la victoria sobre Motu, su fuerte contrincante. Ante la muerte de Baʿlu, que resulta inevitable

odio a muerte de la diosa que terminó por castigarle con la muerte. Véase Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas*, págs. 340-341.

¹²²³ *UT* 540. Véase Day, P.L, *JNES* Ii(1992)pág. 183.

¹²²⁴ Cassuto, U, *The Goddess Anath*, págs. 64-65.

¹²²⁵ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, págs. 97 y sigts.

¹²²⁶ Day, P.L, *JNES* Li(1991)pág. 191 y la bibliografía citada en n. 1.

¹²²⁷ *KTU* 1.10-11.

¹²²⁸ Hillers, D, *Occident and Orient*, págs. 71-80; Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol. I, págs. 97 y sigts.

¹²²⁹ p.e, Pritchard, J, *Palestinian Figurines*, pág. 76.

¹²³⁰ véase nota.....

¹²³¹ Diversos textos componen el llamado "Ciclo Mitológico de Baʿlu-ʿAnatu (*KTU* 1.1-6)". Véase Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas*, *pasim* y especialmente págs. 81-213.

en la narración, la diosa *realiza* sacrificios propiciatorios para el difunto, y censura a los otros dioses por su regocijo mal disimulado ante el fallecimiento de *Baal*, llamado sistemáticamente en los textos "el victorioso"¹²³².

En lo que hasta ahora se conoce de la literatura ugarita, parece seguro que *ʿAnatu* no tuvo descendencia. En uno de los textos, fragmentario y de difícil interpretación¹²³³, aparece en relación con la diosa la promesa de fecundidad y maternidad que parece materializarse en ese relato¹²³⁴. G. del Olmo Lete considera el texto aludido como un "mito menor" que desarrolla expresamente *el tema de la fertilidad (humano-animal), obnubilado en el ciclo clásico bajo el simbolismo directo de la "lucha por el poder", aunque en el fondo sea éste un poder de "vida"*¹²³⁵. *Baal* sí aparece como un dios fecundador. Asociado a la diosa *ʿAnatu* en varios episodios de diversos textos, cuando ha de engendrar se une a una novilla de la que los textos no proporcionan evidencias suficientes para identificarla sin reservas con Anaru¹²³⁶. Por esa razón no puede afirmarse que ambos dioses formen pareja y en absoluto puede hablarse de su descendencia conjunta. Su prole es la vida misma¹²³⁷. La función de *Baal* es

1232 £_{un} epíteto o nombre honorífico de *Baʿu*, *aliyn bal*, véase *UT* 1342, y Olmo Lete, G, del, *Mitos y Leyendas*, pág. 48.

1233 se t r a t a ¿el texto *KTU* 1.13. Véase: Olmo let, G. deL *UF* XIII (1981) págs. 49-62; *idem. Mitos y Leyendas*, págs. 487-494.

1234 olmo Lete, G, *úel Mitos y Leyendas*, pág. 488. La traducción en *idem.* pág. 494.

^{1 2 3 5} Olmo Lete, G, *del Mitos y Leyendas*, pág. 490.

^{1 2 3 6} En *KTU* 1.13:29-30 *ʿAnatu* es llamada "la novilla de Balu". En el relato que transcribe *KTU* 1.10, *Baʿlu* se une a una novilla, pero el estado fragmentario del texto no permite identificar a ese animal con la diosa *ʿAnatu* que participa activamente en dicho texto. Véase: Olmo Lete, G. deL *Mitos y Leyendas*, págs. 463-471. Por otro lado, en *KTU* 1.5:V: 18-23, *Balu* ama a una novilla y a una vaca que en ningún caso parecen personificar a la diosa. Véase: Olmo Lete, G. deL *Mitos y Leyendas*, págs. 221 y 488. Por último, el estado fragmentario de otro texto, *KTU* 1.11, en el que participan ambos dioses y en el que se relata cierta actividad sexual y el nacimiento de ganado, no permite aseverar el parto de la diosa. Es este Véase: Olmo Lete, G. del, *Mitos y Leyendas*, paga 471-472 y 488.

^{1 2 3 7} En los textos ugaritas se definen tres hijas de *Balu*: *Pidrayu*, *Tallayu* y *Arsayu*. No se sabe realmente de qué generación proceden ni quien fue su madre. Las tres

fecundante. Es dios de la vida, si bien su labor no es procrear un panteón de dioses, sino asegurar la fecundidad de la tierra, de los hombres y de los animales, competencia ésta última también válida para la diosa¹²³⁸.

En Egipto *ˁAnatu* es conocida desde momentos tempranos. Las primeras evidencias las proporciona la onomástica antroponímica de finales de Imperio Medio y comienzos del Segundo Período Intermedio¹²³⁹. A finales del Imperio Nuevo su imagen es conocida y el teónimo que la designa aparece en diversas inscripciones monumentales. Estos detalles parecen confirmar que su llegada al panteón egipcio responde a razones oficiales. De la documentación egipcia que de la diosa se conoce, parece deducirse que una de sus principales funciones, quizá la prioritaria, era defender al propio faraón.

Su culto tuvo gran expresión en época ramésida, fundamentalmente en el Delta¹²⁴⁰. Fue sin duda una diosa estimada y querida por Ramsés II, o al menos ese monarca utilizó frecuentemente el nombre y la imagen de la divinidad en su propaganda política¹²⁴¹. Incluso se

representan "la expresión de la actividad primoridal del dios, como se desprende de sus denominaciones : "hija de la luz!", "hija del orvallo"". Véase: Olmo Lete, G. del, *Mitos y Leyendas*, pág. 71.

¹²³⁸ Olmo Lete, G, deL *Mitos y Leyendas*, págs. 70-71.

¹²³⁹ antropónimo *ˁAnat-hor*, aparece sobre un escarabeo egipcio de época hyksa Véase: Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 84 y la bibliografía citada enVoL II, pág. 109, n. 52.

¹²⁴⁰ LA I, 2 (1973) col 254.

¹²⁴¹ Diversas esculturas de la diosa, realizadas en bulto redondo, se fechan sin dificultad en el reinado de Ramses II. Los epítetos que de la diosas se han expresado en las inscripciones de tales monumentos y en otras procedentes de obeliscos y relieves arquitectónicos, son elocuentes. Anat es llamada "Señora del cielo y señora de los dioses de Ramses", "Madre de Ramses", "Anat de Ramses", etc. Véase LA I, 2 (1973) col, 254.

sabe que un perro de su propiedad llevaba el nombre de "Protegido de *Anatü*"¹²⁴².

En algunas ocasiones, tanto en inscripciones monumentales como en la onomástica antroponímica de época hyksa, el nombre de la diosa va acompañado con el epíteto de "madre". El empleo de ese adjetivo era frecuente en la manera egipcia de aludir a las divinidades femeninas y no conlleva en sí mismo la aceptación de la maternidad de la divinidad como una de sus prerrogativas¹²⁴³. Las afirmaciones de algunos textos como la que señala Hvidgerg-Hansen, procedente del Papiro Mágico Harris¹²⁴⁴, niegan rotundamente la maternidad de la diosa: *les deux déesses (°Anatu y Aërtartu) qui conçurent mais n'enfantèrent pas*. Otras aseveraciones extraídas en este caso del Papiro Mágico de Leiden por el mismo autor¹²⁴⁵: *vois, j'ai sucé le sein d°Anat, la Vache à lait*, permiten suponer para °Anatu un papel quizá de diosa nutricia en cuanto que protectora, papel que por otra parte ya había desarrollado en Ugarit¹²⁴⁶ y que pudo ser fácilmente aceptado en Egipto y aplicado a la divinidad en las formulaciones mágicas e incluso como nutricia y protectora de niños reales y por tanto divinos¹²⁴⁷.

La diosa está presente en el ámbito oficial de otros monarcas de la décimo novena dinastía. En uno de los relieve de Seti I en Karnak, muro norte, se alude a un tiro de caballos de carro que era denominado "°Anatu está satisfecha"¹²⁴⁸; se sabe que Ramsés III construyó un templo en Bethsan, en Siria, en donde la diosa fue adorada¹²⁴⁹. En los relieves del templo de Medinet Habu del mismo

1242 Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 84 y VoL II, pág. 109, n. 48.

¹²⁴³ En este sentido Hvidgerg-Hansen mantiene una postura diferente. Véase: *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 99.

¹²⁴⁴ Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 100.

1245 Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol. I, pág. 100.

1246 *KTU* 1.15:11:25-28. Véase: Loewenstamm, S.E, *UF* XTV (1982) págs. 122.

¹²⁴⁷ Ward, W.A, *Syria* XLVI (1969) págs. 225-230.

1248 Leciant, J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 10, n. 2.

¹²⁴⁹ Leclant, J, *LA* I, 2 (1973) col 254.

monarca, se dice que las diosas ‘Anatu y "Attartu son para el rey como su escudo"¹²⁵⁰, y en un ostra con también del Imperio Nuevo, ambas diosas son calificadas como "las manos del carro de guerra del faraón"¹²⁵¹. Es muy interesante comprobar el carácter de divinidad poderosa y guerrera con capacidad suficiente para proteger al propio faraón. De la misma manera que en la literatura ugarita ‘*Anatu* brinda a Balu, el dios que desea ejercer soberanía, su fuerza, su intercesión ante Ilu y su astucia, en la versión egipcia la diosa protege al faraón. Ba‘lu ha de enfrentarse entre otros obstáculos al caos, personificado en el dios Yamu. El faraón en Egipto era el dios que ostentaba la soberanía del Doble País, y constantemente debía enfrentarse a los diversos factores que provocaban el caos. Se percibe en este hecho cierta correspondencia entre las figuras del faraón y de *Ba‘aly* se abre ante nosotros una interesante línea de investigación que nos aleja del tema central de este estudio, el dios *RaSpu*, y que por lo tanto no vamos a explorar.

En documentos privados egipcios, la presencia de ‘Anatu es exigua. Una de sus escasas manifestaciones iconográficas fidedignas, corresponde a la imagen realizada en el registro inferior de la estela número 191 conservada en el *British Museum*¹²⁵², en la que aparece representada en la misma actitud amenazante que presenta *RaSpu* en el tipo V. Esa manifestación de la diosa, armada e intimidante, alude sin duda a la fuerza que la caracterizaba en el ámbito semítico noroccidental del que procedía. Su fortaleza y vivacidad la habían llevado en el plano oficial de la religión egipcia a ser considerada como una eficaz custodiadora del faraón, condición que pudo tener una lectura y aplicación diferente en el plano de la religiosidad particular en el que se incscribe la estela mencionada. Esa competencia intrínseca de la diosa, pudo permitirle ejercer en el monumento mencionado, el papel reservado a *RaSpu* en aquellas imágenes en las que no

¹²⁵⁰ Leciant J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 6, n. 4.

¹²⁵¹ Dawson, W. R - Peet, T.E, *JEA* XLX(1933) págs. 169-174.

¹²⁵² Vid *intra*, apartado VII. B. 1, documento E-E 17.

participaba en una triada divina. De acuerdo a esta interpretación, la diosa, exhibiendo su fuerza, sirve de complemento a *RaSpu* en la combinación de las dos escenas desarrolladas en la estela.

‘*Anatu*, junto a otros dioses, algunos genuinamente egipcios y otros procedentes como ella del próximo oriente asiático, es mencionada en algunos textos egipcios de carácter mágico, datados en la décimo novena dinastía. Se trata de los documentos denominados Papiro Mágico Harris y Papiro Mágico de Leiden, I, 343 + I 345, citados anteriormente, así como el llamado Papiro Chester Beatty VII.

En el Papiro Mágico Harris¹²⁵³, en el episodio 3:5 se relata en estado metafórico un episodio que atañe a las diosas ‘*Anatu* y *Attartu*. Ambas parecen haber concebido un hijo de Horus. El alborotador Seth provoca el aborto de la dos diosas. En el mismo papiro mágico se pide protección frente a Seth cuya actuación en esta ocasión es, como ya se ha apuntado, nefasta. En el mismo documento, en otro pasaje (1:7), que ha sido mencionado en el comentario de Horon, la diosa se encarga de sacrificar a un lobo que encarna el espíritu del mal y que ya ha sido agredido por otras divinidades¹²⁵⁴, entre ellas *Raépu*.

De las referencias relativas a ‘*Anatu* en el papiro Chester Beatty VII¹²⁵⁵, se desprende la ambivalencia en su naturaleza de los conceptos masculino y femenino, unidos y manifestados en una única divinidad. Esa posible naturaleza andrógina de la diosa en su realidad egipcia, fue apuntada en su momento por J.Leclant argumentando la existencia de divinidades netamente egipcias que poseían esa misma

¹²⁵⁶ *yiç supra*, nota....; Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 79.

¹²⁵⁴ y.c.£ p.g., a se también: Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 79. En opinión de este último autor, la acción de ‘*Anatu* en este pasaje del Papiro Mágico Harris, está en relación con la tradición de la diosa en su lugar de origen.

¹²⁵⁵ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 84, VoL II, pág. 110, n. 55-56.

cualidad¹²⁵⁶. Así mismo, la derivación de 'Anatu a partir de las referencias que a ella aluden en el citado papiro, en divinidades del mundo helenístico con claro perfil guerrero, ha sido tratada por Hvidberg-Hansen, en cuyo trabajo recoge abundante bibliografía anterior¹²⁵⁷.

En el Papiro Mágico de Leiden I 343 + I 345, 'Anat junto a **Raspu** aparece en diversos encantamientos contra la enfermedad y los demonios que la provocan¹²⁵⁸.

La iconografía que nos muestra en las evidencias egipcias, es la de una grácil mujer, siempre vestida con indumentaria ajustada y larga y tocada por una alta tiara flanqueada por dos largas plumas. En ocasiones aparece armada con escudo y maza¹²⁵⁹. En los textos es difícil separarla de otra divinidad también asiática y femenina, la diosa Astartu, con la que es constantemente equiparada. Ambas, como ya se ha indicado, están decididamente vinculadas a la protección real, si bien en 'Attartu se percibe una mayor proyección popular.

VII. A. 5. d. 2. i - 'Attartu.

Diosa procedente del ámbito cananeo, conocida en nuestra bibliografía con el nombre griego de Astárté. En los textos ugaritas se la denomina *Attartu*.

En los documentos egipcios relativos a **RaSpu**, '*Attartu* sólo aparece mencionada en una ocasión, en la estela número 191 conservada en el *British Museum*¹²⁶⁰. El nombre de la diosa asiática se menciona en el citado monumento junto al de **Qudsu** y 'Anatu, formando los tres el

1256 Ledant J, *Syria*, XXXVII (1960) págs. 7-8, n. 5.

1257 Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 85.

1258 Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, págs. 91-92 y VoL II, n. 159 en pág. 120.

1259 p...j...pio en la estela citada *supra* n. . . Véase también: Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, págs. 86-87 y la bibliografía allí citada

¹²⁶⁰ Vid. *mira*, apartado VII. B. 1, documento E-E 17.

teónimo " *QudSu-Attartu-Anatü'* con el que se denomina a la divinidad femenina allí representada. Como ya se indicó en el comentario relativo a *Qudéu*, ese teónimo triple en el que participa el nombre propio de *Attartu*, podía indicar para el pensamiento egipcio la pluralidad o generalidad de las divinidades femeninas de procedencia asiática, así como el conjunto de sus prerrogativas.

No obstante, *Attartu* por sí misma era una divinidad con personalidad definida y culto muy extendido en todo el Próximo Oriente Asiático¹²⁶¹. En Egipto se la conocía y veneraba como divinidad independiente desde el Imperio Nuevo si bien, en muchas de las referencias que a ella aluden, aparece asociada a *Anatu*. Aparece en la literatura ugarita¹²⁶² y está presente en los textos bíblicos en donde a menudo es confundida con *Atiratu*. También se documenta a *Attartu* en diversas inscripciones fenicias¹²⁶³.

El conocimiento de la diosa, al contrario de lo que ocurriera en el caso de *Anatu*, no se vio especialmente enriquecido por el descubrimiento y descifre de la lengua ugarítica, ya que en los relatos de Ras Shamra, "*Attartu* ocupa un lugar secundario¹²⁶⁴". Su escasa aparición en los textos hizo suponer a Virolleaud que *Attartu* era sencillamente una forma diferente y menos utilizada por los ugaritas de denominar a la diosa *Anatu*¹²⁶⁵. Hoy no se admite la opinión del sabio francés, aunque sin duda ambas diosas están fuertemente relacionadas. Ambas son hijas de Ilu, y sus competencias en muchos casos parecen corresponderse¹²⁶⁶; sin embargo, *Anatu* goza en la literatura de Ras Shamra de una independencia e importancia que hasta hoy no se ha evidenciado para *Attartu*.

¹²⁶¹ Gardiner, A.H, *Studies presented to F. LI Griffith*, pág. 74.

¹²⁶² U T 1941 -

¹²⁶³ pritchrad, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 65.-66

¹²⁶⁴ Olmo Lete, G, del, *Mitos y Leyendas*, pág. 72.

¹²⁶⁵ virolleaud, Ch, *Syria XVI* (1935) pág. 43.

¹²⁶⁶ Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol. I, pág. 111.

El sucesivo descifre y estudio desde su descubrimiento de los textos de Ugarit, arroja cada vez más luz sobre la significación de las breves menciones de la diosa que en ellos se encuentran. Estas citas han confirmado lo que de *Attartu* ya se sabía antes del conocimiento de la lengua de Ugarit, y han documentando alguna faceta nueva de la divinidad.

En los textos de Ras Shamra, *Attartu* participa en el llamado "ciclo de *Baal-Anatii'*, concretamente en el mito de la lucha entre el dios y su adversario también divino, Yammu. En esa narración *Attartu* increpa a *Baal* por la destrucción de Yammu, que personifica el mar¹²⁶⁷. La actitud de la diosa en ese episodio mitológico, fue justificada en su momento por Montgomery en un trabajo realizado a luz de los datos que proporcionaron las primeras lecturas de las tablillas ugaritas. El citado autor sugirió la posible relación entre las corrientes fluviales como expresión adecuada de la fecundidad, y *Attartu* en su faceta de diosa de la fertilidad. La destrucción del mar conllevaba inevitablemente la desaparición de los ríos, lo que justificaba a su vez los reproches dirigidos por la diosa al causante de la destrucción¹²⁶⁸. Años más tarde Gordon sugirió que las amonestaciones que la diosa dirigía a *Baal* se debían a su condición de amante de Yammu¹²⁶⁹.

En uno de los textos de Ugarit, *KTU* 1.86:6, se pone en relación a la diosa con los caballos. Esa faceta de la divinidad era desconocida en el ambiente semítico noroccidental hasta el momento del estudio del texto citado, y sin embargo estaba bien documentada en la iconografía

¹²⁶⁷ Olmo Lete, G, del *Mitos y Leyendas*, pág. 177; Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol I, pág. 106.

¹²⁶⁸ Montgomery, J.A, *JAOS* LV (1935) págs. 272-272.

¹²⁶⁹ *UG* pág. 52, n. 4.

egipcia, a la vez que quedaba evidenciada en algunas inscripciones de la misma procedencia¹²⁷⁰.

En la "Epopéya de *Krt* (*KTU* 1.14-16) la aparición de 'Attartu en dos ocasiones (*KTU* 1.14:111:42; 1.14: VI: 28), es entendida por Hvidgerg-Hansen como una manifestación de la faceta guerrera de la diosa, que la capacita como guardiana de la ley¹²⁷¹. Otros textos sugieren para ella un carácter subterráneo que la aproximaría a algunas características de Horon y del mismo *RaSpu*, y que justificarían el epíteto "Attartu de la cueva" que recibe en la inscripción fenicia de la figurita del Carambolo conservada en el Museo Arqueológico de Sevilla¹²⁷².

En los textos ugaritas no se constata directamente la faceta de madre de la diosa. Sin embargo, en la onomástica antroponímica se evidencia algunas veces un nombre propio femenino que puede traducirse con "Attartu es madre", que puede sugerir esa competencia.

Las evidencias egipcias relativas a *Attartu* se remontan al reinado de Tutmosis III, cuando el teóforo se expresa en una relación de pueblos conquistados por el citado faraón, como consecuencia de la victoria obtenida sobre Megido¹²⁷³. Siempre es reconocida en Egipto como una diosa extranjera¹²⁷⁴. Su nombre, en egipcio, presenta algunas variaciones gráficas¹²⁷⁵.

La iconografía egipcia ofrece muchas imágenes fidedignas de la diosa, frecuentemente relacionadas con los caballos y con el mundo de

¹²⁷⁰ Virolleaud, Ch. *CRAI* (1955) pág. 79; Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 1-67; Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Val. I, pág. 109.

¹²⁷¹ Hvidgerg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, VoL I, pág. 107 y 111.
1272

1273 p.itchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 66 y la bibliografía citada en n. 44.

1274 p.itchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 68.

1275 Weippert, M, *Orientalia* NS XLIV (1975) pág. 12.21.

la guerra¹²⁷⁶. Aparece en repetidas ocasiones armada con escudo y lanza, en ocasiones entronizada, otras como amazona, a veces desnuda y por lo general vestida con largo atuendo ceñido a su figura y tocada por la alta tiara flanqueada por dos plumas. Algunas imágenes anepigráficas que se corresponden con las características enunciadas, han sido atribuidas a la misma divinidad.

Sin duda en Egipto *Attartu* era una divinidad próxima a los dioses de Menfis. La literatura recoge diversas alusiones a la diosa que era considerada "hija de Ptah"¹²⁷⁷. Del reinado de Amenofis IV se conoce una inscripción que menciona a un sacerdote dedicado a al culto de la diosa. El mismo personaje era a la vez sacerdote en el templo de *Baal*, en la misma ciudad¹²⁷⁸. En época muy posterior Herodoto menciona en sus "Historias" (II, 112).a *Attartu* y su templo amurallado de Menfis, en torno a cuyas murallas vivían fenicios procedentes de Tiro¹²⁷⁹.

Entre los diferentes textos egipcios que hacen alusión a *Attartu*, sin duda el más significativo a pesar de su estado fragmentario, es el Papiro Amherst -conocido también como "Papiro de Astarté"¹²⁸⁰. Gardiner databa el documento con probabilidad en el reinado de Horemheb¹²⁸¹. En él se relata una narración hoy muy fragmentaria, en la que *'Attartu* juega un importante papel, al menos en la parte mejor conservada del documento. El significado completo del texto no se conoce con seguridad, debido a las lagunas que presenta. Sin embargo, parece claro que el tema principal de la historia -por completo ficticia- trata de un conflicto que se había establecido entre

¹²⁷⁶ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 68; Leclant, J, *Syria XXXVII* (1960) págs. 1-67.

¹²⁷⁷ Leclant, J, *Syria XXXVII* (1960) págs. 4-5.

¹²⁷⁸ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 67.

¹²⁷⁹ Pritchard, J.B, *Palestinian Figurines*, pág. 68.

¹²⁸⁰ Hvidberg-Hansen, F.O, *La Déesse TNT*, Vol. II, n. 8 en pág. 147.

¹²⁸¹ Gardiner, A. H, *Studies presented to F. H. Griffith*, págs. 74-85.

los dioses de Egipto y un dios ajeno a su panteón, Yammu, el dios del mar, que había solicitado de ellos un tributo¹²⁸². Renenuet diosa egipcia de las cosechas, aportó el tributo exigido, pero a pesar de ello Yammu continuaba insatisfecho y exigía el tributo¹²⁸³. Ninguno de los dioses del panteón egipcio sabía cómo afrontar aquellas exigencias¹²⁸⁴. Ese motivo preocupaba o atemorizaba a todos o al menos a algunos de ellos. Solicitaron por tanto la ayuda de *Attartu* a la que hicieron saber su problema utilizando un mensajero, quizá un pájaro. *Attartu* atendió a la llamada y viajó desde algún lugar lejano hasta Egipto. La llegada de la diosa fuerte y llena de temperamento, y su presencia y su llanto en la orilla del mar, apaciguaron a Yammu en sus demandas. Agradecidos los dioses egipcios la aclamaron y reconocieron para ella un lugar en su panteón. Tuvo lugar alguna petición más a los dioses de Egipto, quizá por parte del mar o por la propia diosa. La demanda es puesta en conocimiento de Ptah por un mensajero y fue satisfecha con las joyas que dócilmente entregó
 ...**1285**.

Otros importantes textos egipcios mencionan a Aítarru, si bien las referencias que a ella aluden suelen ser más breves. En el Papiro de Leiden la diosa es benévola y actúa contra los envenenamientos. En el Papiro Anastasi, en 1,4, y IV, 6, 1 y sigtes., Ramsés II le dedica la zona oriental de la ciudad de PíRamsés¹²⁸⁶.

1282 f5g...a del dios del mar está encarnada por Yammu, el dios del mar de la mitología cananea

1283 p...a i, narración del texto y su dependencia de la litera de Ugarit, puede consultarse: Gaster, T.H, *BMiotheca Orientalis*, IX, n° 3/4 (1952) págs. 82-85.

¹²⁸⁴ Gardiner, A. H, *Studies Presented to F. LL Griffith*, págs. 74 y 77.

1285 Gardiner, A.H, *Studies Presented to F. LL Griffith*, pág. 80.

1286 Pritchard, J. B, *Palestinian Figurines*, pág. 67.

A lo largo del estudio de los diferentes componentes que han podido distinguirse tanto en la iconografía de *RaSpu* como en el resto de las imágenes que forman parte de las escenas en las que el dios aparece representado, hemos observado que en su mayor parte todos los elementos pertenecen a la cultura egipcia, o han sido adoptados por ésta en un momento determinado que viene a coincidir con la llegada del dios al País del Nilo.

Muy pocos artefactos examinados han presentado serias dificultades de identificación. Prácticamente todos son habituales en la sociedad egipcia del momento que nos ocupa. Sólo en dos casos, en los elementos iconográficos 4.3. y 5.2.a. y 5.2.b, la discusión de su interpretación queda abierta a pesar de que nosotros nos mostramos convencidos con la interpretación que hemos propuesto.

Una vez individualizados todos los elementos que pueden reconocerse al realizar la descripción analítica de las escenas egipcias en la que el dios *Raépu* aparece representado, y después de haber procedido a la observación detenida de todos y cada uno de esos elementos, creemos que es el momento de examinar las representaciones iconográficas del dios en su conjunto. Procederemos a hacerlo de forma individualizada, considerando cada uno de los objetos en los que la figura del dios aparece representada como una unidad en sí misma, pero sin olvidar que cada una de esas unidades es parte de un conjunto con el que habrá que establecer las oportunas diferencias y similitudes.

VII. B.- Estudio de los *monumenta* fidedignos dedidos a *Raspu* en Egipto.

La importancia real de los *monumenta* que muestran la iconografía fidedigna de *RaSpu* sólo podrá establecerse después de un cuidadoso estudio de cada uno de ellos. Ese estudio ha de atender tanto a la

iconografía como a las inscripciones existentes sobre ellos, en las que se indentifica a la divinidad representada con el dios *Raépu*.

En el presente capítulo la iconografía será examinada con todo detalle, mientras que las inscripciones serán simplemente traducidas. En otro capítulo, en sus diversos apartados (VIII.C - Onomástica; VIII.D. Atributos expresados en los textos; VIII.E. Epítetos), se incidirá sobre dichas inscripciones.

VII.B. 1.- Las estelas.

El primer grupo de materiales que se examinan, es un conjunto de estelas epigráficas, de procedencia egipcia¹²⁸⁷, dedicadas por diferentes individuos a *RaSpu*.

Todos los *monumenta* que se incluyen en el catálogo que a continuación se detalla, ya han sido objeto de alguna publicación aunque a menudo muy superficial. Contrastadas todas las hipótesis hasta ahora pronunciadas acerca de los materiales estudiados y su valoración, se imponía profundizar en su interpretación mediante un análisis cuidadoso que contemplara una revisión a fondo de los elementos en ellos representados y permitiera, una vez agrupados, esblecer comparaciones entre ellos, a la vez que contrastarlos con diversos materiales analizados en otros capítulos de este mismo trabajo.

¹²⁸⁷ Se incluyen algunos monumenta procedentes de Nubia, sin duda pertenecientes a la cultura egipcia

NUMERO DE CATALOGO: E-E1.

Incluye Lámina: XXI

DEPOSITO: Museo Egipcio de El Cairo.

Nº INVENT.: JE-

70222

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaspU*.

OFERENTE (S): Masculino, llamado Amenemopet.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva prácticamente completa;
ligeramente deteriorada en parte de su
perímetro.

DIMENSIONES¹²⁸⁸: Altura máxima : 25 cm.

Anchura máxima : 18 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A-II.

CRONOLOGIA: Fines de la dinastía XVIII (c 1300 a.C)

^{1 2 8 8} Datos tomados de Leibovitch, J, *ASAE XXXTX (1939)* pág. 148.

BIBLIOGRAFÍA:

Edición príncipe: Leibovitch, J, *ASAB* XXXIX (1939) págs. 145-160.

I.- PROCEDENCIA : Desconocida. Fue adquirida por el Museo Egipcio de El Cairo poco antes de que J. Leibovitch la publicara en 1939, junto con otros objetos relativos a i?ápu¹²⁸⁹.

II.- DESCRIPCIÓN : Se trata de una estela votiva¹²⁹⁰, dedicada a una divinidad cuya identificación con Raspu es posible tanto por razones iconográficas como epigrafías.

En el monumento además de la divinidad, aparece representado el oferente.

II. 1.- El objeto : La estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo JE-70222" es de piedra caliza y se conserva prácticamente entera, aunque algo afectada por algunos desperfectos que dejan incompleta una de las figuras representadas.

Su esquema figurativo es de tipo A.

Presenta una escena en relieve inciso que ocupa prácticamente el campo de la estela.

Sobre la escena, en la mitad derecha del monumento, hay una inscripción jeroglífica dispuesta en cuatro registros verticales. En la parte inferior de la estela, otra inscripción jeroglífica se dispone en sentido horizontal. Queda incluida en un registro cuya línea superior sirve de base a la composición figurada.

1289 Leibovitch, J. *ASAE* XXXLX (1939) pág. 145-160; 148-154, PL XVI.

1290 Stewart, E M, *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. xi.

II.-2.- La escena : En el lado izquierdo se ha representado una divinidad masculina (tipo II) de pie a la derecha, en actitud amenazante. Frente a ella hay un oferente que realiza una libación sobre una flor de loto. Entre la figura del dios y el margen izquierdo de la estela aparece un objeto cuya identificación fue bien resuelta en el estudio de este monumento realizado por J. Leibovitch¹²⁹¹. Es el elemento iconográfico 5.2.a.

II.2.1.- La imagen del dios : Su figura, atendiendo a razones de perspectiva jerárquica¹²⁹², es de mayor tamaño que la del oferente. El dios se muestra de perfil, con el torso de frente. Avanza su pierna izquierda¹²⁹³ y levanta su brazo derecho sosteniendo en la mano un hacha lastrada asida por un punto próximo al extremo inferior de su mango. Es el elemento iconográfico 5.2.

De nuevo tenemos un elemento de uso extendido en el Próximo Oriente Asiático que toma connotaciones de prestigio en el ámbito egipcio. Una vez más, ese elemento extranjero se asocia a una divinidad que procede del mismo ámbito geográfico, aunque quizá en origen no existiera ninguna relación directa entre el dios y el arma comentada¹²⁹⁴.

El dios adelanta su brazo izquierdo, ligeramente flexionado a la altura del codo. En su mano sostiene un escudo del tipo 1.6.

¹²⁹¹ Leibovitch, J, *ASAE* (1939) pág. 151-152.

¹²⁹² Frankfort, H. *Reyes y dioses*, pág. 31.

¹²⁹³ para i, posición de las piernas en las figuras vestidas, véase Schäfer, H. *Principles of Egyptian Art*, pág. 293.

¹²⁹⁴ Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 154 n. 1, cita la relación entre la diosa Anat y el arma aludida.

El dios aparece descalzo. Viste un faldellín del tipo 2.4. cuyos detalles se han tratado en bajo relieve. La parte superior del tronco queda adornada con un ancho collar del tipo 4.2.

Va tocado con la alta tiara 1.8.

La barba es estrecha y apuntada, quizá del tipo 3.1, si bien la leve erosión que el monumento presenta en la parte de la cara de la divinidad, no permite distinguir si se trata de la barba postiza, típicamente egipcia, o si es sencillamente la barba puntiaguda propia de las representaciones egipcias de extranjeros libios y asiáticos, tipo 3.3.

II.2.2.- la figura del orante : Es un personaje masculino que aparece de pie, a la izquierda, realizando una ofrenda y una libación a la divinidad que tiene frente a él. Es el tipo iconográfico 2.a. 1.c Por razones de escalonamiento jerárquico su figura es de tamaño menor que la del dios.

II.2.3.- Las ofrendas : Entre las figuras del orante y de la divinidad, una flor de loto surge de la tierra. Se trata sin duda de un recipiente que reproduce la forma de la corola abierta y comienzo del tallo de la flor. En su interior recibe la libación que derrama el oferente. Es el elemento iconográfico 1.b. 1.a. Ofrece con la otra mano un ave sobre un soporte (1.b.2.a.).

II.2.4.- Otros elementos de la composición figurada : Detrás de la figura del dios, y posiblemente en relación con ella, aparece un objeto cuya identificación creemos que fue bien resuelta en el estudio de J. Leibovitch¹²⁹⁵. Dicho investigador partió de los estudios realizados por G. Jequier para documentar una estela hallada en Etiopía¹²⁹⁶.

¹²⁹⁵ Leibovitch, J. *ASAE* (1939) pág. 151-152.

¹²⁹⁶ ídem pág. 151 n. 3.

III.- Lectura de las inscripciones :

Sobre la escena, en la parte derecha de la estela, hay una inscripción dispuesta en cuatro registros verticales. Otra inscripción, alojada en un registro horizontal, ocupa la parte baja del monumento:

Lectura de la inscripción del lado superior

RSpw ntr 'J

"Raspu dios grande".

ír.n Imn m ípt

"Hecho por Amenemopet".

Lectura de la inscripción del lado inferior:

ír.n sdm imn-m ípt whm anh

"Hecho por el siervo Amenemopet redoblado de vida".

IV.- CRONOLOGÍA: Nos parece correcta la cronología hasta ahora establecida para este objeto. B. Grdseloff lo consideró un monumento adscribible a la décimo octava dinastía, por incluir los signos I y en la fórmula indicada en la inscripción que ocupa su lado inferior¹²⁹⁷. Por su parte R. Stadelmann vio en el objeto diversos rasgos estilísticos propios de la época de Tutankhamon, décimo octava dinastía¹²⁹⁸.

¹²⁹⁷ Grdseloff; B. *Les debuts du cuite*, pág. 8. Véase también A. Gardiner *Egyptian Grammar*, pág. 51.

¹²⁹⁸ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 65.

NUMERO DE CATALOGO: E-E2. Incluye lámina: XXII.

DEPOSITO: *Aberdeen Anthropological Museum.* (Marisall College. Aberdeen, Escocia).

Nº INVENT.: 1578

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(S): *RaSpu.*

OFERENTE (S) : *Iahmes*¹²⁹⁹, principal (jefe) en la casa del incienso.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva prácticamente completa, con algunas fracturas en su perímetro. La superficie está muy erosionada¹³⁰⁰.

DIMENSIONES¹³⁰¹: Altura máxima : 33,00 cm.

Anchura máxima : 22,30 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A-II

CRONOLOGIA: **D**ina stia XXVIII.

¹²⁹⁹ Ranke, *PN*, 1,13, nº 5.

¹³⁰⁰ Griffith, *F.LL PBSA* (1900) pag. 272.

¹³⁰¹ Datos tornados de Murray, M, *Illustrated Catalogue of Anthropological Museum*, pag. 197.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Spiegelberg, W, ZA XIII (1898) pág. 20.
 Griffith, F . U PBSA (1900) pág. 272 y sigtes.
 Goosens, C, Cdé XXIX (1940) **paga** 65-66.

I.- PRODECENCIA : Ingresó en el Anthropological Museum de Aberdeen (Escocia) procedente de la desaparecida Colección Grant-Beyi302.

II.- DESCRIPCIÓN : La identificación de *RaSpu* en la divinidad representada en la estela "Aberdeen 1578" es posible tanto por la iconografía que dicha divinidad presenta, como por las inscripciones jeroglíficas que la acompañan, en las que se indica el nombre del dios.

II.1.- El objeto : La estela "Aberdeen 1578" es de piedra caliza y se conserva prácticamente completa. Morfológicamente es del tipo 1.

Presenta una escena en relieve inciso, bastante erosionada que ocupa la mayor parte de su cuerpo. Una inscripción jeroglífica incisa, bien conservada, se dispone en cuatro registros verticales situados en la parte superior del monumento.

Presenta esquema compositivo del tipo 1A-II.

1302 Murray, M, *Illustrated Catalogue of Anthropological Museum*, pág. 197. W. Spiegelberg, en su estudio publicado en ZA XIII (1898) pág. 120, explica que examinó la estela en El Cairo, pero no hace ninguna referencia a su procedencia concreta. R S tadelmann sugirió su procedencia menfita: *Syrisch-Palästinensische*, pág. 69, coincidiendo en ello con A. Schulman que indicó que la estela fue comprada en Menfis por la antigua Colección Grant-Bey, y adquirida posteriormente por la Universidad de Aberdeen: JARCE XVI (1979) pág. 81 n. 21.

II.2.- La escena : En ella aparece, en el lado izquierdo, una divinidad masculina, de pie, a la derecha. Delante de la figura del dios se dispone una mesa de ofrendas bien abastecida (tipo 1.1.b). Al otro lado de la mesa, aparece la pequeña figura del oferente (tipo 2.a.1.b).

II.2.1.- La imagen del dios : Atendiendo a razones de perspectiva jerárquica la figura de *RaSpu* (tipo II de la clasificación establecida) es de tamaño bastante mayor que la del oferente¹³⁰³. El dios se muestra de perfil, con el torso de frente. Avanza su pierna izquierda¹³⁰⁴ y levanta su brazo derecho sosteniendo en la mano un hacha lastrada (tipo 5.2) asida por un punto próximo al extremo inferior de su mango.

El brazo izquierdo está ligeramente adelantado, flexionado a la altura del codo. En su mano sostiene un escudo, relativamente pequeño, de base recta y borde superior curvo (tipo 1.1).

El dios aparece descalzo sobre la línea, levemente inclinada a la derecha, que sirve de base a la composición figurada. Viste un sencillo faldellín ajustado que le llega a las rodillas. Los detalles de la prenda no son apreciables debido al mal estado de conservación de la estela. Una línea borrosa parece sugerir que la indumentaria se cruza sobre la pierna derecha del dios¹³⁰⁵. En la cintura se percibe un engrosamiento. Corresponde probablemente a la zona del cinturón con el que se fija el faldellín¹³⁰⁶. De la

¹³⁰³ Frankfort, H. *Reyes y dioses*, pág. 31.

¹³⁰⁴ Schäfer, H. *Principios of Egyptian Art*, pág. 293.

¹³⁰⁵ Agí se cruza la parte inferior del faldellín del tipo 2.3. de la clasificación establecida.

¹³⁰⁶ Nótese en la fig. 12 "Estela Hildesheim 1100", la zona destacada del cinturón.

parte superior del faldellín surge una cola de animal que cae a la espalda del dios¹³⁰⁷. El faldellín se ha incluido en el tipo 2.3.

El torso parece desnudo. Sólo se aprecia la línea que separa el cuello del tronco, detalle iconográfico 4.0.

Los rasgos faciales están completamente desdibujados. Tenuemente puede distinguirse la barba del dios (tipo 3.0.).

Va tocado con la corona alta, similar a la corona blanco del Alto Egipto (tipo 1.6.) .

II.2.2.- Las ofrendas : Delante del dios se dispone una mesa de ofrendas colmada de productos (tipo 1. 1. b). Al otro lado de la mesa, frente al dios, la figura del oferente sostiene alguna ofrenda más. La erosión de la estela en esa zona, hace difícil la identificación de los productos ofrecidos por el individuo masculino que aparece representado (tipo 2.a. 1. b.).

H.2.3.- La figura del orante : Aparece en el lado derecho de la escena. Su imagen, con respecto a la del dios, es de tamaño muy pequeño¹³⁰⁸. Se ha clasificado como tipo 2.a. 1.b.

II.2.4.- Otros elementos de la composición figurada : Detrás de la figura del dios aparece un elemento de protección formado por un brote de papiro colocado sobre el signo *snw* (o) . Se trata del elemento iconográfico 5.2.a, también representado en la Estela del Museo Egipcio de El Cairo JE-70222.

1307 g. ... elemento que forma parte de la indumentaria de algunos dioses egipcios de naturaleza guerrera Véase lo relativo a ese elemento ornamental en el comentario de la estela "Avignon A 16", pág. XX de este capítulo.

¹³⁰⁸ Es debido a la perspectiva jerárquica que rige la escena. Véase nota 91.

III.- Lectura de las inscripciones : Una inscripción jeroglífica de interpretación discutida, ocupa la parte superior de la estela. Se distribuye en cuatro registros verticales. Los dos situados más a la izquierda han de leerse seguidos, comenzando por el segundo de ellos en el que encuentra el teónimo *rs~p*, acompañado por el determinativo de divinidad. La lectura completa de ambos registros es (lado izquierdo):

RSp s7 r m nJ

La interpretación de la lectura del segundo registro es discutida. En un antiguo trabajo sobre esta inscripción W. Spiegelberg, a partir de su transcripción *s~J r ra nJ* sugería la localización de una antigua localidad de la región de Siria-Palestina, proponiendo incluso su identificación con una villa árabe actual llamada Surramán¹³⁰⁹. W.F. Albright identificó en la transcripción *s7 r m nç* el nombre de una divinidad del ámbito semítico y del norte de Mesopotamia, *Sulman*. Propuso la lectura conjunta de "Raspu-Sulman", como el teónimo que aludía a la divinidad representada en la estela, consecuencia de un sincretismo que reunía las cualidades de dos divinidades extranjeras en Egipto y de naturaleza próxima, ambas vinculadas con el mundo del Más Allá¹³¹».

La interpretación de Albright no ha sido rebatida hasta hoy. Constituye un interesante testimonio de la asociación establecida entre las dos divinidades. *RaSpu-Sulman*¹³¹¹. Sin embargo, la identificación y solapamiento que Albright proponía entre los dos dioses, fueron cuestionados por R. Stadelmann. En ese sentido, el investigador alemán sugirió una interesante interpretación del teónimo compuesto "*RaSpu-Sulman*". Stadelmann opina que la correspondencia entre las naturalezas de

¹³⁰⁹ Spiegelberg, W, ZÄ XIII (1898) pág. 120.

¹³¹⁰ Albright W.F, AFO VII (1931) pág. 167.

¹³¹¹ Goossens, G, Cdé XXIX (1940) pág. 65-66; Helck, W. *Die Beziehungen Ägyptens*, pág. 452, n° 25.

las dos divinidades no es algo tan perceptible y claro como estimara Albright. Stadelmann admite la relación establecida entre los dos dioses, pero ésta se justifica precisamente por el carácter complementario de la naturaleza de ambos, no por su similitud o su vinculación común con el mundo del más allá. *RaSpu* es un dios que puede enviar epidemias y enfermedades. Ante ellas, actuaría a manera de antídoto la capacidad de *Sulman* como dios que procuraba las curaciones y la salvación¹³¹².

De acuerdo a la interpretación de Albright y atendiendo a la puntualización de Stadelmann en la que la naturaleza y las prerrogativas de las dos divinidades estarían en juego, notamos la ausencia del determinativo de dios a continuación de la palabra que se explica como el teónimo *Sulman*. Ese determinativo sólo acompaña a la primera parte del nombre, *i?áp*¹³¹³, lo que nos sugiere que en este monumento el dios es venerado en la figura de *RaSpu*, actuando la palabra *SS r m ni* no como parte de un teónimo doble, sino como un epíteto que testimonia una prerrogativa atribuida al dios *RaSpu*. Esa capacidad la ha tomado o le ha sido dada, sin duda, a partir de la naturaleza de otra divinidad extranjera, *Sulman*, que hubo de ser conocida en Egipto al menos en algunos sectores de la población. La naturaleza de *Sulman*, dios que fundamentalmente procuraba los remedios curativos, complementaba o neutralizaba la faceta de *Raspu* que provocaba dolencias, enfermedades y epidemias.

Si la identificación entre ambos dioses hubiera llegado a estar establecida hasta el punto de dedicarles un mismo monumento y referirse a los dos con un teónimo doble, *Rsp SJ r m nJ*, el determinativo de divinidad habría sido colocado a continuación de la segunda parte del teónimo. Si entre ambas divinidades se hubiera establecido alguna identificación pero a pesar de ella cada uno de los dioses mencionados mantuviera su naturaleza peculiar

Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 61.

¹³¹³ En este caso en escritura defectiva que ha evitado la *w* final

sin llegarse al sincretismo, encontraríamos el determinativo de divinidad detrás de cada uno de los teónimos como ocurre en otros ejemplos egipcios referidos a *RaSpu* y a otras divinidades¹³¹⁴.

En la inscripción de la estela de Aberdeen el determinativo de dios sólo acompaña al teónimo *RaSpu*. El lugar que habitualmente ocupan los espítetos está ocupado por una palabra extraña en egipcio a la que no sigue ningún determinativo concreto. Interpretarla como un topónimo como hizo Spiegleberg¹³¹⁵, acusa la falta del determinativo oportuno, igual que ocurre con la explicación del teónimo que alude a *Sulman*. Tal vez la explicación más sencilla sea que con aquel vocablo extraño en egipcio se hablaba de una competencia derivada de la cualidad curativa de *Sulman* y atribuida a *RaSpu*, quizá en un intento de neutralizar su poder nefasto de esta última divinidad y adaptando su personalidad al concepto de dualidad propio de la mentalidad egipcia¹³¹⁶.

En los otros dos registros la inscripción permite leer

ir n 'ntyw 't "Thms

"El principal (jefe, supervisor) de la casa del incienso¹³¹⁷, *Iahmes*"¹³¹⁸.

Nos sorprende la traducción propuesta por Stadelman para la inscripción de la estela de Aberdeen: "erigida por el lector de la

1314 yfá*montu-RaSpu*

¹³¹⁵ Vid. *Supra*, pág.....

¹³¹⁶ Fuscaldó, P, *RIHAO* i(1972)págs. 119-120.

¹³¹⁷ A. Gardiner traduce esta palabra por "mirra". Véase: *Rgyptian Grammar*, pág. 558.

¹³¹⁸ Esta lectura nos ha sido sugerida por el Prof Pascal Vernus, a quien agradecemos todos sus comentarios y sugerencias. Véase: Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 84, n. 53.

mirra (¿adivinator?) del altar de las ofrendas que se queman, Ahmose"¹³¹⁹.

IV.- CRONOLOGÍA : La fecha propuesta en la antigua bibliografía que de la estela se ha ocupado, la sitúa entre las dinastías XX-XXI¹³²⁰.

Su proximidad en muchos aspectos con la estela "El Cairo JE 70222"¹³²¹ así como el nombre del oferente, permitieron a H. de Meulenaere proponer para la estela una fecha más reciente, XVIII dinastía¹³²².

¹³¹⁹ *Syrisch-Palästinensische*, págs. 61-62.

¹³²⁰ Griffith, F. LL "The Aberdeen Stela" *PSBA* XXII (1909) pág. 272. Ver también la obra mucho más reciente de W.J. Fulco *The Canaanite Cod.* pág. 6 n. 30.

¹³²¹ p. 14 *Le Canaanite* capítulo; págs. XX, En ambas estelas coinciden la actitud del dios, el arma que éste esgrime, el emblema representado detrás de la divinidad, el aspecto del oferente y las ofrendas que sostiene.

¹³²² H.B. de Meulenaere "De cultus van Resjef in Egypte" *Handelingen van het Eentwintigste Vlaams Egiptologiencongres*, Leuven 1955, págs. 130-131. Véase también: Fulco, W.J, *The Canaanite God*, pág. 6, n. 30 y Givón, R *JEA* LXVI (1980) pág. 145.

LOCALIZACIÓN

NUMERO DE CATALOGO: E-E3

Incluye Lám. XXIII.

DEPOSITO: University College (London).

Nº INVENT.: UC 14400

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENT AD A(s): Raspu.

OFERENTE (S): Hetepshedu¹³²³.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Sólo se conserva el fragmento central de la estela. Los extremos superior e inferior se han perdido.

DIMENSIONES¹³²⁴ Altura máxima conservada: 22 cm.
Anchura máxima conservada: 18 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: OB-II.

CRONOLOGÍA: Dinastías XIX-XX

1323 Parece tratarse de un nombre compuesto. Hotep, está recogido en Ranke, *PN*, I, 257, n° 22; Shedu (*Sdw*) en Ranke, I, 331, n° 18.

1324 información facilitada por la Dra R Janssen, Assistant Curator en el *Petrie Museum of Egyptian Archeology, University College, London*.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Petrie, W.F, *Meidum and Memphis*, III, pág. 39, fig. XXXIX, 5.
 Steawrt, H.M, *Egyyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44, Pl. 35,2.

I.- PROCEDENCIA : Templo de Ptah, en Menfis¹³²⁵.

I.- DESCRIPCIÓN : La identificación de *RaSpu* sobre la llamada "estela de Menfis"¹³²⁶ es posible gracias a la iconografía de la figura del dios en ella representada, como a las inscripciones jeroglíficas que la acompañan, en las que se uncluye la grafía del teónimo *RaSpu* prácticamente completa, así como el determinativo de divinidad.

II. 1.- El objeto : "UC 14400" es un fragmento de piedra caliza, de forma aproximadamente cuadrangular, que puede inscribirse en la parte central de una estela, clasificada como votiva¹³²⁷. Los extremos del monumento están perdidos, pero es fácil imaginar su borde superior curvado¹³²⁸ y su arista inferior recta, como corresponde a la mayor parte de las estelas de su tipo.

La parte conservada presenta una escena ejecutada en bajo relieve. En ella aparecen las figuras de una divinidad (tipo II) y de un individuo en actitud adorante (tipo 2.a.2.), separadas por una mesa de ofrendas (tipo 1.1.b).

¹³²⁵ pétrie, W.M.F, *Meidum and Memphis* III, pág. 39, fig. XXXIX, 5; Stewart, H. M. *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Vol I. The NewKingdom*, pág. 44; *PM* III (2) pág. 849.

¹³²⁶ "stela of .. Hotep, *sdw* (UC 14400)" en Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44, PL 35,2.

¹³²⁷ Fulco, W.J. *The Canaanite God*, pág. 11; Stewart, H.M. *Egyptian Steale, Reliefs*, págs. ix y sigites.

¹³²⁸ Stewart, H.M. *Egyptian Steale, Reliefs*, pág. 44.

Sobre la composición se conservan algunos signos jeroglíficos incisos, alojados en registros verticales, correspondientes a una inscripción que aunque fragmentaria permite restituir tanto el nombre del dios, RaSpu como el del oferente.

A la izquierda de la imagen del dios se distinguen con claridad dos signos jeroglíficos fuera de cualquier tipo de registro. Otro signo, sobre la cabeza de la misma figura y junto a la inscripción principal, aparece fuera de los registros indicados mediante líneas verticales.

II.2.- La escena : Las imágenes aparecen sobre un mismo plano indicado en la composición mediante una línea horizontal doble. Las dos figuras antropomorfas están afrontadas, separadas por una mesa de ofrendas bien abastecida.

II.2.1.- La imagen del dios : Siguiendo las convenciones del arte egipcio está representado de perfil, con el torso de frente.

Está situada en el lado izquierdo de la escena, de pie a la derecha. Avanza una de sus piernas y levanta su brazo derecho sosteniendo en la mano una maza (tipo 4.1.) asida por el extremo inferior de su astil. El brazo izquierdo queda ligeramente adelantado, flexionado a la altura del codo. En la mano izquierda sostiene un escudo de tendencia rectangular (tipo 1.6.).

El dios aparece descalzo. Su torso se muestra desnudo. Sobre el pecho lleva un ancho collar (tipo 4.1) . Está tocado con la típica tiara alta, (tipo 1.2.) .

El dios lleva barba cuadrada (tipo 3.2)¹³²⁹.

¹³²⁹ En este caso *RaSpu* aparece con la barba propia de los faraones en lugar de llevar la barba trenzada y con el extremo vuelto hacia arriba propia de las

Viste faldellín del tipo 2.2.

Por debajo de la cintura, situado de forma oblicua a la figura de Raspu y en parte oculto por ella, se aprecia claramente un objeto al parecer sujeto a la cinta o fajín de la indumentaria del dios. Se ha clasificado como elemento iconográfico 5.2.a.

H.2.2.- Las ofrendas : Mesa de ofrendas, tipo 1.1.b.

II.2.3.- La figura del orante : Tipo 2.a.2. A partir de su iconografía puede sugerirse la posible vinculación de este personaje con el clero¹³³⁰. Las inscripciones que presenta el fragmento de estela no permiten confirmar ese dato.

Conocemos otra representación de otro orante con la cabeza afeitada, situado ante Raspu en la estela JE-70222 del Museo Egipcio de El Cairo (fig. Lám.). En ese monumento tampoco se indica de una forma directa alguna vinculación del personaje donante con el clero¹³³¹.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

Sobre la escena se conserva parte de una inscripción jeroglífica dispuesta en tres registros verticales.

Los signos se han realizado mediante incisiones sobre el soporte pétreo. A partir de ellos, se puede restituir tanto el nombre de la divinidad *[R]Sp*, como el del oferente *[H]tp*, y puede leerse la palabra (*sdw*) que quizá haga referencia a la ocupación del donante, o sea parte de su nombre. Fuera de los registros verticales (ver Lám.), tres signos permiten leer un epíteto del dios *di 'nh nff*.

divinidades. Es curioso que también la corona que porta y el adorno de la misma, el ureaus, son insignias propias del rey de Egipto.

1330 *Supra*, págs. ...

¹³³¹ *Vid. Intra*, págs.

...Sdw ... [H]tp ... [] [R]Sp (nht?)ntr3 di 'nh ntf
"...shedu...[H]otpe ... [] [R]ašpu (fuerte?) dios grande, que da
vida hermosa".

La inscripción identifica al oferente, [H]otpe, de ocupación
sdw, oficio de naturaleza incierta¹³³². / Hotpe] dedica la estela a
[R]JaSpu, a quien considera dios grande, dispensador de vida
hermosa.

Quizá sea posible leer un epíteto más del dios inscrito de forma
críptica en la propia imagen de la divinidad (fig. Lám.), a partir
de sus complementos gráficos: en la representación de la estela UC
14400, Raspu aparece tocado por una tiara alta adornada con el
ureaus que sustituye a la cabeza de gacela, insignia habitual en
su iconografía¹³³³. Sujeto a la cintura lleva el objeto de difícil
identificación, cuya forma recuerda sin duda al signo jeroglífico nfr
(l). La asociación del ureaus con el signo nfr forma, en opinión
de J. Leibovitch, el grupo ntr nfr, (T l) el buen dios¹³³⁴.

IV.- CRONOLOGÍA: H.M. Steward sitúa la estela de Hotepshedu
entre las dinastías XIX-XX¹³³⁵. W.J. Fulco indicó como fecha
probable la época de Ramsés II¹³³⁶. Los elementos iconográficos
que presenta el monumento, se acogen bien a la cronología
propuesta.

¹³³² Stewart R.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44, n. 1.

¹³³³ yjçi *Supra*, págs.

¹³³⁴ Es la lectura que J. Leibovitch hace a partir de los mismo signos en el
escarabeo 2672 del Palestine Archaeological Museum de Jerusalem Véase ASAE
XL(1941) pág. 491, n. 1.

¹³³⁵ Stewart H.M, *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44.

¹³³⁶ Fulco, W.J. *The Canaanite God*, pág. 11.

LOCALIZACION

NUMERO DE CATALOGO: E-E4

Incluye Lam.: XXIV

DEPOSITO: University College (London).

Nº INVENT.: UC-14401

ICONOGRAFÍADIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu.*OFERENTE(S): Masculino, de nombre Wah¹³³⁷.DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa. En la parte superior presenta una línea erosionada en la superficie que afecta a algunos de los signos jeroglíficos de la inscripción.

En el borde derecho, en su tercio superior, ha perdido un pequeño fragmento que no afecta a la inscripción ni a la escena representada.

DIMENSIONES¹³³⁸: Altura máxima : 29 cm.
 Anchura máxima : 20 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A-III.

CRONOLOGIA: Dinastías XIX-XX (1305-1080 a.C).

¹³³⁷ Ranke, *PN* 1,72, nº 26.1338 Tomadas del catálogo de la exposición: *Egypte. Eender en Anders*, nº 202.

BIBLIOGRAFÍA: Stewaart, H.M, *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44, PL 35,1.

I.- PROCEDENCIA: Fue adquirida en la zona del Delta egipcio. No se conocen detalles acerca de su descubrimiento. Tampoco su procedencia exacta¹³³⁹.

II. 1.- El objeto : UC 14401 es una estela votiva¹³⁴⁰, realizada en piedra caliza. Su borde superior es redondeado. Presenta una escena realizada en relieve profundo inciso, esquema compositivo 1A. En ella aparecen las figuras afrontadas de una divinidad (tipo III) y de un individuo representado en actitud suplicante hacia el dios (tipo 2.a. 1.a.).

Sobre la composición figurada y realizados mediante incisiones, diversos signos jeroglíficos alojados en varios registros verticales componen una inscripción breve.

II. 2.- La escena : Entre las imágenes del dios y del orante no hay ningún elemento de separación.

La figura del dios, tipo III, ocupa el lado izquierdo de la estela. El orante, 2.a. 1.a., ocupa el lado derecho del campo del monumento. Mira al dios en actitud de súplica. Se sitúa sobre el mismo plano en el que se apoya el pedestal sobre el que se alza la divinidad. Dicho plano está indicado por la línea inferior del reborde inciso que enmarca la escena.

II.2.1.- La imagen del dios : Siguiendo las convenciones del arte egipcio está representado de perfil pero con el torso de frente.

¹³³⁹ Schulman, A.R *JARCE XVI* (1979) pág. 76; Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs.*, pág. 44, PL 35.1; Giveon, R *JEA LXVI*(1980)pág. 148.

¹³⁴⁰ Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. ix

Avanza su pierna izquierda¹³⁴¹ y levanta el brazo derecho sosteniendo en la mano un arma que identificamos como una maza del tipo 4.2. Ha sido identificada por algunos autores como una espada¹³⁴². AR Schulman la consideró como una maza¹³⁴³, mientras que R. Giveón no especificó de qué arma se trataba¹³⁴⁴.

En la mano derecha sostiene un escudo tipo 1.6, y una lanza tipo 2.2.

El dios aparece descalzo. Viste un faldellín clasificado como tipo 2.5., el llamado "faldellín de campaña" representado en forma esquemática¹³⁴⁵. La disposición final del faldellín ha sido interpretada en alguna ocasión, como un arco, para algún autor compuesto, situado de forma horizontal y coincidiendo con el borde inferior de la indumentaria del dios¹³⁴⁶. Sin duda la forma del trazo inciso que indica la parte baja del faldellín puede recordar la imagen de un arco compuesto. Sin embargo, la disposición de ese elemento sobre la figura de la divinidad según aparece en la estela "UC 14401" nunca sería la adecuada. El arco compuesto se sostenía en la mano o se llevaba colgado a la espalda o a la cintura, de forma vertical, nunca horizontal a la figura del arquero. A menudo se transportaba en una funda que lo protegía, ya que estaba realizado con materiales de muy alta calidad y por lo tanto costosos¹³⁴⁷. Son numerosas las representaciones egipcias que nos muestran el arma tanto en manos de asiáticos como de egipcios. En ninguna de ellas el arco

1341 Schäfer, H. *Principles of Egyptian Art*, pág. 293.

¹³⁴² Steward, H.M, pág. 44. Fue también interpretada como una espada en el catálogo de la exposición: *Egypte. Eender en Anders*, n° 202.

¹³⁴³ *JARCE XVI (1979)* pág. 76.

¹³⁴⁴ *JEA LXVI (1980)* pág. 148.

1345 *Supra*, págs.....

¹³⁴⁶ Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs...*, pág. 44, Pl. 35.1; *Egypte Eender en Anders*, n° 202

1347 *id. Supra*, págs.....

es transportado en la forma en que sugiere H.M. Stewart a partir de la representación de *Raspu* en la estela "UC 14401".

R. Giveon ofreció una interpretación para el reborde del faldellín del dios en esta representación que sí parece adecuada. En su opinión, la indumentaria del dios en esta escena es un "faldellín de campaña". El trazo final de la falda, ligeramente ondulado, corresponde a una costura; los apéndices que asoman en los extremos, unas cintas o adornos¹³⁴⁸. La costura indicada por R. Giveon podría muy bien reforzar la indumentaria. Las cintas pueden ser adornos que en algunos faldellines de la época en que se data la estela, dinastías XLX-XX, asoman en los extremos laterales -como en la imagen de *RaSpu*- e incluso en la parte central, coincidiendo con el final de una lista decorativa similar a la que aparece en la indumentaria que *Raspu* muestra en "UC 14401".

En la estela en estudio el torso del dios aparece desnudo. Lleva un collar ancho del tipo 4.3. No presenta brazaletes o cualquier otro adorno en el torso o los brazos. Está tocado con la tiara alta del tipo 1.3. El dios lleva una barba postiza fina y de extremo curvo reservada en Egipto a las divinidades (tipo 3.1.)¹³⁴⁹.

II.2.- La figura del orante : Tipo 2.a. 1.a. Ocupa el lado izquierdo de la estela.

Siguiendo las convenciones del arte egipcio está representado de perfil, con el torso de frente. Sus pies, descalzos, apoyan directamente sobre el suelo indicado mediante la línea incisa próxima a la base de la estela que forma parte del marco indicado sobre el soporte pétreo.

¹³⁴⁸ *JE A LXVJ* (1980) pág. 148.

¹³⁴⁹ Wilkinson, J. G. *A Popular Account*, VoL II, pág. 329.

El orante queda en un plano de inferioridad con respecto a la divinidad que se alza frente a él, sobre un pedestal¹³⁵⁰.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

Sobre la escena hay una inscripción jeroglífica dispuesta en cuatro registros verticales:

wꜥh wf-hrw

Wah el justificado

Rgpw ntr ' /

"Rspw, dios grande".

A partir de la inscripción sabemos que el dedicante se llamaba Wah. Dedicó su estela a **RaSpw**, al que califica de dios grande¹³⁵¹.

IV.- CRONOLOGIA : H.M. Stewart sitúa la estela de Wah entre las dinastías XIX y XX¹³⁵². Tanto los elementos iconográficos como los epigráficos del monumento estudiado son coherentes con la cronología establecida.

1350 Responde a razones de "escalonamiento jerárquico", propio de la iconografía egipcia desde momentos muy antiguos. Véase H. Frankfort, *Reyes y Dioses*, pág. 31.

¹³⁵¹ Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44 da la lectura, aunque no la transcripción. ídem. en A.R Schulmann *JARCE XVI* (1979) pág. 76.

¹³⁵² Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. 44. La misma cronología se establece para la estela en el catálogo de la exposición *Egypte. Eender en Anders*, 1984, n° 202.

Número de Catálogo: E-E5

Incluye lámina: XXV

LOCALIZACIÓNDEPOSITO 1: *Staatliche Museum zu Berlin* Nº INVENT.: 14462DEPOSITO 2: *Museo Egizio di Torino* Nº INVENT.: 50067ICONOGRAFÍADIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu.*
OFERENTE (S): No aparecen representados.DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.
 MATERIAL: Piedra caliza blanca.

CONSERVACIÓN: Se conservan dos fragmentos en buen estado.
 Unen entre si La parte inferior de la estela se ha perdido.

DIMENSIONES: Fragmento de Berlín¹³⁵³:
 Altura: 28,50 cm.
 Anchura: 25,00 cm.

Fragmento de Turín¹³⁵⁴:
 Altura: 34,00 cm.
 Anchura: 19,00 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1AI-IV

CRONOLOGIA: Dinastías XIX-XX

1353 información facilitada por el Dr. Klaus Finneiser, Conservador del *Staatliche Museen zu Berlin*.

^{1 3 5 4} Siguiendo a Tosi , M - Roccati, A, *Stele e altre epigrafí di Deir el Medina*, pág. 104.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Spiegelberg, W, OLZ XI (1908) pág. 529, Lám. 1.

Tosí, M. - Roccati, A *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, pág. 104.

I.- PROCEDENCIA : Hoy se admite que el origen de la estela es tebano, si bien en un primer momento se sugirió que uno de sus fragmentos procedía de la zona menfita¹³⁵⁵.

La primera noticia que de ella se conoce es de 1908, a través de una publicación de Spiegelber en la que presenta un fragmento de estela examinado por él años atrás en Gurna, en donde le fue mostrado como objeto del mercado de antigüedades¹³⁵⁶. Años más tarde B. Grdseloff¹³⁵⁷, a partir de la ilustración del trabajo de Spiegelberg, encontró la correspondencia entre aquel fragmento y parte de una estela incompleta conservada en el Museo de Berlín desde 1899¹³⁵⁸, cuya fotografía y breve descripción había sido publicada por J. Leíbovitch en 1939¹³⁵⁹. Este último fragmento había sido tenido en cuenta por H. Blok en su trabajo acerca de

1355 *ibid.*, *Kémi I* (1928) págs. 123 y sigtes; Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische*, pág. 65 y la bibliografía citada en nota 2.

1356 Spiegelberg, W, OLZ XI (1908) pág. 529, Lam. I.

¹³⁵⁷ Grdseloff, B., *Les debuts du cuite de Resche en Egypte*, págs. 7-8, PL II. El autor citado indica la llegada del fragmento de estela al Museo de Berlin en 1889, cuando al parecer ingresó en esa institución diez años más tarde. Véase la nota siguiente.

1358 Número de Inventario: 14.462. La estela ingresó en el Museo de Berlin en 1899, donada por el Dr. Reinhardt Información facilitada por el Dr. Finneiser, Conservador en el *Staatliche Museen zu Berlin*.

1359 Leibovitch, J., *ASAE XXXTX* (1939) págs. 147-148, PL XV.2. J. Leibovitch no hace referencia alguna acerca de la procedencia de la pieza La pieza es citada en Janssen, J, *Bibliographie der Ägyptologischen Veröffentlichungen außerhalb*, pág. 38, n° 324.

las estelas denominadas "de orejas"¹³⁶⁰, en donde lo incluía por contener una inscripción que utilizaba el determinativo (<0) a continuación del verbo *sdm*, característica que da nombre a este particular género de estelas. H. Blok sugirió, a partir del estudio de la inscripción del fragmento de Berlín, su posible origen menfita por considerar que las "estelas de orejas" fueron particularmente frecuentes en la región de Menfis, al menos en baja época. Eran objetos dedicados a Ptah, dios primordial de Menfis, así como a otras divinidades con él relacionadas y cuyo culto está documentado en la zona de influencia menfita. En aquella región Raspu y otros dioses cercanos a las gentes cananeas ocuparon sin duda un lugar indiscutible¹³⁶¹.

II.- DESCRIPCIÓN : Como ya señalara B. Grdseloff¹³⁶², el fragmento publicado por Spiegelberg¹³⁶³ puede unirse, sin ninguna duda, a la llamada "estela de Berlín"¹³⁶⁴. Ambos fragmentos componen la mayor parte de una de las estelas de mejor calidad que dedicadas a Raspu nos han llegado (fig. 1, tomada de B. Grdseloff *Les debuts du coute*, PL II).

II. 1.- El objeto : El fragmento "Turín 50067"¹³⁶⁵, (fig. Lám.) de forma aproximadamente triangular, se inscribe en la mitad

¹³⁶⁰ Blok, P.H., *Kemi* 1(1928) pág. 123.

¹³⁶¹ Scandone Matthiae, G, *La Religione Fenicia. Matrici Orientale e Sviluppo Occidentale*, pág. 68 y sigtes.

¹³⁶² Grdseloff, B., *Les debuts du eulte*, pág. 8, PL II.

¹³⁶³ Spiegelberg, W, *OLZ* XI (1908), pág. 529. Hoy se conserva en el Museo de Turín con el número de Inventario: 50067. Véase: Tosi, M. y Roccati, A., *Stele e altere epigraffi*, págs. 104 y 291.

¹³⁶⁴ Museo de Berlin, n° de inventario: 14462. Los fragmentos Turin 50067 + Berlin 14622, son citados por A. R Schulman en el n° 5 del apéndice de su artículo "The Winged Reshep", si bien el número que da al fragmento de Berlín es el 14622. Véase: Schulman, A.R *JARCE* XVI (1979) pág. 75.

¹³⁶⁵ Tosi, M. y Roccati, A., *Stele e altere epigraffi*, pág. 104, Lam. en pág. 291.

derecha del conjunto de la estela, incluyendo un pequeño tramo de su borde superior y buena parte de su perímetro exterior, sin llegar a la base.

Presenta un esquema figurativo A. El margen derecho de la composición, aparece ocupado por un registro vertical de escritura jeroglífica, en parte definido por una incisión de longitud breve y por el trazo que marca el contorno exterior de un escudo del tipo 1.1. de la clasificación establecida. Sobre él se aprecia parte del astil de una lanza incompleta que coincide con la línea de fractura (tipo 2.3).

En el fragmento "Turín 50067", el escudo es sostenido por la mano izquierda del dios que abraza la manilla vertical del arma defensiva. Su brazo aparece flexionado a la altura del codo; del cuerpo de esta figura sólo se conserva, en esta parte de la estela, una pequeña parte del costado izquierdo, la cintura y parte de la zona correspondiente al faldellín que no aparece indicado (tipo 2.0).

En el lado inferior del fragmento aparece representada una mesa de ofrendas correspondiente al tipo 1.a. 1 de la clasificación establecida. Dos jarras precintadas aparecen junto a ella, situadas en su lado derecho. La parte inferior del soporte de la mesa y las bases de los dos recipientes están afectados por la línea de fractura. Próximo al lado izquierdo del soporte de la mesa hay un vastago vertical que llega hasta el tablero y cuyo extremo inferior queda interrumpido por la fractura. Corresponde al astil de la lanza que sostiene junto al escudo el dios, con su mano izquierda¹³⁶⁶.

1366 Fotografías del fragmento se han publicado en: Spiegelber, W, *OLZ XI* (1908); y Speelers, L *Syria III* (1922) PL XXVIII. El dibujo a línea completando

El fragmento "Berlín 14462"¹³⁶⁷ (fig. Lam. II, de Grdseloff) corresponde a la mitad izquierda de la parte superior del monumento. Su forma recuerda a un triángulo equilátero que sitúa su base sobre la línea de fractura y presenta el ángulo superior y el lado izquierdo redondeados por coincidir ambos con la esquina curva de la arista superior de la estela.

La parte de la escena que se desarrolla en este fragmento corresponde al esquema compositivo 1A de la clasificación establecida.

En la parte superior hay cuatro registros verticales de escritura jeroglífica. Bajo ellos, en bajo relieve de ejecución cuidada, se conserva parte de una figura masculina a la derecha.

Va tocada con una tiara alta, tipo 1.2.

Presenta barba, tipo 3.1.

Levanta su brazo derecho en actitud amenazante sosteniendo en la mano una maza asida por el extremo inferior de su mango, tipo 4.1.

Junto a la línea de fractura se observa la parte curva de la arista superior izquierda de un escudo del tipo 1.1. Detrás de la

con el fragmento de Turin la parte de estela conservada fue publicado por Grdseloff, B, en *Les debuts du cuite*, PL II.

1367 Liebovitch, J, *ASAE* (1939) págs. 147-148, PL XVII, 2; Grdseloff; B, *Les debuts du cuite*, págs. 7-11, PL II; Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, pág.451, n° 4; Fulco, W.J,*The Canaanite God*, pág. 5; Schulman, A.R, *JARCE* XVI (1979) pág. 75; Giveon, R, *JEA* LXVI (1980) pág. 145 y 148. En ésta última página R. Giveon da para la llamada "estela de Berlín" el n° 14426 en lugar del n° 14462.

figura humana, situada bajo su brazo levantado, se aprecia un elemento iconográfico del tipo 5.1.a.

B. Grdseloff propuso una posible restitución para la parte perdida de esta estela. En su opinión, y teniendo en cuenta otro monumento similar ofrecido a Raspu, la estela "El Cairo JE-70222" (fig. Lám.)¹³⁶⁸, sugirió una línea horizontal que cerrase la escena en su base y que sirviera a su vez para indicar un registro limitado en su parte inferior por el borde de la propia estela, que contuviera una inscripción jeroglífica en la que se indicara el nombre y el título del dedicante¹³⁶⁹.

II.2.- La escena : La unión de los dos fragmentos mencionados permite observar una escena en la que aparece representado un único personaje a la derecha: el dios **RaSpu**. Cuatro registros verticales de escritura jeroglífica, situados por encima de la imagen del dios, sirven de marco superior a la composición.

En el margen izquierdo, una flor de loto (elemento iconográfico 5.1.a.) enmarca la imagen del dios como centro de la composición figurada.

II.2.1.- La imagen del dios : Siguiendo las convenciones del arte egipcio está representado de perfil, con el torso de frente.

Es sin duda una representación de **RaSpu**, identificado en la estela que comentamos por la inscripción situada en el lado superior de la misma. El dios se presenta en actitud amenazante, armado con maza y escudo y ataviado con elementos propios de la indumentaria real o divina en Egipto. La parte perdida de la estela coincide con el lugar que debieron ocupar las piernas de la

¹³⁶⁸ *vid. infra*, págs.

¹³⁶⁹ B. Grdseloff *Les debuts du cuite*, pág. 8.

divinidad. Aunque éstas no se conservan, la disposición del resto de la figura parece indicar que el dios estaba de pie¹³⁷⁰.

II.-2.2.- Las ofrendas : Delante del dios hay una mesa de ofrendas del tipo 1.1.a. Los productos sobre ella representados, alcanzan el extremo inferior del escudo que sostiene el dios, así como los últimos signos jeroglíficos de la inscripción que enmarca la escena en su lado derecho.

II. 2.3.- Otros elementos que aparecen en la composición figurada.

Elemento iconográfico 5.1.a¹³⁷¹.

Detrás de la imagen del dios se ve con toda claridad parte de una flor de loto. La fractura de la estela sólo permite apreciar la corola y el comienzo del tallo.

Puede sugerirse la posible identificación del elemento vegetal representado con el árbol de la vida. J. Leibovitch ya indicó la asociación del culto a *RaSpu* con el árbol sagrado¹³⁷². Las diversas representaciones de ese motivo iconográfico han sido estudiadas y clasificadas por Ch. Kepinski¹³⁷³. Su trabajo recoge gran cantidad de ejemplos de motivos vegetales, interpretados como representaciones del árbol sagrado. Muchos de ellos, simplificados y esquemáticos, ofrecen paralelos interesantes para la flor representada en el fragmento de estela en estudio. Entre otros, los motivos 931, 984 ó 985.

1370 Así lo supuso J. Leibovitch al describir el fragmento "Berlin 14462". Véase ASAE XXXIX (1939) pág. 147.

¹³⁷¹ *Vid. Supra*, pág.

¹³⁷² Leibovitch, J, ASAE XXXIX (1939) pág. 148.

1373 Kepinski Ch, *L'arbre stylisé en Asie Occidentales au 2e millénaire avant J.C*, TomeIII, figs. 931, 984y985.

Sin embargo, el paralelo más claro que he encontrado para el motivo vegetal del fragmento del *Staatliche Museen zu Berlín*, 14462, no está entre las diversas manifestaciones del árbol de la vida, sino en otros elementos iconográficos estudiados por G. Jéquier y considerados más tarde por J. Leibovitch¹³⁷⁴. Son emblemas que combinan motivos vegetales de gran tradición en Egipto con el signo *Snw*, V 9 en la clasificación de A. Gardiner (o)¹³⁷⁵. Ejercen una acción protectora y suelen acompañar a las imágenes del faraón¹³⁷⁶.

De acuerdo con esta interpretación, la imagen parcial de la flor de loto que ofrece la estela, podría completarse prolongando su tallo y situándolo sobre el signo *Snw*¹³⁷⁷, o sencillamente prolongando el tallo ya que los emblemas aludidos aparecen también representados sin la indicación del signo *Snw* (véase fig. 2).

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

La estela que estudiamos presenta dos inscripciones jeroglíficas, una en el fragmento conservado en Turín y otra en el de Berlín. Ambas aparecen dispuestas en diversos registros verticales.

El fragmento "Turín 50067" presenta un único registro vertical que contiene la siguiente inscripción dedicada al dios:

wdn ht nbt nff w<b n k3 .k

¹³⁷⁴ Leibovitch, J. ASAE XXXIX (1939) pág. 151-152.

¹³⁷⁵ Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pág. 522.

¹³⁷⁶ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 64. El investigador alemán estima que el elemento iconográfico 5.1.a. junto con el *ureaus* que adorna la tiara del dios en esta representación, subraya la dignidad real de la divinidad.

¹³⁷⁷ Leibovitch, J. ASAE (1939) pág. 152, fig. 7 (ejemplo del lado derecho).

"Ofrecer toda cosa buena para tu *ka* " ¹³⁷⁸.

El fragmento "Berlín 14462" presenta cuatro registros verticales que ofrecen la siguiente inscripción¹³⁷⁹:

Rëpw / ntr 3 Isdm /nh

RaSpu gran dios que escucha la plegaria.

rV.- CRONOLOGÍA :

Por criterios estilístico y filológicos la estela fue datada en la XVIII dinastía¹³⁸⁰, si bien los últimos trabajos la sitúan en el período correspondiente a las dinastías XIX y XX¹³⁸¹.

Los criterios epigráficos que sugirieron en su momento una cronología más temprana, atienden exclusivamente a la inscripción que supuestamente hubo de aparecer en la parte inferior del monumento y cuya restitución fue sugerida por B. Grdseloff¹³⁸². Se apoyaba B. Grdseloff en un paralelo considerado por él muy próximo a la estela en estudio: la estela del Museo de

lj/S La suposición de que un dios tiene *ka* es puramente egipcia. Véase Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische*, pág. 64.

1379 Presentada en signos jeroglíficos dibujados en los cuatro registros correspondientes, en Roeder, C, *Aegyptische Inschriften*, II, pág. 200.

1380 Grdseloff B. *Les debuts du cuite*, pág. 8; G. Roeder sencillamente la sitúa en el Imperio Nuevo. Véase: *Aegyptische Inschriften*, VoL II pág. 200.

1381 "i. f. c. a que para ella estiman M. Tosi y A. Roccati. Véase: *Stele e altere epigraffí*, pág. 104.

1382 Grdseloff, B. *Les debuts du cuite* pág. 8.

El Cairo JE-70222 (fig. Lám.)¹³⁸³. Dicha estela, completa, presenta en su extremo inferior una inscripción que contiene la fórmula:

ir.n sdm imn-m-ipt whm ḥnh

"hecho por el siervo Amenhotep, redoblado de vida"

La grafía que dicha fórmula utiliza, emplea algunos signos que se consideran exclusivos del periodo de la décimo octava dinastía. La suposición de Grdseloff es sin duda interesante, pero no permite afirmar la cronología por él estimada, sólo a partir de criterios filológicos cuando no se conserva ninguna evidencia de la inscripción que proporciona tal cronología¹³⁸⁴.

Sólo quedan razones estilísticas para datar el monumento. R. Stadelmann lo consideró una estela votiva de época de Tutankhamon. Efectivamente el tratamiento del bajo relieve parece corresponder a ese período. M. Tosi y A. Roccati, señalan sin embargo el período de las dinastías XLX - XX, aunque no ofrecen ninguna explicación para su propuesta cronológica. Particularmente, tanto la ejecución del bajo relieve como el acabado del monumento me sugieren un momento más temprano, la dinastía décimo octava.

1383 Grdseloff, B. *Les debuts du cuite*, pág. 8.

1384 stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische*. pág. 64. El autor habla del comienzo de la inscripción como si realmente existiera cuando el fragmento de Turin queda fracturado por un punto superior al que pudo ocupar la inscripción. Dicho fragmento ni siquiera alcanza la base de la mesa de ofrenda. Véase fig.—, Lam.

NUMERO DE CATALOGO: E-E6

Incluye Lám. : XXVI

DEPOSITO: *Roemer-Pelizaeus Museum*, Hildesheim.

Nº INVENT.: 1100

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu.*

OFERENTE (S): No aparecen representados.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Prácticamente completa, algo dañada en la parte superior en la que hay una inscripción jeroglífica afectada por los desperfectos que presenta el monumento. La estela tal vez esté inacabada.

DIMENSIONES¹³⁸⁵: Altura máxima: 46 cm.

Anchura máxima:

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1B-II.

CRONOLOGÍA: Dinastías XLX-XX

¹³⁸⁵ rjato tomado de Kayser, H, *Die ägyptischen Altertürmer im Roemer-Pelizaeus Museum*, pág. 67. Otros datos pedidos al museo de Hildesheim. Por ahora sin respuesta.

BIBLIOGRAFÍA: Rieder, G, *ZAS LXI* (1926) págs. 58 y sigtes.
 Leibovitch, J, *ASAEXL* (1941) pág. 490, fig. 59.
 Habachi, L, *ASAE LII* (1954) págs. 443-564.

I.- PROCEDENCIA : G. Roeder indicaba en su trabajo publicado en 1926, que un conjunto de sesenta y seis estelas conservadas en el Museo de Hildesheim daban cierto carácter de unidad a los fondos de dicha institución, por proceder todas ellas de un mismo lugar, Tell Horbeit¹³⁸⁶. Según el mismo autor, los citados monumentos entre ellos la estela "Hildesheim 1100", debieron ser hallados en la aldea árabe Horbeit, localizada en el Este del Delta, en el distrito de Ibráhímiyya, al norte de Zagazig¹³⁸⁷.

Años más tarde L Habachi realizó un estudio sobre el distrito de el-Hataca y Qantir decidido a valorar en su justo término las ruinas y los objetos procedentes de aquella región¹³⁸⁸. Entre otros, estudió los materiales que se creían procedentes de Tell Horbeit. Sus investigaciones sobre el terreno le llevaron a hablar con un anticuario egipcio de Hihyá en cuyo establecimiento encontró objetos similares a los publicados por G. Roeder. Según el comerciante, aquellas antigüedades en venta procedían de Qantir. Habló a L Habachi de otras piezas procedentes también de Qantir que ya había vendido, entre otras una estela con Raspu , Horon y Amón Re^{c1389}.

1386 Rieder, G, *ZAS LXI* (1926) pág. 58.

1387 Leibovitch, J. también indicó Tell Horbeit como lugar de procedencia de la estela Véase *ASAE XL* (1941) pág. 490.

¹³⁸⁸ Habachi L, *ASAE LII* (1954) págs. 443-564.

¹³⁸⁹ Es la estela del Museo egipcio de El Cairo JE-86.123, n°. . . . en nuestro catálogo. *Vid. Infra*, págs.; Véase también: Habachi, L, *ASAE LII* (1954) pág. 519.

A partir de la publicación del trabajo de L Habachi, se admite que los objetos conocidos hasta entonces como de Tell Horbeit proceden en realidad de Qantir¹³⁹⁰.

Varios autores han insistido en la importancia militar de ese lugar en la antigüedad¹³⁹¹. El conjunto de estelas conservadas en el Roemer Pelizaeus Museum de Hildesheim procedentes de la zona, se adecúan bien con esa idea ya que tanto los títulos de los oferentes como algunas de las escenas que muestran, evidencian sin duda cierto ambiente militar¹³⁹².

II.- DESCRIPCIÓN.

II. 1.- El objeto : "Hildesheim 1100" es una estela votiva¹³⁹³ realizada en piedra caliza. Su borde superior es redondeado. Presenta la imagen de un dios (tipo II) realizada en relieve profundo inciso que ocupa la mayor parte de la superficie del monumento¹³⁹⁴. Sobre la figura de la divinidad hay una inscripción jeroglífica breve, alojada en parte en dos registros verticales de escasa longitud que ocupan la mitad derecha de la parte superior de la estela y algunos signos que no se inscriben en ningún registro, dispuestos en la mitad izquierda, también en la parte superior. A la izquierda de la figura del dios y algo separado de ella, en bajo relieve profundo aparece representado un objeto cuya forma recuerda la de un instrumento musical.

Esquema compositivo IB.

¹³⁹⁰ Simpson, W.K *Or NS XXXIX* (1960) pág. 71, n. 1.

¹³⁹¹ Uphill E.P, *JNES XXVIII* (1969) pág. 18.

¹³⁹² Stadelmann, R, *Syrisch- Palästinensische*, pág. 69.

¹³⁹³ Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Relief*, pág. ix; Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens*, pág. 452, n° 21.

¹³⁹⁴ Kayser, H, *Die ägyptischen Altertürmer im Roemer-Pelizaeus Museum*.

R Stadelmann sugirió la posibilidad de que el monumento estuviera inacabado, como muchas de las aproximadamente sesenta estelas que proceden del mismo lugar y que se conservan en Hildesheim¹³⁹⁵.

II. 2.- La escena : Ocupa prácticamente todo el cuerpo de la estela. Aparece la imagen de un dios del tipo II.

Detrás de la figura del dios hay un objeto que aparece aislado, ajeno a su figura. Al aparecer como únicas imágenes de la escena el dios con sus complementos y el objeto aludido, es lógico pensar en alguna relación entre ambas figuras, a pesar de que el artefacto no sea llevado o sostenido directamente por el dios.

II.2.1.- La imagen del dios : Siguiendo las convenciones del arte egipcio aparece de perfil mostrando el torso de frente. Avanza una de sus piernas y levanta el brazo derecho sosteniendo en la mano una jabalina asida en un punto próximo a su extremo final (elemento iconográfico 3.1.). El astil del arma se ha representado mediante una fuerte incisión y su hoja, de forma ovalada similar a una hoja de laurel, en bajo relieve.

En la mano izquierda el dios sostiene una lanza y un escudo. El escudo es del tipo 1.6.

La representación lanza, del tipo 2.2, ha recibido un tratamiento de ejecución diverso: la parte inferior de su astil, representada desde el suelo hasta el comienzo del escudo, ha sido ejecutada mediante un grueso trazo inciso sobre la superficie pétreo. A lo largo del cuerpo del escudo el astil está indicado sobre él en bajo relieve. La hoja de la lanza que sobresale sobre la parte superior del arma defensiva ha sido también tratada en bajo

¹³⁹⁵ Stadelmann, R *Syrisch - Palástinensische*, pág. 69.

relieve. Su forma es similar a la de la jabalina que Raspu sostiene con su mano derecha, aunque de tamaño mayor.

El dios aparece descalzo. Viste un faldellín sencillo del tipo 2.1.

En la parte correspondiente a las rodillas, en las dos piernas, se distinguen unas líneas curvas pequeñas que indican probablemente un detalle de la anatomía del dios¹³⁹⁶.

El torso del dios se muestra desnudo. El ombligo parece estar indicado por encima del cinturón o fajín¹³⁹⁷. Sobre el pecho lleva un ancho collar del tipo 4.2. No presenta brazaletes u otro tipo de ornamento.

Va tocado con la alta tiara del tipo 1.3. Las cintas que adornan la base de la corona cuelgan a la espalda del dios, por detrás del brazo levantado. Ambas engrosan progresivamente su anchura desde el inicio junto a la corona a la que parecen estar atadas, hasta su extremo final¹³⁹⁸. La forma débilmente ondulada

uyo Esas marcas podrían hacer alusión a la inclusión de grebas en la panoplia del dios. Sin embargo en Egipto las grebas no se utilizaron en momentos tan antiguos. Véase Wilkinson, J.G, *A Popular Account*, pág. 345. En mi opinión las líneas aludidas indican únicamente las prominencias de las rodillas del dios.

¹³⁹⁷ En el dibujo dado por J. Leibovitch no se indica el detalle del ombligo del dios (*Véase ASAE XL(1941) pág. 490 fig. 59*). Sin embargo en las fotografías, de muy buena calidad, publicadas por G. Roeder y por W.D. Wijngaarden, ambas anteriores a la publicación de J. Leibovitch, sí parece apreciarse dicho detalle anatómico. Véanse: Roeder, G. *ZAS LXI (1926) pág. 62, Abb. 1* y Wijngaarden, W.D, *OMRO NS X (1929) pág. 35, Afb. 22*.

1398 El dibujo ofrecido por J. Leibovitch, realizado a partir de una fotografía proporcionada a dicho autor por G. Roeder, indica claramente que las cintas que quedan libres a la espalda del dios, con los extremos de una banda ancha que ciñe el borde de la corona y se anuda en su parte posterior dejando sueltos

de su representación sugiere cierta idea de movimiento en la figura de la divinidad.

Los rasgos faciales del dios apenas son perceptibles. Se distingue sin dificultad la oreja derecha junto al inicio de la tiara y el contorno de la cara que se muestra de perfil. Parece apreciarse un pequeño apéndice apuntado que correspondería a la barba, si bien no parece corresponder a la reservada en Egipto a las divinidades por resultar demasiado corta¹³⁹⁹. Ha sido considerada como elemento iconográfico 3.0.

II. 2.2.- Otros elementos de la composición figurada.

El elemento iconográfico 5.2.b. aparece detrás de la figura del dios. En mi opinión el artefacto puede interpretarse como un instrumento musical¹⁴⁰⁰.

II. 2.2.- Oferentes : Tipo iconográfico 2.0.

En opinión de R Stadelmann podría tratarse tanto de un soldado asiático al servicio del ejército egipcio, como de un soldado egipcio que hubiera servido en Siria-Palestina y que en un momento dado, a su paso por el Este del Delta, o en una estancia más o menos prologada en aquella región, agradeciera a Raápu alguna protección y ofreciera al dios el monumento que nos ocupa¹⁴⁰¹.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

los extremos. Véase *ASAE XL (1941) pág. 490, fig. 59* que corresponde a nuestra **fig.XX**.

¹³⁹⁹ Wilkinson, J.G. *A Popular Account, VoL II, pág.*

¹⁴⁰⁰ Vid. *Supra*, págs.

¹⁴⁰¹ stadelmann, R. *Syrisch - Palästinensische, pág. 69.*

Sobre la escena hay una inscripción jeroglífica dispuesta en dos registros verticales que ocupan la mitad de la estela en su lado superior y varios signos que no aparecen incluidos en ningún registro, dispuestos en la parte superior del lado izquierdo del monumento:

En los registros verticales que ocupan el lado derecho superior de la estela puede leerse:

h tp di nsw

"Una ofrenda que el rey da¹⁴⁰²".

RSpw ntr 'J

"Raépu, dios grande¹⁴⁰³".

En la parte superior del monumento, en su lado izquierdo, hay unos signos cuya lectura ha sido dada por algunos autores. G. Roeder fue el primero en presentarla¹⁴⁰⁴:

^{^i^^Él} **iii.**O.Roeder no ofrece la transcripción, pero da la traducción: *el que escucha las plegarias*, refiriéndose a *RaSpu*. L. Habachi reproduce erróneamente la inscripción publicada por G. Roeder como: *<0-fr% sÉi mi*¹⁴⁰⁵ e indica ciertas correcciones a la misma ofrecidas por J.J. Clére en *Kemi* XI (1950), cuando en realidad ese último autor hacía referencia en su trabajo a la

1402 Se trata de una fórmula establecida que no presupone la presencia del rey. Véase Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pág. 171.

1403 Fulco da la transcripción de esas dos frases; no da la traducción. Véase: *The Canaanite God*, págs. 11-12.

1404 Roeder, G. *ZAS* LXI (1926) pág. 61.

¹⁴⁰⁵ Habachi, L *ASAE* LII (1954) pág. 541.

inscripción de otra de las estelas del Museo de Hildesheim, concretamente a la estela n^o 374¹⁴⁰⁶. La lectura que L. Habachi propone es la siguiente: <0j=1%»\$I mi sdm nh [wt]¹⁴⁰⁷. R. Stadelmann dio la traducción: *Una ofrenda que RaSpu quiera dar, el gran dios, el que escucha las peticiones*¹⁴⁰⁸.

A pesar de la erosión que la estela ha sufrido en esa parte de la inscripción y en contra de la opinión de W. Fulco que no veía trazos suficientes para afirmar la lectura de L. Habachi¹⁴⁰⁹, sí es posible, al parecer, distinguir algunos signos completos así como trazos de otros que permiten su restitución. R. Giveon presentó la siguiente lectura hecha por B. Schmitz: **iii** e indicó que dicha lectura respondía a una forma negligente de escribir ^Má> M,¹⁴¹⁰.

Siguiendo a R. Giveon, la lectura que se puede hacer de la inscripción en esa parte de la estela es: <&I1&Éj mi. Su transcripción: sdm hw.. No hay traducción posible. B. Schmitz - R. Giveon sugieren leer <^[^]l^[o,]^ mi¹⁴¹¹. Su transcripción: sdm [n]h w[t] . Su traducción: *el que escucha las plegarias* Se trata de una prerrogativa que ya conocemos para Raspu en el fragmento de estela conservada en el *Staatliche Museum zu Berlín*, 14462 (número 1 en nuestro catálogo, págs.). En origen, ese epíteto correspondía al dios de Menfis, Ptah. Solía expresarse sobre un tipo de soporte bastante peculiar y concreto: las estelas llamadas "de orejas", de las que nos hemos ocupado al comentar el fragmento de estela de Berlín¹⁴¹².

1406 *CRIE* j. r k e m i XI (1950) págs. 24-46; 27 n. 3.

1407 La transcripción es de W. Fulco. *The Canaanite God*, pág. 12.

1408 Stadelmann, R. *Syrisch-Palästinensische*, pág. 69.

1409 Fulco, W. *The Canaanite God*, pág. 12.

1410 Giveon, R. *JEA* LXVI (1980) pág. 146.

¹⁴¹¹ Las indicaciones de restitución son nuestras.

1412 *Supra*, págs.

Mediante el epíteto *el que escucha las plegarias*, sugiere R Stadelmann la posibilidad de que existiera algún tipo de relación entre *Raépu* y el dios primordial de Menfis, Path¹⁴¹³. Dicha relación queda atestiguada en otra manifestación de tipo iconográfico que presenta sobre el mismo soporte, la estela IES-1398 del Museo de Strassburgo (fig.)¹⁴¹⁴, las imágenes de ambos dioses. Parece seguro que hubo un lugar de culto dedicado a RaSpu en el templo de Path en Menfis¹⁴¹⁵ y que el dios asiático estuvo vinculado al círculo de las divinidades menfitas junto con otras divinidades de procedencia próximo oriental¹⁴¹⁶.

IV.- **CRONOLOGÍA** : Hay unanimidad entre los distintos autores que se han ocupado del estudio de la estela "Hildesheim 1100" en situarla cronológicamente entre las dinastías XIX y XX. Su cronología suele expresarse ubicándola en época ramésida¹⁴¹⁷.

La importancia de Qantir en el momento al que corresponde la estela, señalada ya desde antiguo¹⁴¹⁸, continúa documentándose gracias a los trabajos que desde hace años desarrolla en la zona la expedición arqueológica del Roemer-Pelizaeus Museum de Hildesheim, bajo la dirección del Dr. E. Pusch¹⁴¹⁹.

¹⁴¹³ Stadelmann, R. *Syrisch - Palästinensische*, pág. 69.

¹⁴¹⁴ Vid *Intra*, págs.....

¹⁴¹⁵ Stadelmann, R. *Syrisch - Palästinensische*, pág. 69

¹⁴¹⁶ Vid. *Supra*, págs.....

¹⁴¹⁷ Habachi, L *ASAE* III (1954) pág. 558; Fulco, W. *The Canaanite God*, pág. 11.

¹⁴¹⁸ Habachi, L *ASAE* III (1954) pág. 558; Uphill, E.P, *JNES* XXVII (1968) págs. 308-316; *idem*, *JNES* XXVIII (1969) pág. 18.

¹⁴¹⁹ Agradezco a dicha institución y especialmente al Dr. Pusch, haberme permitido participar en el verano de 1989 como miembro de su expedición, en las trabajos centrados en el estudio de la cerámica ramésida procedente de las excavaciones arqueológicas sistemáticas realizadas en Qantir.

NUMERO DE CATALOGO: E-E7. Incluye lámina: XXVII

LOCALIZACIÓN

DEPOSITO: Oriental Institute Museum, Chicago.

Nº INVENT.: 10569

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(S): *RaspU*.

OFERENTE (S): No aparecen representados.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa y presenta
buena conservación.

DIMENSIONES¹⁴²⁰: Altura máxima : 25 cm.

Anchura máxima : 17 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: IB-I

CRONOLOGÍA: Dinastías XIX-XX

BIBLIOGRAFÍA: Simpson, W.K, *BMMA* X,6 (1952) págs. 185 y sigtes.

Vernus, P, *P. Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie aus cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien*, pág. 56.

I.- PROCEDENCIA : W.K Simpson señaló que la estela fue adquirida en El Cairo, en los años veinte, por J.H. Breasted¹⁴²¹. Por su parte, P. Vernus indicó que el monumento fue adquirido en Menfis, si bien su procedencia podía ser otra, en su opinión, Athribis¹⁴²².

II.- DESCRIPCIÓN : La identificación de Raspu sobre la estela "Chicago 10569" es posible tanto por la iconografía de la figura del dios en ella representada, como por las inscripciones jeroglíficas que la acompañan.¹⁴²³.

Es una estela votiva¹⁴²⁴.

¹⁴²¹ Simpson, W.K, *BMMA* X, n° 6 (1952) pág. 186; P. Fuscaldo, en un estudio específico sobre las divinidades asiáticas veneradas en Deir el Medina, no consideró la estela en estudio como un documento de aquella localidad, pero no indicó su procedencia. Véase: *RIHAO* I (1972), pág. 119, n. 11. W.J. Fulco, sin embargo, sugirió la posible procedencia en Deir el Medina: *The Canaanite God*. pág. 14. Por su parte, R Stadelmann señaló que la estela había sido comprada en Menfis, si bien algunas de las inscripciones que ostentaba hacían pensar en su origen en Athribis. Véase: *Syrisch-Palästinensiche*. pág. 70.

¹⁴²² Vernus, P. *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien*, pág. 56. Para R Giveon la procedencia indiscutible del monumento es Athribis. Véase: *JEA* LXVI (1980) pág. 146.

¹⁴²³ La fotografía de la estela o su dibujo, han sido reproducidos en numerosas publicaciones: Simpson, W.K, *BMMA* X n. 6 (1952) pág. 185; Seeden, H, *PB*, Vol. I Plate 137, 1; *LA* V (1983) pág. 245; *JEA* LXVI (1980) PL XLX, 1; Bendala Galán, M, *HomenjeaL Stet*, Lám. 112, en pág. 535.

¹⁴²⁴ Stewart, R.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. xi

II. 1.- El objeto : "OIM-10569" es una estela de piedra caliza que se conserva completa. Su esquema compositivo es: 1B-I.

Presenta en relieve inciso la imagen de *RaSpu*, armado y con indumentaria siria, y varias inscripciones jeroglíficas, también incisas, dispuestas en sentido vertical.

II.2.- La escena : Queda limitada a la figura del dios (tipo I) en actitud amenazante.

II.2.1.- La imagen del dios : Ocupa la mayor parte del campo de la estela, de pie, a la derecha.

Está representado de perfil, con el torso de frente. Avanza su pierna izquierda y levanta su brazo derecho sosteniendo en la mano un hacha asida por uno punto próximo al extremo inferior de su mango. Es el elemento iconográfico 5.1.

El dios adelanta su brazo izquierdo, ligeramente flexionado a la altura del codo. En su mano sostiene una lanza del tipo 2.2, a la vez que un escudo del tipo 1.2.

El dios aparece descalzo. Viste un faldellín clasificado como tipo 2.5.1425.

Está tocado por una alta tiara del tipo 1.7.

1425 La indumentaria del dios coincide, incluyendo las bandas cruzadas sobre el pecho e incluso el ancho collar, con la indumentaria que el dios *Seth* presenta en la estela hallada en Tanis, conocida como "Estela del año 400" (ANEP 555). En ella *Seth* es considerado como un rey en el 400 aniversario de la refundación de su templo en aquel lugar. La fecha de dicho monumento corresponde a un periodo en el que *Seth* encuentra muchas afinidades con diversas divinidades del ámbito próximo oriental. Vid. *Supra*, págs.; Simpson, W.K. *BMAA* Xn°6, pág. 186.

Lleva la barba estrecha y apuntada, tipo 3.3..

La decoración de la tiara con cintas, el ancho collar sobre el pecho y el faldellín de origen levantino, son elementos que coinciden en las figuras de Raépu representadas en las estelas "UC-14401" y en la que ahora comentamos del Instituto Oriental de Chicago, 10569.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

La primera inscripción se sitúa en la parte superior de la estela, frente a la cabeza del dios, enmarcada por sendas líneas verticales a modo de registro.

La segunda comienza a partir de la línea que indica la base del escudo que sostiene la divinidad y desciende en sentido vertical hasta alcanzar la parte superior del pie que el dios adelanta. El astil de la lanza que el dios sostiene hace las veces de línea de registro en el lado derecho de esa inscripción. En su lado izquierdo no está enmarcada.

La tercera inscripción se sitúa en la parte inferior del monumento coincidiendo, en su lado derecho, con la pierna derecha del dios¹⁴²⁶.

Junto a ella, a la izquierda, se encuentra la cuarta inscripción, situada junto al margen izquierdo, en la mitad inferior del monumento.

Primera inscripción:

rspw k[J]b.f ntr nír

¹⁴²⁶ para la posición de las piernas en las figuras vestidas, véase Schäfer, H. *Principles of Egyptian Art*, pág. 293.

Para la primera inscripción W. K. Simpson propuso la traducción *ReSep he winds ahout, the great god*, explicando la palabra *kib* como una alusión a algunas de las competencias del dios, su luminosidad o su capacidad, como divinidad vinculada a la tormenta, de acudir con rapidez a aniquilar a su enemigo¹⁴²⁷.

El epíteto expresado en la inscripción no es habitual en las inscripciones egipcias dedicadas a *Raépu. La* explicación ofrecida por W. K. Simpson intenta ajustarse a las competencias atribuidas al dios¹⁴²⁸, pero no ofrece argumentos suficientes para defender su interpretación hasta cierto punto atrevida.

La palabra (zi^J! <==^) *kib* en su acepción más frecuente, y acompañada del determinativo que aparece en la estela (<==) designa el intestino. Así lo señaló R. Givón, viendo en la alusión a esta parte del organismo un reflejo de la condición de Raspu como señor de las partes internas del cuerpo humano, sugeridas en el Papiro Chester Beatty¹⁴²⁹.

Otra acepción que también indica A. Gardiner para la palabra *k/b* es el verbo doblar, incrementar, multiplicar. Gardiner incluye en la palabra, de acuerdo a esa acepción, el signo (^) que creemos poder distinguir en la inscripción de la estela de Chicago, en la última línea de signos jeroglíficos, junto a los calificativos del dios *nfr ntr*¹⁴³⁰. La traducción variaría entonces: *Raspu, dios bueno, que incrementa*¹⁴³¹ o bien: *Raspu dios doblemente bueno*.

¹⁴²⁷ *BMMA* X n° 6 (1952) pág. 185; Fulco, W. J. *The Canaanite God* pág. 14-15. 1428 -w. J. Fulco discute la prerrogativa de Raspu como dios de la tormenta. Véase *The Canaanite God* pág. 14.

¹⁴²⁹ Givón, R. *JEA* LXVI (1980) pág. 146-147.

¹⁴³⁰ Gardiner, A. *Egyptian Grammar*, pág. 596.

1431 Traducción sugerida por W. Helck en *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, pág. 487 n. 15, citado por W. Fulco en *The Canaanite God*, pág. 14 n. 66.

W. Fulco sugirió una posible relación entre la palabra egipcia *k/b* y el radical semítico *qrb* I, proponiendo la traducción *ReSep who draws near (for battle)*¹⁴³². Su interpretación fue criticada por R Giveon quien señaló que en caso de existir alguna relación entre *kSb* y algún radical semítico, éste sería *qrb* II, con una significación distinta a la utilizada por W.J. Fulco en su traducción¹⁴³³.

Segunda inscripción:

difn.k ʿnh snb nb rʿnb.

"que él conceda a tu ka toda vida y salud cada día".

Tercera inscripción:

n kJ n w ʿ b Hr hnt-hty nb Jtribis

*Para el ka del sacerdote de Horus **Henty Hety**, señor de Athribis.*

Cuarta inscripción:

Mrr Rʿ Sur mJʿ-hrw

Amado de Reʿ Sur¹⁴³⁴, el justificado.

¹⁴³² Fulco, W.J. *The Canaanite God*, pág& 14-15.

¹⁴³³ Giveon, R *JEA* LXVI (1980) pág. 147; Gordon, C.H, *UT* -2268 y 2269.

¹⁴³⁴ Nombre propio no atestado en Ranke. Puede tratarse de un nombre de origen próximo oriental.

IV.- CRONOLOGÍA : La estela "Chicago 10569" ha sido considerada tanto por la indumentaria, las facciones y las armas semitas del dios, así como los rasgos epigráficos de las inscripciones, un monumento de época ramésida¹⁴³⁵.

¹⁴³⁵ Fulco, W. J. *The Canaanite God*, pág. 14. Vernus, P. *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien*, pág. 56.

NUMERO DE CATALOGO: E-E8.
XXVIII

Incluye lámina:

DEPOSITO: *British Museum*, London.

Nº INVENT.: 263

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu*.

OFERENTE (S): No aparecen representados.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: La esquina inferior izquierda está perdida. El resto del monumento se conserva en buenas condiciones, excepto una parte de la superficie de su zona central, ocupada por un rectángulo, marcado con una fuerte erosión, que delimita una restauración antigua poco afortunada¹⁴³⁶.

DIMENSIONES¹⁴³⁷: Altura máxima : 36 cm.

Anchura máxima : 25 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A-II.

CRONOLOGÍA: Dinastías XIX-XX

James, T.G.H. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pag. 55.

Segun James, T.G.H. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pag. 55.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 55.

I.- PROCEDENCIA : Ingresó en el Museo Británico en 1843, procedente de la Colección Belmore¹⁴³⁸. Tebas se considera su lugar de procedencia¹⁴³⁹.

II.- DESCRIPCIÓN : Es un estela votiva¹⁴⁴⁰. En ella aparece representada una divinidad que es posible identificar con *RaSp u*, tanto por razones filológicas como iconográficas (fig. Lam.)•

Esquema compositivo: 1A-II.

II. 1.- El Objeto : La estela "*British Museum 263*" es de piedra caliza. No se conserva completa. La esquina inferior izquierda se ha perdido. El resto se encuentra en buenas condiciones, excepto una zona dañada de la parte central, restituida de antiguo. Todo el monumento conserva huellas de haber sido blanqueado. No presenta ningún otro resto de policromía¹⁴⁴¹.

Presenta en bajo relieve la figura del dios *Ra&pu* de pie, junto a una mesa de ofrendas. En la parte superior de la estela se suceden

1438 *ibid.*, pág. 54. Schulman, A. *JARCE XVI (1979) pág. 75*, alude a la Colección Belmore como una colección desaparecida.

1439 *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*, pág. 180; *PM I (2) pág. 230*; James, T.G.H. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. Part 9*, pág. 54-55. En su opinión el título del dedicante: *servidor en el lugar de la verdad*, confirma la procedencia tebana del monumento. Ese dato no es en absoluto concluyente para A Schulman. Véase: *JARCE XVI (1979) pág. 83, n. 51*. Helck, W. indicó como lugar de procedencia Deir el Medina. Véase: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*. pág. 452, n.º 19.

1440 Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. xi.

1441 James, T.G.H. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 55.

seis líneas de inscripciones jeroglíficas incisas, cinco de ellas incluidas en registros verticales. Detrás de la figura del dios, en el lado izquierdo de la estela, hay otra inscripción vertical, incisa, libre de registros. Una inscripción más, también incisa, recorre la parte inferior de la estela, incluida en un registro horizontal.

II.2.1.- La escena : Una única escena ocupa prácticamente todo el campo de la estela. En ella aparece la imagen de un dios representado sobre una línea incisa que indica la base de la composición figurada.

Frente al dios aparece una sencilla mesa de ofrendas del tipo 1.2.a.

II.2.1.- La imagen del dios : Está representado de pie a la derecha¹⁴⁴². Siguiendo las convenciones del arte egipcio su figura está de perfil, con el torso de frente. Avanza ligeramente la pierna izquierda¹⁴⁴³.

Está descalzo. Viste un faldellín hasta las rodillas del tipo 2.6.

Sujeto a la cintura, colocado hacia la espalda, el dios lleva un carcaj del tipo 7.1.

El torso del dios aparece desnudo. No presenta brazaletes, pectoral o collar, aunque se ha indicado la línea que separa el cuello del tronco (4.0). El detalle anatómico del ombligo también está indicado.

Levanta el brazo derecho, ligeramente flexionado a la altura del codo. En la mano sostiene un hacha de combate o lastrada, del

¹⁴⁴² R. Stadelmann describe al dios sentado en un trono, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten*, pág. 66. Sin duda está confundiendo la estela del *British Museum* 263 con la estela *British Museum* 264.

¹⁴⁴³ Schäfer, H. *Principles of Egyptian Art*, pág. 293.

tipo 5.2, asida por un punto próximo al extremo inferior del mango. El astil queda en parte oculto por la tiara del dios. La cabeza del arma está afectada por una de las líneas de los registros verticales de las inscripciones jeroglíficas, y por uno de los ángulos de la figura rectangular que ha sido grabada incisa, al parecer de forma intencionada, sobre la superficie de la estela.

El brazo izquierdo aparece ligeramente adelantado, flexionado a la altura del codo. Sostiene en la mano izquierda una lanza y un escudo. El astil de la lanza se apoya en el suelo (tipo 2.2.). La hoja, de forma ovalada, alcanza alguno de los signos jeroglíficos de la inscripción superior. Del escudo sólo se ha representado su contorno. Corresponde al tipo 1.1.

Las facciones del dios están en buena parte perdidas. Se aprecia sin dificultad su oreja derecha que queda libre junto al borde inferior de la tiara, y la barba estrecha, larga y con el extremo inferior levemente levantado, tipo 3.1.

El dios va tocado por una alta tiara similar a la corona blanca del Alto Egipto clasificada como tipo 1.5.

II.2.2.- Las ofrendas : Delante del dios se dispone una sencilla mesa de ofrendas del tipo 1.2.a.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES :

Tres inscripciones jeroglíficas incisas ocupan buena parte de la estela. Están situadas: la primera, en la parte superior, la segunda, en el lado izquierdo del monumento y, la tercera, en la parte inferior del mismo. Esta última no se conserva completa. Falta la parte correspondiente al ángulo inferior izquierdo de la estela, perdido.

Primera inscripción¹⁴⁴⁴:

Rspw ntr <7 / nb r nhh hkf dt... /RSpw /ntr 'J sS nb pt

"*RaSpu* dios grande, señor de la eternidad, gobernador eterno....

RaSpu dios grande, hijo del señor del cielo".

Segunda inscripción¹⁴⁴⁵:

5/ 'nh ddt zv/t nb hJ nb.f

"que él sea señor de toda protección, vida, estabilidad y dominio¹⁴⁴⁶".

Tercera inscripción¹⁴⁴⁷:

íri n sdm 's m s.t P...

"Hecho por el servidor en el lugar de la verdad¹⁴⁴⁸, P[ašed]¹⁴⁴⁹"

IV.- CRONOLOGÍA : Esta estela es considerada un monumento de la XLX dinastía¹⁴⁵⁰. Los elementos epigráficos y filológicos que el monumento presentan se adecúan bien a esa cronología. Sin embargo, algunos detalles como los comentados acerca del

¹⁴⁴⁴ Dispuesta en registro verticales. El último registro del lado izquierdo no está cerrado.

¹⁴⁴⁵ situada detrás de la figura del dios.

¹⁴⁴⁶ tomada como partícula no enclítica que expresa deseo. Véase A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, pág. 96, n. 7.

¹⁴⁴⁷ situada en la parte inferior de la estela

¹⁴⁴⁸ *s,t m/.t = el lugar de la Verdad*, nombre de la necrópolis de Tebas.

¹⁴⁴⁹ Ranke, *PN I*, 117, n° 21.

¹⁴⁵⁰ *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*, pág. 180; Fulco, W.J. *The Canaanite God*, pág. 12. Probablemente la cronología dada por W.J. Fulco, así como la descripción de la estela que él ofrece, están tomadas directamente de la Guía del Museo Británico publicada en 1909.

faldellín que viste la divinidad, sugieren un momento más temprano, quizá de la XVIII dinastía¹⁴⁵¹.

Por sí misma la estela pertenece al numeroso grupo de *monumenta* que documentan una popularización del culto de *Ra&pu*. Esa realidad de la religiosidad de la sociedad egipcia ha sido datada por diversos autores en las dinastías XIX y XX. Ahora bien, si en ese momento el culto popular de *Ra&pu* estaba plenamente documentado, las primeras expresiones del mismo pudieron tener lugar en un momento ligeramente anterior, en la décimo octava dinastía.

¹⁴⁵¹ En la dinastía XIX los faldellines que hemos denominado "de campaña" eran perfectamente conocidos en Egipto, incluso utilizados por algunas tropas de su ejército. Véase nota —.

NUMERO DE CATALOGO: E-E9

Incluye láminas: XXIX

DEPOSITO: D desconocido.

Nº INVENT.:

Estela denominada "J.G. Wilkinson"¹⁴⁵².

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *Raépu.*

OFERENTE (S): Hesunebef¹⁴⁵³, sirviente en el lugar de la verdad.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: No se conoce.

CONSERVACIÓN: No se conoce.

DIMENSIONES: No se conocen.

ESQUEMA COMPOSITIVO : 1B-II.

CRONOLOGIA : Dinastías XIX-XX

¹⁴⁵² p. 5. Este monumento sólo se conoce el dibujo a tinta publicado por J.G. Wilkinson, en *The Manners and Customs of the Ancient Egyptian*. Vol III, Pl. LV, 5.

¹⁴⁵³ Nombre propio no recogido en Ranke, *PN*.

BIBLIOGRAFÍA: Wilkinson, J.G, *The Maners and Customs of the Ancient Egyptian*, VOL III, pág. 234, PI. LV,5.

Wingarddeb, W.D, van, *OMRO* NS X (1929) pág. 38.

I.- PROCENCIA : No se tienen datos de su procedencia. J.G. Wilkinson publicó un dibujo a tinta de esta estela para ilustrar los comentarios generales referidos a Raspu en su obra *Maners and Customs of the Ancient Egyptian*, pero no facilitó ningún dato concreto del monumento¹⁴⁵⁴.

II.- DESCRIPCIÓN : A partir del dibujo de la estela ofrecido por J.G. Wilkinson, puede pensarse en un monumento votivo¹⁴⁵⁵ de factura cuidada y en buen estado de conservación.

El campo de la estela aparece ocupado por la imagen de un dios a la derecha que enarbola un arma. En torno a su figura hay algunas inscripciones jeroglíficas que le identifican como *RaSpu*. En la parte inferior del monumento se define un registro horizontal que contiene otra inscripción jeroglífica (Lam.XXIX) 1456.

II. i.- El objeto : La estela pudo estar fabricada en piedra caliza. Según el dibujo de J.G. Wilkinson presenta forma rectangular, con el extremo superior redondeado. Corresponde al tipo 1.

El esquema compositivo es del tipo B.

II. 2.- La escena : La base de la composición figurada está definida por la línea superior del registro con inscripción situado en la parte inferior. Sobre él aparece un dios a la derecha, en actitud del tipo II. Frente a la cara del dios unos signos jeroglíficos indican su nombre: *Ršpw*. Detrás de su figura, en el lado

1454 Wilkinson, J.G. *The Maners and Customs of the Ancient Egyptian*. Vol. III, pág. 234, PL LV, 5.

1455 Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xL

¹⁴⁵⁶ Wingarddeb, W.D, van, *OMRO* NS X (1929) pág. 38.

izquierdo de la composición, otros signos jeroglíficos expresan algunos de sus atributos.

II. 2.a.- La imagen del dios Corresponde al tipo **II**. Aparece descualdo, vestido con un faldellín del tipo **2.4**. Sobre el pecho se destaca un collar del tipo **4.3**. El borde superior de la vestimenta que cubre el torso aparece indicada. En la muñeca derecha se aparecía una línea que más que indicar un sencillo brazalete puede interpretarse como un detalle anatómico. El dios avanza su pierna izquierda¹⁴⁵⁷ a la vez que adelanta el brazo del mismo lado, ligeramente flexionado. En la mano sostiene un escudo del tipo 1.1.. del que puede apreciarse la manilla, y una lanza del tipo **2.2**. El brazo derecho levantado, enarbolaba un hacha lastrada (elemento iconográfico **5.2**.) cuyo astil queda parcialmente oculto por la tiara del tipo 1.6. que lleva el dios. Se aprecian bien los rasgos faciales del dios, y su barba que puede clasificarse en el tipo **3.1**. En la espalda se destaca un carcaj (elemento iconográfico **7.2**) de grandes dimensiones.

II. 2.b.- Las ofrendas: No aparecen representadas.

II. 2. c- Oferentes: No aparecen representados.

III.- Lectura de las inscripciones.

a) En torno a la figura del dios

RSpw ntr °J nb pt

"*RaSpu* dios grande, señor del cielo".

b) Registro inferior.

sdm °s m s.t m/.t hSwnbf

"El sirviente en el lugar de la verdad"¹⁴⁵⁸,

Hesunebef.

¹⁴⁵⁷ Schäfer, H, *Principles of Egyptian Art* pág. 293.

¹⁴⁵⁸ *s. t mJ. t = lugar de la verdad, nombre de la necrópolis de Tebas.*

IV.- CRONOLOGÍA: A partir del dibujo que se conoce de la estela, puede estimarse para un monumento datable en las dinastías XI-XX.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 10 Incluye figuras¹⁴⁵⁹:

Incluye láminas: XXX

DEPOSITO: Museo Egipcio de El Cairo. N^o INVENT.: Menfis
2792

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu*.

OFERENTE (S) : El escriba de las minas de oro. No da su nombre.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza de color blanquecino.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa. Muy dañada.

DIMENSIONES¹⁴⁶⁰: Altura máxima : 67,20 cm.

Anchura máxima : 43,00 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A1-II.

CRONOLOGIA: Dinastías XIX-XX

^{1 4 5 9} En repetidas ocasiones hemos solicitado tanto por escrito como verbalmente, la fotografía de esta estela en el Museo Egipcia de El Cairo, sin obtener ninguna respuesta Dado que dicho monumento procede de las excavaciones realizadas por el *University Museum* de la Universidad de Pennsylvania, Filadelfia (USA), el 15 de diciembre de 1992 nos dirigimos a dicha institución solicitando una fotografía de la estela mencionada en el caso de que existiera algún negativo o fotografía entre su documentación. Pocos días después nos respondió amablemente el Dr. Kline, responsable de los archivos fotográficos del *University Museum*, lamentando no poder facilitar el material gráfico solicitado por no contar en sus fondos con fotografía o negativo de la estela conservada en El Cairo.

1460 Datos facilitados por el Dr. Kline, del *University Museum* de la Universidad de Pennsylvania, Filadelfia (USA).

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Fulco, W.J, *The Canaanite God*, pág. 8, Fig. 1, PL I.

Schulman, A.R, *Stuidies in Ancient Egypt, in Honor of Dows Dunham*, pág. 157 y sigtes Fig. I.

I.- PROCEDENCIA :

"Menfis 2792" es una de las pocas estelas egipcias dedicadas a Raspu, de la que sabemos con seguridad su procedencia ya que fue hallada en el transcurso de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Menfis por el Museo de la Universidad de Pennsylvania, Philadelphia (USA)¹⁴⁶¹, en el complejo de construcciones de Meneptah¹⁴⁶², entre los años 1915-1923. Sin embargo, no tenemos datos acerca del contexto en el que fue localizada, debido a la fecha tan antigua en que aquellos trabajos de campo tuvieron lugar.

II.- DESCRIPCIÓN : Es una estela votiva¹⁴⁶³ dedicada al dios Raspu, cuyo nombre puede leerse en una inscripción jeroglífica incisa en la parte superior del monumento. La imagen de la divinidad aparece representada, aunque seriamente dañada por la erosión que la estela presenta en algunas zonas.

Esquema compositivo 1A1-II.

II. 1.- El objeto : "Menfis 2792" es una estela, realizada en piedra caliza. Morfológicamente es del tipo 1. Se conserva

¹⁴⁶¹ Schulman, A. R *Sudies in Ancient Egypt, the Aegean and the Sudan. Essays in Honor of Dows Dunham on the Occasion of his 90th Birthday (June 1, 1980) Boston, 1981, pág. 157.*

¹⁴⁶² Meulenaere, H. de, *Handelingen van het Eenentwintigste.* pág. 131.

¹⁴⁶³ Stewart H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs,* pág. xi.

completa, aunque su superficie está muy erosionada (Lám.XXX)
1464.

El campo de la estela se divide en dos registros horizontales separados por una línea incisa.

II. 2.- Las escenas:

a) **Registro superior** : La base de la composición figurada que se desarrolla en el registro superior, está indicada por la línea incisa que define los dos registros en los que se divide el campo de la estela.

En el registro superior, muy afectado por la erosión, se conserva parte de una escena realizada en relieve inciso¹⁴⁶⁵. En ella se distingue la imagen de un dios (tipo II) , de pie, a la derecha, delante de unas ofrentas (tipo 1.2.b.) . Detrás de la divinidad aparece representada una capilla (elemento iconográfico 4.a) . En la parte superior de la escena hay una breve inscripción jeroglífica contenida en dos registros verticales.

112a. 1.- La imagen del dios : Sólo quedan algunas líneas de su figura (tipo II) , representada de perfil. Adelanta su pierna izquierda, en la que se aprecia parte de un faldellín que le llega a la altura de las rodillas, considerado del tipo 2.0¹⁴⁶⁶.

'''' ''Menfis-2792'' está reproducida en: W.J. Fulco, *The Canaanite God*. Fig. 1, PL I; AR Schulman *Studies in Ancient Egypt*, Fig. I; Van Siclen, Ch.C. *JEA* LXXIIK1987) Fig. I.

1465 La incisión profunda que presenta el relieve ha permitido reconocer con fiabilidad parte de la escena representada a pesar del estado muy erosionado de la superficie del objeto. Véase Schulman, A, en *Studies in Ancient Egypt...*, pág. 157.

1466 La descripción que A.R. Schulman sugiere para el faldellín del dios, a partir de las escasas evidencias que muestra la estela, se ajuntan al tipo 2.1 de la clasificación establecida: Schulmann, A.R. *Studies in Ancient Egypt*, págs. 158-159, n. 10.

La pierna y el pie derechos están prácticamente perdidos. Sólo se aprecia la parte delantera del pie y parcialmente la línea posterior de la pierna. La extremidad inferior izquierda se observa en su totalidad, incluyendo parte del faldellín sobre la altura de la rodilla.

Las zonas correspondientes al torso, el brazo izquierdo y la cara están completamente erosionadas. Sí se conserva el brazo derecho, que aparece levantado. Sostiene en la mano, de forma perpendicular a su figura, un **astil** de largas dimensiones asido por un punto próximo a su extremo final. El extremo inicial del arma no se conserva, por lo que es difícil aseverar la identificación del artefacto. AR Schulman propuso que el arma enarbolada por el dios era una maza (elemento iconográfico 4.2.) **1467**. Las dimensiones del **astil** parecen excesivas para admitir sin reservas tal identificación. Como alternativa pueden sugerirse otras dos interpretaciones

a) una lanza (elemento iconográfico referido a la panoplia tipo 2, habitual en iconografía egipcia del dios) . Arma provista de **astil** de largas dimensiones. Arrojadiza, útil para atacar desde lejos. En la misma representación el dios sostiene en su mano izquierda, junto al escudo, otra lanza más corta (tipo 2.2. ó 2.3.). Esta lanza se utilizaría después de haber arrojado la de mayores dimensiones, en un segundo momento del combate, en enfrentamiento cuerpo a cuerpo. AR Schulman considera con reservas esta opción por no conocer paralelos iconográficos egipcios fidedignos en los que *Raspu* esté representado enarbolando una lanza. W.J. Fulco identificó el arma enarbolada con una "alabarda" (*pole axé*) **1469**.

1467/ Schulman, A.R *Studies in Ancient Egypt*, pág. 157, n. 4.

1468 Schulman, A.R *Studies in Ancient Egypt*, pág. 158, n. 4. En la imagen atribuída al *Raspu*, representada en la estela 1310 de Abydos (fig. Lám.), el dios

b) una jabalina (elemento iconográfico 3.1, menos frecuente que la lanza en la panoplia que muestra la iconografía egipcia del dios). La representación del astil es demasiado larga para poder identificar con una jabalina el arma enarbolada.

En el brazo izquierdo, que hubo de estar representado ligeramente adelantado y flexionado a la altura del codo¹⁴⁷⁰, el dios sostenía, sin duda, un escudo y una lanza. De la representación de ambas armas quedan algunas líneas en el campo de la estela. Delante del pie izquierdo del dios, puede apreciarse parte del astil de la lanza que sostiene junto al escudo. El extremo final del astil se apoya sobre la línea que indica la base de la composición figurada. Del escudo se aprecia parcialmente su arista izquierda y parte de la base recta¹⁴⁷¹. Incluso por encima de ésta y en el mismo eje que la base del escudo, parece apreciarse una pequeña línea curva que puede corresponder al reborde superior del arma defensiva¹⁴⁷². Puede considerarse un escudo del tipo general 1.I¹⁴⁷³. Por detrás del arma defensiva aparece la hoja de la lanza cuyo astil parece quedar parcialmente detrás del escudo. Correspondería en ese caso al tipo 2.3.

El rostro del dios está completamente perdido. Sí se conserva parte de su tocado, tan deficientemente conservado que es difícil

enarbola una lanza en la misma actitud que el dios representado en la estela M-2792. Vid. *Infra*, págs.

1469 Fulco, W. J, *The Canaanite God*. pág. 8.

¹⁴⁷⁰ Como es habitual en la iconografía que presenta Raspu en las estelas de procedencia egipcia.

¹⁴⁷¹ Schulman, A.R *Studies in Ancient Egypt* pág. 158, n. 5.

¹⁴⁷² El escudo puede corresponder al tipo común en este tipo de representaciones: escudo de forma alargada, base recta y extremo superior redondeado.

¹⁴⁷³ El estado de conservación de la estela no permite descender a un tipo más específico.

su identificación. Se clasifica como tipo 1.0¹⁴⁷⁴. Aparece por delante del astil del arma que el dios esgrime con su mano derecha. Para W.F. Fulco¹⁴⁷⁵ fue fácil reconocer en él el *shmty*, la doble corona egipcia¹⁴⁷⁶, quizá adornada en su parte anterior con algún detalle, según se deduce de su dibujo¹⁴⁷⁷. Por su parte AR Schulman interpreta el tocado como una tiara alta, la habitual en la iconografía egipcia de *Ra\$pu*, adornada con una cinta ancha atada junto a la base del tocado. El extremo que aparece en el lado posterior de la tiara alta, interpretado por W.J. Fulco como parte de la corona roja, es en opinión de AR Schulman la parte final del nudo que sostiene las cintas a la tiara¹⁴⁷⁸. Sus extremos caerían a la espalda del dios. En la parte anterior de la tiara, a la altura de la frente, se destaca parcialmente el ornamento en forma de cabeza de cérvido. Sobre él se observa un trazo inciso que recuerda sin duda el apéndice anterior curvado característico de la corona roja del Bajo Egipto. De ese detalle ornamental no se conocen hasta ahora paralelos en los tocados propios de *Ra\$pu* en su iconografía egipcia.

II.2.a.2.- Las ofrendas : Delante de la figura del dios, en el lado derecho del registro, se presenta una abundante cantidad de ofrendas. La representación del conjunto, clasificado como tipo 1.2.b, está muy erosionado, pero se distinguen con claridad, a la altura de la tiara del dios, frente a ella, dos grandes flores de loto que parecen apoyar sobre un conjunto de ofrendas. Abundan los elementos vegetales. En la base del conjunto se aprecian tres objetos troncocónicos, apoyados sobre sus bases. Sugieren los pies

¹⁴⁷⁴ La erosión impide ver la base de la doble corona. La parte anterior correspondiente a la altura de la frente, sólo se ve de forma parcial.

¹⁴⁷⁵ Fulco, W.J, *The Canaanite God*. pág. 10, fig. 1.

¹⁴⁷⁶ Es el tocado propio de los faraones egipcios que representa, desde la primera dinastía, la unidad del doble país, el Alto y el Bajo Egipto. Véase: Frankfort, H. *Reyes y dioses*, pág. 130ysigs.

¹⁴⁷⁷ Fulco, W.J, *The Canaanite Go±* pág. 10, fig. 1.

¹⁴⁷⁸ Schulman, AR *Studies in Ancient EypL* págs. 157-158, n. 8.

de tres mesas de ofrendas situadas, una tras otra, delante la divinidad¹⁴⁷⁹.

b) Registro inferior.

El relieve inferior se conserva en mejor estado. En él aparece representado, en el lado derecho, un personaje masculino arrodillado, a la izquierda, en actitud orante (tipo 2.a.2.b) . Frente a él se disponen abundantes ofrendas (tipo 1.1.a). El lado izquierdo del registro está ocupado por una inscripción jeroglífica distribuida en cuatro registros verticales.

II. 2. b. 1.- El oferente.

Clasificado como tipo 2.a.2.b. Su figura ocupa el lado derecho del registro inferior de la estela.

II. 2. b. 2. - Los ofrendas.

En el centro del registro inferior se sitúa la representación de ofrendas abundantes dedicadas al dios. El conjunto de ofrendas constituye el tipo 1.1.a.

III.- Lectura de las inscripciones.

En los dos registros aparecen inscripciones jeroglífica. En el superior, un epígrafe breve ubicado en dos registros verticales nos da el nombre del dios y uno de sus epítetos:

RSp ntr ^cJ nb pt

"RaSpu¹⁴⁸⁰ dios grande, señor del cielo".

¹⁴⁷⁹ A.R. Schulman los interpreta como la base de tres mesas de ofrendas: *Studies in Ancient Egypt*, pag. 159.

¹⁴⁸⁰ 5.aa omitido la w final

La inscripción del registro inferior ocupa el lado izquierdo de la escena. Se distribuye en cuatro registros verticales:

- 1) *ir.(t) Uw n Rsp¹⁴⁸¹ sn ti n kJf di i*
- 2) *Üw n p(Jy).f hr ntr shtp. wi nírw.f*
- 3) *iw sn.k wy. (i) hr dwJ .k ir.wy.i*
- 4) *hr m/S hJw.tk n kç n s§ kwr*

- 1) "Orando a *RaSpu*¹⁴⁸² y obedeciendo a su *ka* "
- 2) "Alabo su bello rostro; su belleza me reconforta"
- 3) "¡Hazme recobrar la salud! mis brazos te adoran
- 4) mis ojos ven tu faz por el ka del escriba de las minas de oro"¹⁴⁸³.

IV.- Cronología.

Razones estilísticas y diversos elementos iconográficos que aparecen en la estela, permiten situarla en algún momento de las dinastías XIX-XX. La propia concepción de la estela, ofrecida a *RaSpu*, debe comprenderse como una actitud emocional propia de un individuo que vivió en época ramésida, a pesar de que existan algunas estelas de este estilo que permiten una fecha más temprana¹⁴⁸⁴. La figura del oferente, ataviado como cualquier personaje de cierto rango del Imperio Nuevo avanzado, tiene numerosos ejemplos en otras estelas datadas en la fecha indicada más arriba¹⁴⁸⁵. La disposición de las ofrendas presentadas al dios

¹⁴⁸¹ *Vid. Supra, n.*

¹⁴⁸² se ha omitido la *w* final.

¹⁴⁸³ Schulman, A.R, *Studies in Ancient Egypt* pág. 159-160.

¹⁴⁸⁴ por ejemplo, la estela conservada en el Museo Egipcio de El Cairo, JE-70222, *Vid. Supra,* o la estela 1578 del *Anthropological Museum*, en Aberdeen (Escocia), *Vid. Supra,* págs.

¹⁴⁸⁵ TOSÍ, M, - Roccati, A, *Stele e altre epigrafí di Deir el Medina..*, Fragmento de estela págs. 184-185 y 342; fragmento de estela 50221, págs. 189 y 344, entre otros.

y alguno de los elementos que entre ellas aparecen, como el jarrito globular de cuello alto colocado sobre la mesa de ofrendas del registro inferior, confirman la cronología XIX-XX dinastía.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Janseen, J, *CdÉ* XXIX, 50 (1950)págs. 209-210.

Schulman, A.R, *JARCE* XVI (1979) pág. 75.

I.- PROCEDENCIA : Ingresó en el Fitzwilliam Museum de Cambridge en 1943¹⁴⁸⁷, procedente de la desaparecida Colección de R.G. Gayer-Anderson¹⁴⁸⁸. Procede de Deir el Medina¹⁴⁸⁹.

II.- DESCRIPCIÓN : Es una estela votiva¹⁴⁹⁰. La identificación de Raspu con la divinidad que en ella se ha representado entronizada, es posible tanto por razones iconográficas como epigráficas.

ILL- El objeto : La estela "Cambridge EGA-3002.1943" está realizada en piedra caliza. Morfológicamente es del tipo 1. Se conserva completa, algo dañada en la parte inferior en donde se han perdido algunos signos de la inscripción jeroglífica que ocupa aquella zona.

Presenta en relieve inciso varias inscripciones jeroglíficas y tres figuras antropomorfas distribuidas en dos grandes registros de tamaño similar, que ocupan el cuerpo de la estela. Los dos registros están separados por una doble línea horizontal.

La estela presenta esquema compositivo del tipo 1.A1.V.

¹⁴⁸⁷ *ídem.*

¹⁴⁸⁸ *Idem;* Janseen, J. *CdÉ* XXIX, n° 50 (1950) pág. 209; Schulman, A.R *JARCE* XVI (1979) pág. 75.

¹⁴⁸⁹ *PM* I, (2) pág. 733; Fulco, W.J. *The Canaanite God*, pág. 13 n. 58; Givean, *RJEA* LXVI (1980) pág. 146.

¹⁴⁹⁰ Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. xi; J. Janseen la calificó de ex-voto. Véase *CdÉ* XXIX n° 50 (1950) pág. 209.

II.2.- Las escenas :

a) Registro superior : La base de la escena en él representada está indicada mediante la línea superior de las dos horizontales que definen sendos registros en el cuerpo de la estela.

En el lado izquierdo aparece representada la imagen de un dios entronizado (tipo V). que sostiene diversas armas. Detrás del trono, un signo 'nh () provisto de brazos sostiene un flabelo o abanico de una sola pluma larga (detalle iconográfico 5.3.b.) . Sobre él hay una breve inscripción jeroglífica. Frente al dios se dispone una pequeña mesa de ofrendas del tipo 1.1.a.

II.2.a. 1.- La imagen del dios : Aparece de perfil a la derecha, con el torso de frente. Ocupa un solio (actitud del tipo V) que coincide morfológicamente con el típico trono que aparece en las representaciones egipcias de divinidades entronizadas¹⁴⁹¹ .

El dios aparece descalzo. Sus pies están representados juntos, sobre la línea que indica el suelo de la composición figurada.

Viste faldellín del tipo 2.3.

El torso está descubierto. El ombligo aparece indicado por encima del cinturón. No se distingue ningún collar o pectoral. Los brazos también aparecen desnudos y no incluyen adornos.

Las facciones de la cara se aprecian con dificultad. El ojo derecho ha sido indicado mediante una sencilla incisión profunda. A partir de la barbilla surge otra incisión también profunda que parece indicar la barba del dios (tipo 3.0).

¹⁴⁹¹ Cualquiera de las estelas egipcias con ese tipo de representación es válida como paralelo. Son numerosos los ejemplos que ofrecen las estelas de Deir el Medina Véase, por ejemplo, Tosi M. - Roccati, A. *Stele e altre epigrafi*, figs. de 50036 a 50041, págs. 275-277.

Va tocado por una alta tiara, similar a la corona blanca del Alto Egipto, que se ajusta a la frente de la divinidad dejando su oreja derecha al descubierto. En la parte anterior va adornada con un prótomo de cérvido, identificado por J. Janseen como una cabeza de gacela¹⁴⁹². La tiara va ornada con una cinta ancha que se sitúa por encima de la frente del dios. Se anuda en la parte posterior y deja libres los dos extremos que caen a su espalda por detrás de su brazo derecho levantado, hasta alcanzar la altura del respaldo del trono (tipo 1.4).

En la mano derecha el dios sostiene un hacha lastrada (5.2) asida por el mango en un punto próximo a su extremo. Éste aparece por detrás de la mano del dios, indicado mediante incisiones que parecen formar un pequeño triángulo con la base en el extremo del arma.

El dios adelanta su brazo izquierdo, levemente flexionado a la altura del codo. En su mano abraza la manilla de un escudo visto en la representación por su lado interior. El arma defensiva es de gran tamaño. Su base es recta y la parte superior redondeada (tipo 1.2). Se trata de un tipo de escudo habitual en Egipto durante el Imperio Nuevo, fabricado en madera y recubierto en la parte exterior por una piel de toro curtida. Aparece representado en numerosas escenas egipcias.

II.2.a.2.- Las ofrendas : Delante de la divinidad se dispone una mesa de ofrendas del tipo 1.1.a.

¹⁴⁹² En la fotografía de que disponemos se aprecia con dificultad una leve insinuación de ese elemento decorativo de la tiara que J. Janseen describe sin duda como una cabeza de gacela. Esperamos recibir una fotografía mejor de Cambridge para confirmar ese detalle.

II.2.a.3.- Otros elementos de la composición figurada :

Detrás de la figura del dios, un '*nh*', provisto de brazos, sostiene con sus manos un flabelo.

La representación del '*nh*', provisto de brazos o animado, suele ser frecuente en las representaciones egipcias. En ocasiones, símbolos como el '*nh*' que representa la vida, u otros que aluden a la prosperidad o la permanencia, pueden aparecer como representaciones animadas de signos que portan símbolos como los estandartes, que participan del poder que representan¹⁴⁹³.

En la estela de Cambridge el '*nh*' representado sostiene un sencillo flabelo o abanico grande compuesto por una pluma larga que surge de una vara. Era un objeto que simbolizaba protección para aquel que le precedía. El flabelo era portado por altos dignatarios de la corte real egipcia¹⁴⁹⁴.

b) **Registro inferior** : hay dos figuras humanas arrodilladas, en actitud orante, a la izquierda. Frente a ellos una inscripción jeroglífica aparece dispuesta en tres registros verticales. Junto a las figuras, sobre sus cabeza y detrás de ellas aparecen algunos signos más.

II.2.b. 1.- Las imágenes de los orantes : Las dos presentan la misma actitud. Aparecen de perfil con el torso de frente. Apoyan su rodilla izquierda sobre el suelo, a la vez que mantienen la

¹⁴⁹³ Frankfurt H. *Reyes y dioses*, págs. 115-116.

¹⁴⁹⁴ véase Tosi, M. - Roccati, A. *Stele e altre epigrafi* figs. 50034 en pág. 274 y pág. 67. En la inscripción de la estela puede leerse: *Portador del flabelo a la derecha de Re', prefecto y visir de Tebas Hori justificado*. Fig. 50090 en pág. 301 y pág. 126, en la inscripción, en su parte final se lee *...el prefecto de Tebas y visir...* Los cargos sociales, prefecto y visir de Tebas, coinciden en las dos estelas. También coincide en ambas la representación del individuo particular sosteniendo un flabelo.

pierna derecha en ángulo recto. Levantan los brazos en actitud de oración o súplica.

La indumentaria, representada de forma bastante esquemática, coincide en las dos imágenes. Ambas visten faldellín largo que cubre prácticamente sus piernas flexionadas. A pesar de ello, las extremidades inferiores de las dos figuras se aprecian sin dificultad a través de las vestiduras. De esa manera el artista quiso indicar la liviandaz de las prendas, probablemente fabricadas en lino plisado¹⁴⁹⁵. El largo faldellín o falda se ajusta a la cintura quedando más alto en la parte de la espalda, cubriendo los riñones. En la parte anterior queda por debajo del ombligo, detalle anatómico que se aprecia en la figura en el lado izquierdo de la representación.

El torso aparece desnudo. El acabado imperfecto de la estela no permite apreciar detalles ornamentales: collares, pectoral, brazaletes, quizá no fueron indicados.

Los dos hombres llevan la típica peluca egipcia de flequillo cuadrado y melena hasta los hombros; es algo más corta en la parte posterior.

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES : En los dos registros que componen la estela hay inscripciones jeroglíficas.

a) Registro superior : Distinguimos dos inscripciones.

1.- Está situada en la parte superior del monumento, dispuesta a ambos lados del escudo sostenido por el dios. No está incluida en registros:

R\$pw ntr S

1495 Véase Nofret la Bella. La mujer en el Antiguo Egipto, pág. 164, Lam. 70.

"Reëpu dios grande".

2.- Ubicada en el lado izquierdo de la estela, sobre el signo 'nh que sostiene el flabelo:

sç 'nh hJ.f

"Protección y vida detrás de él¹⁴⁹⁶".

b) **Registro inferior** : La inscripción principal ocupa el lado izquierdo de este registro. Hacia ella están orientadas las figuras de los orantes.

Se dispone en tres registros verticales:

rdí íSw(t) n RSpw

"Rinde [homenaje] a *RaSpu*"

ntr ' / di.f 'nh wdç snb n [ki n sdm n kJ]m 's m st mfit

"dios grande, que él de vida, prosperidad y gloria al ka [del] servidor del ka en el lugar de la verdad¹⁴⁹⁷".

pS-Sd

1496 w. Fulco traduce: *Protección de vida en torno suyo. Véase: The Canaanite Cod. pág. 13.*

1497 jñi *Jugar de la verdad* es el nombre que recibía la necrópolis de Tebas. W. J. Fulco, traduce la inscripción:para el ka del servidor en la necrópolis de Tebas. Véase: *The Canaanite God*, pág. 14. Por su parte, J. Janseen traduce el nombre de la necrópolis como el lugar de la justificación. Véase: *CdÉ XXIX*, n. 50 pág.

"Pa-shed" (nombre del dedicante)¹⁴⁹⁸.

Una inscripción secundaria, se sitúa en la parte derecha del registro inferior del monumento, detrás de la figura del orante situada en ese lado del registro. En ella se aprecian algunos signos, pero sólo es posible realizar lectura:

sf:f

"su hijo..."

Sin duda esa inscripción contenían los nombres propios de los hijos de Pa-shed, representados en las estela como orantes.

IV.- **CRONOLOGÍA** : Los distintos autores que se han ocupado de estudio de esta estela, la han situado en la XIX dinastía¹⁴⁹⁹. Los motivos iconográficos, el tema de la composición figurada y las inscripciones que aparecen en la estela, corroboran esa cronología.

¹⁴⁹⁸ Ranke, *PN* 1,117,n° 21.

¹⁴⁹⁹ Janseen, J. *CdÉ* **XXLX** (1950) pág. 211.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 12

Incluye lámina: XXXII

DEPOSITO: *Musée Calvet, Avignon.*

Nº INVENT.: A-16

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu*¹⁵⁰⁰.

OFERENTE (S) : Hay¹⁵⁰¹.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra *caliza*.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa. Buena conservación
excepto en su perímetro que está
golpeado.

DIMENSIONES¹⁵⁰²: **Altura máxima :** 39,50 cm.

Grosor: 0,60 cm.

Anchura máxima : 26,50 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO : 1A2-V

CRONOLOGIA: Dinastía XIX

1500 Moret, A, identificó a la divinidad con Montw. Véase: *RecTrav.* XXXV (1913)pág. 49.

¹⁵⁰¹ Ranke, *PN* 1,233, n° 18.

¹⁵⁰² Datos facilitados por el Museo Calvet de Avignon.

BIBLIGRAFIA: Edición príncipe: Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 26, n. 1, pág. 27, fig. 7.

Schulmann, A R, *JARCE* XVI (1979) pág. 83, n.51.

I.- PROCEDENCIA : Desconocida¹⁵⁰³. La primera publicación que a ella hizo referencia, la consideraba un monumento procedente, probablemente, de Deir el Medina. La única razón para sostener esa hipótesis, era el título del dedicante: *Sirviente del lugar de la verdad*¹⁵⁰⁴.

Los únicos datos seguros que se conocen, es que fue adquirida por el Museo Calvet de Avignon en 1833 procedente de la Colección Sallier¹⁵⁰⁵.

II.- DESCRIPCIÓN : Es una estela votiva¹⁵⁰⁶. La identificación de Raspu con la divinidad que aparece entronizada en la estela, es posible tanto por razones iconográficas como epigráficas (Lam.XXXII) .

II. 1.- El objeto : La estela "Avignon A-16" está realizada en piedra caliza. Morfológicamente es del tipo 1. Se conserva completa, algo dañada por golpes en su contorno. Algunos signos de sus inscripciones, así como alguna de las figuras que en ella aparecen, están afectados por los desperfectos.

¹⁵⁰³ Schulman, AR *JARCE* XVI (1979) pág. 83, n. 51.

¹⁵⁰⁴ pM j (2) en pág. 719 se sugiere su procedencia de Deir el Medina; se insinúa incluso la identificación del beneficiario de la estela con el propietario de la tumba 328 de la necrópolis de dicha población. La tumba 328 fue localizada y excavada por el IFAO; datada por M.B. Bruyère en época ramésida Véase: Engelbach, R *A Supplemente to the Topographical Catalogue*, págs. 26-27. W. Helck, consideró la estela como un objeto procedente de Deir el Medina Véase: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, pág. 453, n. 29.

¹⁵⁰⁵ Leclan *Syria* XXXVII (1960) pág. 26, n. 1; pág. 27, fig. 7. Información corroborada por el Museo Calvet, de Avignon.

¹⁵⁰⁶ Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xi

Presenta en relieve inciso y bajo relieve, varias inscripciones jeroglíficas y siete figuras antropomorfas distribuidas en dos grandes registros que ocupan el campo de la estela. Los registros están separados entre sí por una doble línea incisa, situada hacia la mitad de la estela. Conserva algunos trazos de policromía, de color rojo.

El conjunto de la representación figurada presenta un esquema compositivo del tipo 1A2-V.

II. 2.- Las escenas :

a) **Registro superior** : La base de la escena que se desarrolla en el registro superior, está indicada por la línea superior de las dos horizontales que definen los dos registros.

En el lado izquierdo de la escena aparece la imagen de un dios entronizado (tipo V) cuya iconografía coincide con la de la divinidad representada en el registro superior de la estela "Cambridge EGA 3002.1943"¹⁵⁰⁷. Detrás del trono, al igual que en la representación de la estela conservada en Cambridge, un signo *nh* provisto de brazos sostiene un flabelo o abanico (elemento iconográfico 5.3.b). Frente al dios se dispone una mesa de ofrendas sencilla, del tipo 1.2.a.

II.2.a.1.- La imagen del dios : Corresponde al tipo V. El dios lleva un ancho collar sobre el pecho (tipo 4.2.) que alcanza la altura superior de una prenda muy ajustada que cubre su torso y que permite percibir detalles anatómicos como la musculatura del pecho o el ombligo. La muñeca del brazo derecho levantado, está

¹⁵⁰⁷ *yioi Supra.* Entre estas dos estelas sólo se aprecian pequeñas diferencias que quizá se deban exclusivamente a la ejecución más cuidada que presenta la conservada en el Musée Caïvet (A-16), de Avignon.

adornada con una brazaletes. La mano derecha, cerrada sobre el astil del hacha lastrada (elemento iconográfico 5.2.), rebasa el campo de la estela y aparece representada sobre la gráfila. Se reconocen sin dificultad los rasgos faciales y la barba apuntada y curva, típica de las divinidades egipcias (tipo 3.1.)¹⁵⁰⁸.

El dios va vestido con un faldellín del tipo 2.3. Se adorna con una tiara del tipo 1.5.

II.2.a.2.- Las ofrendas : Delante del dios se dispone una mesa de ofrendas de pequeño tamaño, clasificada como tipo 1.2.a. Al otro lado del pequeño altar, un personaje del tipo 2.a. 1.a., ofrece al dios un recipiente que es sostenido por su largo pie, o por un soporte sobre el que está colocado. Parece tratarse de una ofrenda humeante, clasificada como 1.b.3.b.

II.2.a.3.- Otros elementos de la composición figurada :

Detrás de la figura del dios, una *'nh* animado, sostiene con sus manos un flabelo. De nuevo el esquema iconográfico de la estela "Avignon A-16" coincide con el de la estela "Cambridge EGA 3002.1943", en la representación y ubicación de ese detalle iconográfico del tipo 5.3.b.

11.2.a.1.- La figura del orante : Está situada frente al dios. Levanta los brazos hacia él en actitud de oración, a la vez que le ofrece un recipiente (individuo clasificado con el tipo 2.a. 1.a.) .

b) **Registro inferior :** Hay cinco figuras humanas, dos hombres y tres mujeres, de pie sobre la línea incisa que indica el suelo de la escena, a la izquierda. Realizan una ofrenda múltiple. Todos ellos sostienen ofrendas. El tamaño de sus figuras varía: las tres primeras, colocadas de izquierda a derecha, alcanzan una estatura similar. La situada en cuarto lugar es ligeramente más

pequeña que las que la preceden. La que ocupa el quinto lugar, junto al margen derecho de la estela, es bastante más pequeña.

En el lado izquierdo del registro está ocupado por una inscripción vertical incluida en un registro. Detrás de la figura del primer oferente, sobre las otras figuras y entre ellas, hay varias inscripciones jeroglíficas.

II.2.b.a.- Las imágenes de los orantes : Todas ellas presentan una actitud similar, pero ofrecen ciertas diferencias.

Figura primera.- Situada en el lado izquierdo de la estela, encabezando el orden de las figuras.

Es un personaje masculino del tipo 2.a. 1.a. Lleva la típica peluca egipcia de melena hasta los hombros que, en su caso, deja al descubierto la oreja izquierda.

Los rasgos faciales aparecen indicados.

Figura segunda.- Situada a continuación de la primera. Es una figura femenina clasificada como tipo 2.b. 1.a.

Figura tercera.- Situada a continuación de la anterior. Es una mujer, clasificada como oferente 2.b. 1.b.

Figura cuarta.- Situada a continuación de la anterior. Es un hombre. Su imagen es algo menor que las de las figuras que le preceden. Está de pie, de perfil a la izquierda, con el torso de frente. Clasificado como oferente 2.a. Le.

Figura quinta.- Situada a continuación de la anterior. Su imagen es de menor tamaño que las que le preceden.

Es una figura femenina, situada de pie, de perfil a la izquierda, con el torso de frente. Se ha clasificado como oferente 2.b.1.c

III.- LECTURA DE LAS INSCRIPCIONES : Se distribuyen en los dos registros en los que se divide la estela.

a) Registro superior : La parte superior del monumento está ocupada por una inscripción distribuida en cinco registros verticales. Una inscripción más se sitúa detrás del del oferente, entre su figura y la gráfila de la estela.

RSpw ntr 'f
ReSpu dios grande"

sdm 's m s.t mf.t HJy 'nn
 "Servidor en el lugar de la verdad¹⁵⁰⁹, Hay, que siempre vuelve".

m' -hrw r ntr 'f
 "justificado para el dios grande".

b) Registro inferior : La inscripción principal ocupa el margen izquierdo de la estela:

ir n sJ.f sdm '§ m st m'Jt
 "hecho por su hijo, siervo en el lugar de la verdad..."

IV.- CRONOLOGÍA : W.J. Fulco sugería para la estela A 16 del Musée Calvet de Avignon, una fecha en torno a la XIX dinastía. Los detalles iconográficos comentados, así como el carácter de las

¹⁵⁰⁹ *s.tmi.t*, (= lugar de la verdad), es el nombre que recibe la necrópolis de Tebas.

inscripciones jeroglíficas, permiten admitir esa cronología dada¹⁵¹⁰.

¹⁵¹⁰ Fulco, W.J, *The Canaanite God* pág. 13.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 13

Incluye láminas: XXXIII

DEPOSITO: Museo de Asuan, Egipto.

Nº INVENT.: 16

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): Amon, Seth y *RaSpu*.

OFERENTE (S): Maaty bal¹⁵¹¹.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa. Buena conservación.

DIMENSIONES¹⁵¹²: Altura máxima : 44 era.

Grosor. 5 cm.

Anchura máxima : 30 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO : 1A1-VI

CRONOLOGÍA : Dinastía XIX-XX

¹⁵¹¹ Ranke, I, 145, n° 8.

¹⁵¹² Tomadas de la descripción de la estela dada por L. Habachi en *Kush VIII* (1960) pág. 50.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Firth, M, *The Archaeological Survey of Nubia*, (1909-1910)págs. 235-239.

Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) págs. 155-156, PL XLX, 1.

Habachi L, *Kush VIII* (1960) pág. 45, PI. XVIII.

I.- PROCEDENCIA : Procede del templo de Amenofis III en Wady es Sebuá, en la Baja Nubia¹⁵¹³.

II.- DESCRIPCIÓN : Estela de factura poco cuidada. Está dividida en dos registros por una línea horizontal definida en la mitad de su cuerpo. Es una estela votiva¹⁵¹⁴. La identificación de *RaSpu* entre las divinidades que aparecen representadas, es posible tanto por razones iconográficas como filológicas (Lam. XXXIII) 1515.

II. 1.- El objeto : La estela "Asuan16" está realizada en piedra caliza. Morfológicamente es del tipo 1. Se conserva completa, algo dañada en su contorno, en la parte superior izquierda.

Presenta en relieve inciso, varias inscripciones jeroglíficas y cuatro figuras antropomorfas distribuidas en los dos grandes registros que ocupan el campo de la estela. El conjunto de la representación figurada presenta un esquema compositivo del tipo A1.

¹⁵¹³Firth, M, *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910-1911*, págs. 235-239; Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) págs. 155-156, PL XLX. 1; Habachi, L *Kush VIII* (1960) pág. 45; Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien.* pág. 451, n. 8; Fulco, W.J, *The Canaanite God.* pág. 17; Schulman, A, *JARCE XVI* (1979) pág. 76

¹⁵¹⁴ Stewart H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xi

¹⁵¹⁵ Habachi, L, *Kush VIII* (1960), flg. 4 y PL XVIII. Un dibujo de la estela, menos cuidado en Firth, M, *The Archaeological Survey of Nubia Repport*, pág. 239.

II.2.- Las escenas

a) Registro superior : La base de la composición figurada que se desarrolla en el registro superior, está indicada por la línea que define los dos registros en el campo de la estela.

La escena aparece ocupada por la imagen afrontada de dos divinidades sentadas a ambos lados de una mesa de ofrendas del tipo 1.2.a.

II.2.a.1.- Las imágenes de los dioses: El dios que ocupa el lado izquierdo de la representación, sentado a la derecha, puede identificarse tanto por la iconografía que presenta como por las inscripciones que acompañan la escena, con Amón (divinidad 5.d.2.b.)¹⁵¹⁶. Va tocado por un casquete cilíndrico, adornado con largas plumas de avestruz, habitual en sus representaciones iconográficas. El extremo superior de las plumas interfiere en el recorrido de la línea que, a modo de gráfila bordea la composición. Sostiene en la mano derecha un signo "nh () y un cetro *wis* (1) en la izquierda. Viste faldellín corto, adornado con cola de animal, similar al tipo 2.3. de la clasificación establecida para *RaSpu*.

Frente a él se dispone una mesa de ofrendas bien abastecida, clasificada como tipo 1.2.a.

Al otro lado de la mesa, afrontado a Amón, está el dios Seth, sentado a la izquierda (divinidad 5.d.2.d)¹⁵¹⁷. Igual que en el caso de Amón, las inscripciones y la iconografía permiten su identificación. Va tocado con la doble corona y sostiene un cetro *w/s* (1). La indumentaria de Seth coincide con la descrita para Amón.

1516 *yioi supra,*

1517 *y-jꜥ supra,*

II. 2. a. 2.- Las ofrendas: Entre las figuras sentadas de los dioses, se ha representado una mesa de ofrendas tipo 1.2.a., a la que ya se ha aludido.

b) Registro inferior.

En él aparece representada una escena que incluye la figura de Raspu, una mesa de ofrendas, y la figura masculina de un orante.

II. 2. b. 1.- La imagen del dios: Aparece de pie, a la derecha, ocupando el lado izquierdo de la composición. Su figura corresponde al tipo VI que identifica a la divinidad en actitud de marcha, sobre la línea del suelo, con los brazos pegados al cuerpo, en ademán pasivo. Avanza de perfil, con el torso de frente, adelantando su pierna izquierda. Viste faldellín de camapaña, tipo 2.5., que parece dejar el torso al descubierto. En el cuello parece apreciarse el detalle anatómico que lo separa del tronco (4.0) . Parece llevar la barba reservada en Egipto a dioses y reyes, calificada como detalle iconográfico 3.1. Va tocado con una tiara alta adornada con una ancha cinta junto a su base (tipo 1.5.). Los extremos de la cinta caen libres a la espalda. A pesar de la ejecución sencilla, casi esquemática de la figura, coincidimos con R. Stadelmann al distinguir en la parte anterior de la corona el detalle iconográfico que puede corresponde a la cabeza de gacela o a los cuernos característicos de tocados propios del Asia anterior¹⁵¹⁸.

En la mano izquierda el dios sostiene un escudo que puede del tipo 1.1 y una jabalina cuyo astil no llega a apoyar en el suelo; queda ligeramente levantado sobre el pie izquierdo del dios (arma

¹⁵¹⁸ Stadelmann, R *Syrysch-Palástinensische*, pág. 59.

clasificada como tipo 3.2.)¹⁵¹⁹- En su mano derecha *RaSpu* sostiene un artefacto que ha sido interpretado como una maza¹⁵²⁰ (elemento iconográfico 4.1.), aunque nosotros erremos ver en la representación un hacha lastrada (5.2.)¹⁵²¹. No nos parece probable la identificación sugerida por A. Schulman como un cetro *hrp* (t) 1522 .

II.2.b.2.- Las ofrendas: Una mesa de ofrendas, bien abastecida, y algunos otros obsequios situados bajo ella, ocupan el centro de la composición (ofrenda 1.1.a.). El mueble se interpone entre la figura del dios y la del orante, situado al otro lado del altar.

II.b.3.- La figura del orante: Ocupa el lado derecho de la escena. Es una figura masculina, erguida, que levanta los brazos al dios, en actitud de adoración. Clasificada como 2.a. 1.a.

¹⁵¹⁹ Identificada por todos los autores que han trabajado sobre esta estela como una lanza: Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) pág. 156; Habachi, L, *Kush VIII* (1960) pág. 50; Stadelmann, R, *Syrysch-Palástinensische*, pág. 59.; Fulco, W.J. *Canaanite God*. pág. 18; Schulmann, A, *JARCE XVI* (1979) pág. 76, n° 15. Particularmente estimo que la dimensión del arma es sensiblemente más corta que la representada en otras ocasiones, cuando sí puede afirmarse que se trata de una lanza. Sin embargo, siempre se puede pensar en una representación poco afortunada de una lanza, sobre todo si se tiene en cuenta que es mucho más habitual la imagen del dios sosteniendo una lanza y un escudo que una jabalina y un escudo.

¹⁵²⁰ Leibovitch, J, *ASAE XXXIX* (1939) pág. 156; Habachi, L, *Kush VIII* (1960) pág. 50.

¹⁵²¹ Fulco, W.J, *The Canaanite God*. pág. 17.

¹⁵²² Schulman, A, *JARCE XVI* (1979) 76, n° 15; Véase Gardiner, A, *Egyptian Grammar*, pág. 585.

iii.- Lectura de las inscripciones:

a) **Registro superior:** Las inscripciones situadas en el registro superior de la estela, aparecen incluidas en dos registros verticales, situadas aproximadamente sobre las figuras de los dioses representados. Cada una de ellas alude a uno de los dioses:

Primera inscripción, situada sobre la figura de Amón:

Imn-r^c nb n pi mtnw

"Amon-re^c señor de los caminos".

Segunda inscripción, situada aproximadamente sobre la figura de Seth:

St <y phty nb pt

"Seth poderoso, señor del cielo"¹⁵²³.

b) **Registro inferior**

La inscripción ocupa la parte superior del registro:

*"RaSpu. Maaty bal"*¹⁵²⁴.

IV.- CRONOLOGÍA : La estela es considerada como un monumento de la XIX dinastía. Los elementos iconográficos y

^{1 5 2 3} J. Leibovitch interpretó los dos últimos signos de la inscripción , a partir del dibujo de M. Firth, como *tJwy*. Véase Leibovitch, J, ASAE XXXIX (1939) pág. 156 y Habachi L *Kush* VIII (1960) pág. 50, n. 15; R Stadelmann dio para esa inscripción la misma lectura de J. Leibovitch: *Syrisch-Palästinensische*, pág. 58.

¹⁵²⁴ £| nombre del dedicante es traducido por Grdseloff como *KmJBH* en *Les debuts du cuite*, pág. 5; R Stadelmann dio la misma traducción en *Syrisch-Palästienensische*, pág. 59. ídem. W. Helck en *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, pág. 451, n° 8. El antropónimo presenta tres determinativos: el animal sethiano que alude al ladivinidad extranjera *Balu*; el bumerán que indica el origen extranjero del oferente y el individuo masculino sentado, como determinativo habitual para los nombres propios de varones. Véase: Habachi, L, *Kush* VIII (1960) pág. 50.

epigráficos que en ella se aprecian permiten mantener la fecha propuesta hasta ahora¹⁵²⁵.

Se incibe en el conjunto de monumentos que durante las dinastías XIX - XX presentaron a los dioses Amón y Seth formando una dualidad, consecuencia del prestigio conseguido por Seth en ese momento del Imperio Nuevo¹⁵²⁶.

1525 F*u*i*c*D*i* w. J, *The Canaanite God*, pág. 17.

1526 véase págs.....

NUMERO DE CATALOGO: E-E 14

Incluye Lámina: XXXIV

DEPOSITO: Museo Egipcio de El Cairo, Egipto. Nº INVENT: JE-86123

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENT AD A(s): Amon-re^c, RaÊpu y Horon.

OFERENTE (S):

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa.

Conservación deficiente¹⁵²⁷.

DIMENSIONES¹⁵²⁸: Altura máxima : 30 era.

Anchura máxima : 20 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO : 1A1

CRONOLOGIA: Dinastías XIX-XX

^{1 5 2 7} Leibovitch, J. *ASAE* XLIV (1944) pág. 163-64.

^{1 5 2 8} Tomadas de Leibovitch, en *ASAE* XLW (1944) pág. 163.

BIBLIOGRAFÍA: Leibovitch, J, *ASAE XLIV* (1944) págs. 163-164, Pl. XIV.

Habachi, L, *ASAE LII* (1954) pág. 519.

Caquot, A, *A4AS XXIX-XXX* (1979-80) pág. 175.

I.- PROCEDENCIA : Al parecer la estela fue recuperada en el Delta, en la pequeña localidad de Hihyá en donde fue comprada a un anticuario que aseguraba su procedencia de Qantir¹⁵²⁹.

II.- DESCRIPCIÓN : Es una estela votiva¹⁵³⁰ de factura poco cuidada y conservación mediocre¹⁵³¹. Está dividida en dos registros por una doble línea horizontal que divide en dos mitades el cuerpo de la estela. La identificación de Raépu y de las otras divinidades representadas, es posible tanto por razones iconográficas como epigráficas (Lam.)¹⁵³².

II. 1.- El objeto : La estela está realizada en piedra caliza. Morfológicamente es del tipo 1. Se conserva completa, algo dañada en su contorno, sobre todo en la parte superior y en el ángulo inferior izquierdo.

Presenta en relieve inciso, varias inscripciones jeroglíficas y cuatro figuras antropomorfas distribuidas en los dos grandes registros que ocupan su campo. El conjunto de la representación figurada presenta un esquema compositivo del tipo 1A1.

II. 2.- Las escenas :

¹⁵²⁹ Habachi, L *ASAE LII* (1954) pág. 519; Caquot, A, *AAAS XXIX-XXX* (1979-1980) pág. 175. Este último autor indica como lugar de procedencia, de manera general, el este del Delta del Nilo.

¹⁵³⁰ Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliéís*, pág. xl

¹⁵³¹ Leibovitch, J, *ASAE XLTV* (1944) pág. 164.

¹⁵³² Leibovitch, J, *ASAE XLTV* (1944) PL XTV.

a) **Registro superior** : La base de la composición figurada está definida por la línea superior de las dos paralelas que determinan los registros. Se describe una escena en la que aparecen dos divinidades de pie, a la izquierda. Frente a ellos hay una pequeña mesa de ofrendas del tipo 1.2.a. Sobre las figuras, en la parte superior del registro, se aprecian dos pequeñas inscripciones alojadas en registros verticales.

II. 2. a. 1.- Las imágenes de los dioses: En el lado derecho de la escena, aparece representada la figura de *RaSpu*. Su imagen corresponde al tipo VI que identifica al dios en actitud de marcha sobre la línea del suelo, con los brazos pegados al cuerpo en ademán pasivo. Avanza su pierna derecha y el brazo del mismo lado, sosteniendo en la mano un cetro *w/s* (1). La mano izquierda, pegada al cuerpo, sostiene un singno *nh* ('T'). Viste un sencillo faldellín del tipo 2.3. Va tocado con una alta tiara del tipo 1.5., adornada con una cinta cuyos extremos caen sueltos a la espalda y con el prótomo de cérvido en la parte frontal. El perfil de su silueta indica claramente la barba del tipo 3.1.. que se proyecta desde el extremo inferior de su barbilla. Los detalles faciales no se aprecian.

Es ésta una de las escasas representaciones egipcias de *RaSpu* en las que el dios aparece desprovisto de cualquier elemento de su panoplia. En su lugar sostiene dos símbolos benéficos: el cetro *wJs* (1)1533 y el <hi? (¥) 1534.

Delante de *RaSpu*, de pie, a la izquierda, está representada la imagen de Anión (divinidad clasificada 5.d.2.b.)ⁱ535. Su actitud es idéntica a la del *RaSpu*. Porta en sus manos los mismos elementos que muestra el dios asiático en esta escena. Entre ambas figuras

1533 *v i d e L. Supra,*

1534 *v i d e L. Supra,*

1535 *y ù ù Supra,*

sólo varían algunos detalles iconográficos: Amón presenta un estatura ligeramente superior a la del dios asiático. Su faldellín va adornado con la cola de toro; corresponde al tipo 21.1.c. Sobre su pecho se aprecia un ancho collar clasificado 4.2. en la clasificación establecida para RaSpu. Va tocado con el casquete adornado por altas plumas de avestruz, característico de su iconografía. El perfil de su figura permite apreciar su barba que corresponde al tipo 3.2. Los rasgos faciales son levemente evidentes. Pueden apreciarse el ojo y la boca.

II.2.a.2.- Las ofrendas: Delante de Amón, en el lado izquierdo de la composición, aparece representada una mesa de ofrendas del tipo 1.2.a.

b) **Registro inferior:** La escena queda definida por la línea inferior de las dos paralelas que determinan los registros y por la línea horizontal incisa que marca el extremo inferior de la gráfila. Esta última sirve de base a la escena. En ella aparece una divinidad ocupando el lado derecho de la estela. Frente al dios, un orante inclinado levanta los brazos en actitud de súplica. Sobre las imágenes hay una breve inscripción jeroglífica. Otra inscripción jeroglífica, dispuesta en dos registros verticales, ocupa el lado izquierdo de la escena.

II.2.b.1.- La imagen del dios: se presenta de pie sobre la línea del suelo, a la izquierda. Es una figura antropomorfa con cabeza de halcón. La inscripción grabada en el lado superior del registro le identifica con Horun (divinidad 5.d.2.g.)¹⁵³⁶. Su actitud es idéntica a la de los dioses representados en el registro superior, avanza su pierna y derecha y sostiene en la mano del mismo lado un cetro *wJs* (1). En la mano izquierda, pegada al cuerpo, sostiene un símbolo *nh* ("𐎃"). Viste faldellín hasta las rodillas, con ancho cinturón y una prenda ajustada en el torso, quizá

sujeta a los hombros mediante tirantes anchos que forman un escote cuadrado. Va tocado con el *shmty*(W) o doble corona.

II. 2.b.2.- El oferente: es un individuo masculino que aparece inclinado hacia la divinidad, levantando los brazos en actitud suplicante. Corresponde al tipo 2.a.2.b.

III.- Lectura de las inscripciones.

a) Registro superior

Primera inscripción:

Situada parcialmente sobre la mesa de ofrendas y la figura de Amón:

imn-r^e nsw ntrw

"Amón-re^e rey de los dioses".

Segunda inscripción:

Situada sobre la figura de *RaSpu*

RSpw

"*ReSpu*"

b) Registro inferior

Primera inscripción, situada en el margen izquierdo de la estela:

s^c8S tnr [hr ^cJ...m^f-hrw ...tfnbtpr Sdt m^f-hrw

"El policía/guardián Hr... su esposa señora de la casa, Shedet, justificada".

Segunda inscripción, situada por encima de las figuras del orante y del dios:

Hwrn

"Horon".

IV.- CRONOLOGÍA: J. Leibovitch estableció para esta estela una fecha en torno a la dinastía XIX, tanto por la presencia de divinidades de origen asiático, Horon y *Raépu* en ella representadas, como por el empleo de las palabras *s's7* y *tnr*, habituales también en ese periodo¹⁵³⁷. El aspecto general del monumento le pone en relación con cultos populares propios de época ramesida, momento al que debe adscribirse.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 15

Incluye lámina: XXXV

DEPOSITO: Museo del Louvre, París. Nº REFERENCIA: AEO- 29152.

Nº INVENT.: C-86-N 237.

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *Qudsu, Raspu* y Min¹⁵³⁸.

DECICANTE(es)¹⁵³⁹: Hay¹⁵⁴⁰.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela en forma de naos. Presenta imágenes y textos en el recto y en el verso.

MATERIAL: Piedra caliza blanca.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa y en buenas condiciones. Presenta restos de policromía.

DIMENSIONES¹⁵⁴¹: Altura máxima : 31,50 cm.

Anchura máxima: 18,80 cm.

Grosor: 6,50 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A2-V **CRONOLOGIA:** XIX-XX dinastías

¹⁵³⁸Wijngaarden, W.D, van *OMRO* NS, X (1929)pág. 31.

¹⁵³⁹ Hay, el donante, y su hijo, aparecen representados en el anverso de la estela En el reverso del monumento aparecen otros miembros de su familia. Véase: *Rev. d'ég.* XXVII (1975) págs. 150ysigtes.

¹⁵⁴⁰ Ranke, *PN* 1,233, n°18.

¹⁵⁴¹ información facilitada por la Dra Bridonneau, documentalista en el Departamento de Antigüedades egipcias del Museo del Louvre.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Boréaux, Ch, *Mélanges offerts a René Duddaud*, pág. 675, y fig. 3 en pág. 682.

Leibovitch, J, *Syria* XXXVIII (1961) pág. 28.

I.- PROCEDENCIA : Procede de Deir el Medina¹⁵⁴². Posiblemente estuvo dedicada en algún lugar de culto particular localizado entre la pequeña población citada y el Valle de las Reinas¹⁵⁴³.

II.- DESCRIPCIÓN : Es una estela votiva¹⁵⁴⁴ de factura cuidada y buena conservación. Morfológicamente es del tipo 2. M. Champollion la describió en 1927 como una estela "en forma de naos"¹⁵⁴⁵.

En ella se han utilizado tanto el recto como el verso¹⁵⁴⁶, en una muestra de adoración realizada por un individuo de nombre Hay y su familia¹⁵⁴⁷.

¹⁵⁴² Boreaux, Ch, *Mélanges Syriens offerts a Monsieur Rene Dussaud*, Tome II, pág. 687; *PM* I (2) pág. 719; Stadelmann, R *Syrisch-Palästinensische*, pág. 117; Fulco, W.J, *The Canaanite God*. pág. 16; Schulman, A, *JARCE* XVI (1979) pág. 76, n° 17; Givon, R *JEA* LXVI (1980) pág. 147. El último autor hace referencia a la estela denominándola "Louvre C 68" en lugar de "Louvre C 86". También la denomina "Louvre C 68" Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*. pág. 452, n° 14.

¹⁵⁴³ Boreaux, Ch, *Mélanges Syriens offerts a Monsieur Rene Dussaud*, 687.

¹⁵⁴⁴ Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xi

¹⁵⁴⁵ Champollion, M, *Notice descriptive des monuments égyptiennes*, págs. 24-25, objeto 433.

¹⁵⁴⁶ La representación sobre la estela cubre el recto, el verso y en el lateral izquierdo. La parte dedicada a Raspu se desarrolla en el recto, dividido en dos registros. En el superior se muestra la iconografía del dios junto a Qudsu y Min y se citan algunos epítetos. Las inscripciones del registro inferior del recto y las que ocupan el verso del monumento en su totalidad, componen un texto de adoración pronunciado por Hy y su familia (algunos miembros femeninos representado en el verso). En el texto se citan abundantes epítetos dedicado a la diosa Qadeé, pero no se hace ninguna referencia a Raspu, por lo que no me

El recto está dividido en dos registros por una línea horizontal que señala en la estela dos mitades irregulares. Su esquema figurativo es del tipo A2, con el registro superior de mayor tamaño. La identificación de *RaSpu* y de las otras divinidades representadas en esa cara de la estela, es posible tanto por razones iconográficas como filológicas (Lam.)¹⁵⁴⁸.

II. 1.- El objeto : La estela está realizada en piedra caliza. Es de forma rectangular (tipo 2). Se remata en la parte superior con una representación en relieve de la gola egipcia que incluye en su centro el disco solar. Se conserva completa, con algún resto de policromía.

Presenta en relieve inciso, y bajo relieve, varias inscripciones jeroglíficas y varias figuras distribuidas en los dos registros en los que se divide su campo. El conjunto de la representación figurada presenta un esquema compositivo del tipo 2.A2-VI.

II. 2.- Las escenas :

a) Registro superior : La base de la escena está definida por la línea que determinan los registros. En ella aparecen representadas dos divinidades masculinas, de pie, afrontadas. Entre ellos hay una divinidad femenina que mira de frente, situada sobre la espalda de un león a la derecha¹⁵⁴⁹.

dentendré en su estudio. Para la interpretación de dicho texto puede consultarse: Stadelmann, R *Syrysch-Palástinensische....*, pág. 121. Datos acerca de los oferentes en: Letellier, B, *Rev. d'Ég. XXVII (1975)* págs. 150-151. Véase nota 48.

¹⁵⁴⁸ Leibovitch, J. *ASAE XLTV (1944) PL XTV*.

¹⁵⁴⁹ En *ANEP 474* se reproduce una fotografía que contiene únicamente la representación de la escena desarrollada en este registro.

II. 2. a. 1.- Las imágenes de los dioses: En el lado derecho de la escena se ha representado la figura de Raspu. Su imagen corresponde al tipo VI que identifica al dios en actitud de marcha sobre la línea del suelo, con los brazos pegados al cuerpo en ademán pasivo. Avanza su pierna izquierda y el brazo del mismo lado, sosteniendo en la mano una lanza (elemento iconográfico 2.1.). La mano izquierda, pegada al cuerpo, sostiene un signo 'nh ("𐎃"). Viste un sencillo faldellín del tipo 2.4. Va tocado con una alta tiara del tipo 1.5., adornada con una cinta cuyos extremos caen sueltos a la espalda y con el prótomo de cérvido en la parte frontal. El perfil de su silueta indica claramente la barba del tipo 3.1 que se proyecta desde el extremo inferior de su barbilla. Los detalles faciales se aprecian con claridad.

Delante de Raspu, de pie, en el centro de la escena, está representada la figura la diosa *Qud&u* (clasificada como divinidad 5.d. 1.a.)¹⁵⁵⁰, en imagen frontal, sobre la espalda de un león que avanza a la derecha sobre la línea del suelo. La diosa aparece prácticamente desnuda. Viste una prenda corta que le cubre el torso, desde debajo a los pechos hasta el ombligo¹⁵⁵¹. Lleva peinado hathórico y está tocada por el creciente lunar¹⁵⁵². Avanza sus brazos, levemente flexionados, orientándolos hacia las divinidades masculinas que la rodean. En la mano izquierda sostiene una serpiente asida por la mitad de su cuerpo. El reptil parece dirigirse hacia la cara de Raspu. En la mano derecha la diosa sujeta un ramo formado por tres flores de loto que adelanta hacia la posición que ocupa la otra divinidad masculina, Min.

1550 *γζζ Supras*, págs.

1551 Leibovitch, J, *Syria XXXVIII* (1961) pág. 27.

1552 *jjj Champollion la identificó in la diosa "Ioh", o diosa luna Véase: Champollion, M, Notice descriptive des monuments Égyptiens*, pág. 24-25.

Min (divinidad clasificada 5.d.1.b.)¹⁵⁵³ ocupa el lado izquierdo de la composición. Aparece sobre un pequeño pedestal situado sobre la línea del suelo. Presenta su iconografía característica. Su cuerpo representado completamente de perfil, ceñido por una estrecha túnica que parece cubrile por completo y remata en el cuello con un ancho collar del tipo 4.2. de la clasificación establecida para la iconografía de *Raspu*¹⁵⁵⁴. Surgiendo del contorno de su figura destaca su miembro viril, levantado hacia la diosa. El brazo derecho está alzado y flexionado a la altura del codo. En la mano sostiene un flagelo. Su silueta permite apreciar la barba, similar a la imagen de *RaSpu* que aparece en esta misma composición. Los detalles faciales son perceptibles. Min va tocado por el casquete cónico adornado con altas plumas de avestruz, característico de su iconografía así como de la iconografía de Amón. Detrás de su imagen se aprecia un atributo iconográfico común en las representaciones de esta divinidad itifálica: un pedestal con forma de columna o pilastra sobre el que aparecen dos altas lechugas que rodean una flor de loto de tallo largo¹⁵⁵⁵.

b) registro inferior: La escena queda enmarcada por cuatro líneas incisas que definen un registro más estrecho y alargado que el superior. En la escena aparecen dos personajes masculinos afrontados. Cada uno de ellos ocupa un extremo de la composición figurada. Entre ambos se distribuye un texto jeroglífico alojado en registros verticales.

II.b. 1.- Los oferentes: Los dos son personaje masculinos que presentan la misma actitud: inclinados levantan los brazos en

^{15DJ} *vid. Supra*, págs.

¹⁵⁵⁴ *vid. Supra*, págs.

¹⁵⁵⁵ Las lechugas eran consideradas en el antiguo Egipto como un alimento afrodisiaco muy eficaz. *Vid. Supra*, pág.

actitud de súplica¹⁵⁵⁶. La indumentaria y el peinado de ambos coincide, si bien en la peluca que lleva la figura del lado derecho deja al descubierto la oreja, mientras que la del otro personaje la mantiene cubierta. Ambos se han clasificado bajo el tipo 2.a. 2. b¹⁵⁵⁷.

III.- Lectura de las inscripciones,

a) Registro superior.

La parte superior de la escena está ocupada por una inscripción jeroglífica distribuida en nueve registros verticales. Los cuatro registros situados en el lado derecho, hacen referencia a *RaSptc*

RSpw ntr ꜥJ nb n nhh hkJ dt nb phty m hnw psdt

"Raápu, el dios grande, señor del cielo, príncipe de la eneada, señor de la eternidad".

Los cinco registros que ocupan el lado izquierdo, hacen referencia a las otras dos divinidades, a Qudsu los dos primeros registros, a continuación de los dedicados a *RaSptc*

Qds nbt pt hnwt ntrw nbw irt r' nn

"Qudsu¹⁵⁵⁸, señora del cielo, esposa de todos los dioses., ojo de Re^c"

Los tres registros más próximos al margen izquierdo de la composición, se refieren a Min:

1550 acerca de la identificación de estos personajes consúltese Letellier, B, *Rev. d'Ég. XXVII* (1975) págs. 150-163.

1557 y.c. *Supra*, págs. ...

1558 La palabra *nbw*, acompañada del determinativo que acompaña en la inscripción al nombre de la diosa Qodsu, significa oro, y es un nombre dado a la diosa Hathor. Véase: Gardiner, A, *Egyptian Grammar*. pág. 573.

mnw imn-r^c phty hry stf wrt ntr ^cJ

"Min Amón-re^c, poderoso y fuerte, el que está sobre su trono, el de alto rango, dios fuerte.

b) Registro inferior:

Una inscripción incluida en un registro vertical, ocupaba el lado izquierdo de la estela, hoy perdido. Sólo quedan fragmentos de algunos signos. En torno a las figuras de los orantes aparece otra inscripción:

sš[nsw] m st m^ct rms m^J-hrw snt fjmri f]nbt pr hsty MwtnwU [] m[/]-hrw hr ntr ^cJ

"El escriba [real] en el lugar de la verdad, Ramose, el justificado; su hermana, su amada, la señora de la casa, cantora...Mtmuia, la justificada, cerca del dios".

rv.- CRONOLOGÍA: R. Stadelmann estima para la estela una cronología de comienzos de la dinastía XLX¹⁵⁵⁹. Tanto los datos iconográficos como los filológicos que se desprenden del monumento, así como los relativos a los personajes en él representados¹⁵⁶⁰, permiten situarlo en ese momento histórico, entre los reinados de Sisi I y de Ramses II.

¹⁵⁵⁹ Stadelmann, R. *Syrisch-Palästinensische*, pág. 117.

¹⁵⁶⁰ Letellier, B, *Rev. d'Ég.* XXVII (1975) págs. 150 y sigtes.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 17

Incluye lámina: XXXVI.

DEPOSITO: *British Museum*.

Nº INVENT.: 191

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTAD A(s): *Raspu, QudSu, Min y Anatu*.

DECICANTE(es): dos personajes masculinos y uno femenino.

NOMBRE(s): Kaha, Nay o Any, y Tuy.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza blanca.

CONSERVACIÓN: Se estima buena conservación a pesar de estar fracturadas y perdidas la cabeza de la diosa y la del león sobre el que se apoya. La estela presenta otros desperfectos de escasa importancia.
Conserva restos de policromía en rojo, azul y amarillo¹⁵⁶¹.

DIMENSIONES¹⁵⁶²: Altura máxima: 75 cm.

Anchura máxima: 48 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1.A2-IV CRONOLOGIA: Dinastía XLX.

¹⁵⁶¹ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptiam Stelae*. DC . London 1970, pag. 478

¹⁵⁶² Tomadas de James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptiam Stelae*. DC . London 1970, pag. 47.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe James, T.G.H, *Hieroglyphic Text from Egyptian Stelae LX*, pág. 478.

Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 77, m.20.

I.- PROCEDENCIA : Al parece el monumento procede de Deir el Medina¹⁵⁶³ o sus inmediaciones¹⁵⁶⁴. A. Schulman considera la estela de procedencia desconocida¹⁵⁶⁵.

II.- DESCRIPCIÓN : Es un monumento votivo¹⁵⁶⁶, de factura cuidada y buena conservación¹⁵⁶⁷.

El campo de la estela está dividido en dos registros de diferente tamaño por una pequeña moldura que se proyecta hacia afuera creando una pequeña cornisa que sirve de base a la escena desarrollada en el registro superior. Sirve, además, de remate para la escena del registro inferior al que remata a modo de gola egipcia.

En el conjunto de la representación aparecen cuatro divinidades. La identificación de cada una de ellas es posible tanto por razones filológicas como iconográficas (Lam.XXXVI)¹⁵⁶⁸.

1563 *PM* i(2) 2, pág. 723; Fulco, W.J, *The Canaanite God*. pág. 17; Schulman, A, *JARCE XVI* (1979) pág. 77, n° 20; Tossi, M - Roccati, A, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, pág. 102; Givon, R, *JEA LXVI* (1980) pág. 147.

¹⁵⁶⁴ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 48. La misma procedencia sugirió W. Helck. Véase: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*. pág. 452, n° 12.

1565 Schulman, A, *JARCE XVI* (1979) pág. 76, n° 18. Véase también *PM* i(2), 2, 723.

1566 Stewart, H.M. *Egyptian Stelae, Reliefs*, pág. xi

1567 TQSSL M _ Roccati, A, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, pág. 102.

1568 La estela aparece reproducida en: *British Museum. A General Introductory Guide to the Egyptian Collections*, London 1909, pág. 248, PL XL; *British Museum. A General Introductory Guide to the Egyptian Collections*, London 1930, pág. 351, fig. 205; Boreaux, Ch, *Melanges Syriens offerts a Monsieur René*

II. 1.- El objeto : La estela está realizada en piedra caliza. Es de forma rectangular con la parte superior redondeada (tipo 1).

Presenta en relieve inciso y bajo relieve, varias inscripciones jeroglíficas y varias figuras distribuidas en los dos registros. El esquema compositivo es del tipo A2.

II. 2.- Las escenas :

a) Registro superior : La base de la escena está definida por la línea superior de la moldura que determina los dos registros. Aparecen dos divinidades masculinas, de pie, afrontadas. Entre ellas hay una divinidad femenina que mira de frente, situada sobre la espalda de un león a la derecha (Lám.XXXVI).

II. 2.a. 1.- Las imágenes de los dioses: En el lado derecho de la escena se ha representado la figura de *RaSpu*. Su imagen corresponde al tipo IV que identifica al dios en actitud de avanzar sobre la representación de un templo o capilla realizado a pequeña escala (elemento iconográfico 5.c.4.a.)¹⁵⁶⁹. El dios aparece en ademán pasivo. Avanza su pierna izquierda y el brazo del mismo lado, sosteniendo en la mano una lanza (elemento iconográfico 2.1) cuyo astil apoya en la parte superior de la arquitectura representada. La mano izquierda, pegada al cuerpo, sostiene un *nh* () (elemento iconográfico tipo 5.c6.c). Viste faldellín del tipo 2.4. Presenta una larga peluca tripartita, adornada a la altura de la frente por una cinta ancha que sobre la frente sostiene el característico prótomo de cévido (tipo 1.9). Sobre el pecho se destaca un ancho collar (4.2.), parcialmente cubierto por un grueso mechón del cabello y la barba. Ésta es abundante, del tipo 3.3. Otros detalles faciales se reconocen con claridad. En el brazo izquierdo y la muñeca derecha, presenta sendos brazaletes.

Dussaud, pag. 685, fig. 4; Leibovitch, J, Syria XXXVIII (1961) PL 1,1; ANEP 473; James, T.G.H, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, PL XXXI, 2. 1569 y, a supra,

Delante de *RaSpu*, de pie, en el centro de la escena, está representada la figura la diosa *QudSu* (clasificada como divinidad 5.d. 1.a), en imagen frontal, sobre la espalda de un león que avanza a la derecha. La diosa se muestra desnuda. Lleva peinado hathorico al parecer desprovisto de tocado. Avanza sus brazos, levemente flexionados, orientándolos hacia las divinidades masculinas que la rodean. En la mano izquierda sostiene un ramo formado por dos lotos que adelanta hacia la posición que ocupa *RaSpu*. En la mano derecha sujeta otro ramo de ñores, en esta ocasión papiros, que dirige hacia la otra divinidad, el dios Min. La cara y la parte inferior de las extremidades inferiores de la diosa están perdidas.

Min (divinidad clasificada 5.d. 1.b.) ocupa el lado izquierdo de la composición. Aparece sobre un pequeño pedestal situado sobre una arquitectura representada a pequeña escala, similar a la de *RaSpu*. El dios presenta su iconografía característica. Su cuerpo está representado de perfil, ceñido por una estrecha túnica que parece cubrirle por completo, rematada en el cuello con un ancho collar del tipo 4.3., de la clasificación establecida para la iconografía de *RaSpu*, realizado con mucho detalle. Proyectándose desde su figura se destaca su miembro viril, levantado hacia la diosa. El brazo derecho está alzado y flexionado a la altura del codo. Junto a su mano se ha representado un flagelo. El brazo y la muñeca están adornados con sendos brazaletes. Se aprecia la barba del dios, similar al tipo 3.1. de la clasificación establecida para la figura de *RaSpu*. Está representada sobre el collar. Otros detalles faciales son perceptibles. Va tocado por el casquete cónico adornado con altas plumas de avestruz, característico de su iconografía así como de la iconografía de Amón. Detrás de la figura de Min se aprecia un atributo iconográfico común en sus

representaciones: un pequeño jardín en el que aparecen dos altas lechugas que rodean una flor de loto de tallo largo¹⁵⁷⁰.

b) registro inferior: La escena queda enmarcada por tres líneas incisas y la moldura con forma de gola que define los dos registros. El registro inferior es más estrecho y alargado que el superior. En él se representa una escena en la que aparecen tres personajes a la derecha en actitud oferente. Frente a ellos se dispone un conjunto de tres mesas de ofrendas bien abastecidas (tipo 1.2.b.). Tras las ofrendas, en el lado derecho de la escena, aparece la representación de una diosa sentada en un trono, en la actitud característica de Raspu en el tipo V. Es la diosa 'Anatu.

II.b. 1.- La imagen de la diosa: El solio sobre el que está sentada está dispuesto sobre un pequeño zócalo que lo eleva levemente sobre la línea que indica el suelo de la escena. La diosa, identificada por las inscripciones del registro como 'Anatu (clasificada como tipo 5.d.2.h), va ataviada con un cencillo vestido ajustado, abierto en pico sobre el pecho que queda parcialmente descubierto. Lleva un collar sencillo, o la indicación del detalle anatómico del cuello clasificado como detalle iconográfico 3.0. Va tocada por una alta tiara, adornada con largas plumas de avestruz en sus lados, en la que es fácil reconocer la corona atef¹⁵⁷¹, si bien desprovista de los cuernos ondulados que adornan su base¹⁵⁷².

La diosa enarbola el brazo derecho sosteniendo en la mano un hacha lastrada del tipo 5.2. El brazo derecho está adelantado, ligeramente flesionado por el codo. En la mano sostiene un escudo

1570 La, lechugas se consideraban en el antiguo Egipto un alimento con propiedades afrodisiacas muy eficaz. *Vid. Supra.*

1571 Giveon, R. *JEA* LXVI (1980) pág. 147.

1572 La corona *Jtef*, es el signo S8 de la clasificación de A. Gardiner. Véase: *Egyptian Grammar*, pág. 504.

del tipo 1.2. y una lanza 2.2., de la clasificación establecida para la iconografía de *RaSpu*, con la que diosa presenta sorprendentes similitudes.

II.b.2.- Las ofrendas: Abundantes ofrendas se disponen sobre un conjunto de tres mesas de un solo apoyo. Algunos productos se han representado sobre el suelo. El conjunto se ha clasificado como tipo 1.2.b. El oferente representado en último lugar, identificado por las inscripciones como Any o Nay, hijo de Kaha, porta ofrendas de los tipos 1.b.6.a. y 1.b. 2.b.

II.b.3.- Las imágenes de los oferentes: El personaje más próximo a la mesa de ofrendas es *Kaha* , el dedicante de la estela. Está de pie, a la derecha, levantando los brazos en actitud suplicante. Se le ha incluido en el tipo 2.a. 1.a. Detrás de él aparece una mujer que repite su actitud (oferente femenino tipo 2.b. 1.d.). Las inscripciones la identifican como Tuy, esposa de *Kaha* . Tras ella está el hijo de ambos, llamado Any o Nay¹⁵⁷³. Aparece representado a la derecha. Es de menor tamaño que las figuras que le preceden. Sostiene en sus manos una ofrenda floral y un ave. Se ha incluido en el tipo de oferente 2.a. Le.

III.- Lectura de las inscripciones.

a) Registro superior:

La parte superior de la escena está ocupada por una inscripción jeroglífica distribuida en seis registros verticales y uno horizontal. Los tres registros verticales situados en el lado derecho, hacen referencia a *RaSpu*:

RSpw ntr / nb pt hKç psdt ntrw

"Raspu dios fuerte, señor del cielo, príncipe de la eneada de los dioses".¹⁵⁷⁴

Sobre la cabeza de la diosa discurre una breve inscripción incluida en el único registro horizontal:

Knt nbtp

"Kent (= Qudsu)¹⁵⁷⁵ señora del cielo".

Los tres registros verticales situados en el lado izquierdo hacen referencia a Min:

mnw wr kJ Swty.f °Jhtphr

"Min el grande, de altas plumas, que alza sus brazos"¹⁵⁷⁶.

IV.- CRONOLOGÍA: La estela es considerada como un monumento de la dinastía XTX¹⁵⁷⁷. La composición de la estela, las divinidades representadas, los nombres de los oferentes y muchos otros detalles, permiten admitir sin ningún problema la fecha sugerida.

134 La inscripción fue traducida por J. Leibovitch, sin transcripción, en *Syria*, XXXVIII (1961) pág. 24.

¹⁵⁷⁵ Acerca del teónimo de la diosa véase: Helck, W, *AfO* XXII (1968-69) págs. 21-26.

1576 La inscripción fue traducida por J. Leibovitch, sin transcripción, en *Syria*, XXXVIII (1961) pág. 24.

¹⁵⁷⁷ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Inscriptions*, pág. 47.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 18

Incluye figuras

DEPOSITO: *British Museum*, Londres.

Nº INVENT.: 355

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): Min, *QudSu* y *RaSpu*TM.

OFERENTES : A [n] y ¹⁵⁷⁹

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva completa; el soporte en buen estado. Las imágenes pintadas muy deterioradas.

DIMENSIONES¹⁵⁸⁰ Altura máxima : 18 cm.

Anchura máxima : 27 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A 2-VI

CRONOLOGIA: Dinastía XDC

¹⁵⁷⁸ Stadelmann, R *Syrien-Palästinensische...*, pág. 119.

¹⁵⁷⁹ £. *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*, London 1909, pág. 180, se da el primer signo del nombre propio del dedicante como su nombre completo, *Horí* a quien se califica de juez. Boreux, Ch, en *Melanges Syriens offerts a Monsierur Rene Dussaud*, II, pág. 675 da para el dedicante, un juez, el nombre de *Hr*, Leibovitch, J, en *Syria* XXXVIII (1961) pág. 27, llama al dedicante *Hr* pero le califica de "obrero de la necrópolis"; Fulco, W.J, probablemente siguiendo a Boreux o a Leibovitch, denomina la estela como la "estela de *hrw*, un juez" Véase: *The Canaanite God*. págs. 16-17. Los datos son correctos en Giveon, R *JEA* LXVI (1980) pág. 147, que recoge el trabajo de James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum*, LX(1970) págs. 53-54.

¹⁵⁸⁰ J. d. James, T.G.H. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae...*, pág. 53.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Boreaux, Ch, *Mélanges offerts a ene Dussaud II*, pág. 675.

Leibovitch, J, *Syria* XXXVIII (1961) pág. 27.

James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts trom Egyptian Stelae*, págs. 53-54.

L- **PROCENCIA** : Ingresó en el Museo Británico en 1823, procedente de la colección Salt¹⁵⁸¹. T.G.H. indicó para la pieza origen tebano¹⁵⁸².

II.- DESCRIPCIÓN : Es un monumento votivo¹⁵⁸³, de factura cuidada. El soporte, de piedra caliza, se conserva en buenas condiciones; las imágenes pintadas sobre él, están bastante deterioradas¹⁵⁸⁴.

El campo de la estela está dividido en dos registros por una línea pintada en color oscuro, visible sólo parcialmente. Los registros presentan diferente tamaño. Es mayor el que ocupa el lado superior de la estela.

En el conjunto de la representación pueden distinguirse cinco figuras antropomorfas, tres de ellas de divinidades, y la figura de un animal. A pesar del estado erosionado que presenta la policromía del monumento, la identificación de *RaSpu* es posible tanto por razones epigráficas como iconográficas. La iconografía de las otras divinidades, corresponde con la de los dioses Min y Qudsu (fig. ; Lam.)¹⁵⁸⁵.

1581 *PM* i (2), pág. 717; James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts torn Egyptian Stelae...*, pág. 53.

¹⁵⁸² James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts trom Egyptian Stelae...*, pág. 53. Véase también: *PM* I (2), 2, pág. 717.

¹⁵⁸³ Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs...*, pág. XL

¹⁵⁸⁴ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae...*, pág. 53.

1585 La estela aparece reproducida en James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts trom Egyptian Stelae...*, PL XLil, 2.

II. 1.- El objeto : La estela está realizada en piedra *caliza*. Es de forma rectangular con la parte superior redondeada (tipo 1).

Presenta varias imágenes pintadas con colores rojizo, marrón, amarillo, blanco y negro y algunas inscripciones jeroglíficas, también pintadas, de las que quedan pocos restos. El esquema compositivo es del tipo A2, si bien la línea que define la gárfila no es incisa, sino pintada.

II. 2.- Las escenas :

a) Registro superior : La base de la escena está definida por la línea pintada que determina los dos registros. Aparecen dos divinidades maculinas, de pie, afrontadas. Entre ellas hay una divinidad femenina que mira de frente, situada sobre la espalda de un león a la derecha (Lám.).

II. 2.a. 1.- Las imágenes de los dioses: En el lado derecho de la escena se ha representado la figura de Raspu. Su imagen corresponde al tipo VI que identifica al dios en actitud de avanzar sobre la línea del suelo. El dios aparece en ademán pasivo. Avanza su pierna derecha y el brazo del mismo lado¹⁵⁸⁶, sosteniendo en la mano un artefacto alargado del que no se conserva la representación de ninguno de sus dos extremos, por lo que no es posible identificarlo con seguridad. Puede tratarse tanto de una lanza (elemento iconográfico 2.1.) como de un cetro *wꜥs* (1)¹⁵⁸⁷. Ambos objetos son habituales en las representaciones del dios en composiciones como la representada en esta estela¹⁵⁸⁸.

La mano izquierda, pegada al cuerpo, sostiene otro objeto que tampoco puede reconocerse. T.G.H. James sugiere su

¹⁵⁸⁶ Schäfer, H, *Principles of Egyptian Art*, pág. 293.

¹⁵⁸⁷ *vid. Supra*, pág.

¹⁵⁸⁸ James, T.G.H, *identificó el objeto con una lanza*. Véase: *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 53. En opinión de Schulman, A.R, el dios sostiene no puede ser identificado con seguridad. Véase: *JARCE XVI* (1979) pág. 77, n° 19.

identificación con una maza¹⁵⁸⁹ (elemento iconográfico 4.1.); para AR Schulman puede tratarse de un hacha lastrada (elemento iconográfico 5.2.) o de un cetro *hpr* (t) (elemento iconográfico tipo 5.C.6.D)¹⁵⁹⁰.

RaSpu viste faldellín del tipo 2.3.; el cinturón adornado con el doble nudo de Isis¹⁵⁹¹. En la cabeza no parece apreciarse ninguna tiara. En su lugar el dios presenta una peluca tripartita por debajo de los hombros, coloreada en negro (tipo 1.9.). La deficiente conservación de la imagen no permite reconocer otro tipo de adornos en el tocado. Los rasgos faciales no son perceptibles. Sí lo es la barba que se distingue levemente (tipo 3.1.). Las partes visibles del cuerpo de *Ra&pu* presenta color rojo; el faldellín es blanco, la parte cruzada amarilla con líneas indicadas en rojo. El cinturón y el nudo están silueteados en negro¹⁵⁹².

Frente a *RaSpu*, de pie, en el centro de la escena, se ha representado la figura la diosa Qudsu (clasificada como divinidad 3.2. a.), en imagen frontal, sobre la espalda de un león que avanza a la derecha. La diosa se muestra desnuda, los brazos y las muñecas adornados con brazaletes. Lleva peinado hathorico. Los detalles del posible tocado no se distinguen. Avanza sus brazos, levemente flexionados, orientándolos hacia las divinidades masculinas que la rodean. En la mano izquierda sostiene un conjunto de cuatro serpientes, asidas por la mitad de su cuerpo. La diosa adelanta los reptiles hacia la posición que ocupa *Raépu*. En la mano derecha sujeta un ramo formado por dos flores de loto que dirige hacia la otra divinidad, el dios Min. Los rasgos faciales de la diosa están prácticamente perdidos. Su cuerpo está pintado en color amarillo; los detalles marcados en rojo. Los brazaletes y el pelo son negros¹⁵⁹³.

¹⁵⁸⁹ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae...*, pag. 53,

¹⁵⁹⁰ JARCE XVI (1979) pag. 77, n° 19.

¹⁵⁹¹ Lurker, M, *The Gods and Symbols*, pag. 72.

¹⁵⁹² James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pag. 54.

¹⁵⁹³ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pag. 54.

La divinidad identificada con Min (divinidad clasificada 5.d.1.b.), ocupa el lado izquierdo de la composición. Aparece sobre un pequeño pedestal situado sobre la línea que indica el suelo de la composición. La imagen presenta la iconografía característica de Min. Su cuerpo está representado de perfil, ceñido por una estrecha túnica que parece cubrirle por completo, rematada en el cuello con un ancho collar del tipo 4.2., de la clasificación establecida para la iconografía de *Raépu*. Proyectándose desde su figura se destaca su miembro viril, levantado hacia la diosa. El brazo derecho está alzado y flexionado a la altura del codo. Junto a su mano se ha representado un flagelo. El brazo parece estar adornado con un brazalete. Levemente se aprecia su barba, similar al tipo 3.1. de la clasificación establecida para la figura de *Raspu*. Otros detalles faciales no son perceptibles. Va tocado por el casquete cónico adornado con altas plumas de avestruz, característico de su iconografía así como de la iconografía de Amón.

b) **registro inferior:** La escena queda enmarcada por cuatro líneas pintadas que definen un registro más estrecho y alargado que el superior. En la composición aparecen tres personajes a la izquierda. Dos de ellos, el que ocupa el lado izquierdo de la composición y el personaje central, inclinados. El individuo situado en el lado derecho de la escena, ha sido representado de pie.

II.b. 1.- Los oferentes: Los personaje inclinados, son un hombre identificado por las inscripciones como *A[n]y*, *servidor en el lugar de la verdad*¹⁵⁹⁴, y una mujer, probablemente su esposa¹⁵⁹⁵. Ambos presentan una postura parecida. Levantan los brazos en actitud de súplica. La mujer en el centro de la composición, sostiene en su mano derecha un recipiente globular de cuello largo, con tapadera cónica (ofrenda 1.b.5.a.) . La indumentaria de los dos oferentes inclinados es similar. Se han clasificado bajo los tipos 2.a.2.b. el hombre, y 2.b.2.a. la mujer.

¹⁵⁹⁴ *s.t mJ.t* (= lugar de la verdad), era el nombre que recibía la necrópolis de Tebas. Véase: Cerny, J, *Rev. Eg. Anc* II (1959) págs. 200-209.

¹⁵⁹⁵ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*. pág. 54.

El personaje que ocupa el lado derecho de la escena es masculino. Se ha representado a menor escala. Es un joven portador de ofrendas¹⁵⁹⁶, identificado por las inscripciones como el *hijo amada...* Es, sin duda, hijo del oferente principal.

Los colores empleados en la representación de los oferentes, son: rojo, para las partes visibles del cuerpo; blanco, para sus vestidos, y negro, para las pelucas¹⁵⁹⁷.

III.- Lectura de las inscripciones,

a) Registro superior:

La parte superior de la escena está ocupada por una inscripción jeroglífica distribuida en registros verticales definidos por líneas pintadas en color rojo. Sólo se conservan algunos signos. Los tres registros situados en el lado derecho, hacen referencia a *RaSpu*:

Répw ntr ʿy nh pt

"*RaSpu*, gran dios, señor del cielo".

Las inscripciones contenidas en los registros que ocupan el centro, posiblemente dedicadas a *QudSu*, no se conservan.

Los dos registros más próximos al margen izquierdo de la composición, pudieron estar referidos a Min. Sólo es posible leer un epíteto:

ntr^cJ

"dios grande".

b) Registro inferior:

Una inscripción vertical, ocupa el lado izquierdo de la escena. Se conserva sólo parte de ella. La inscripción continua en el segundo registro:

¹⁵⁹⁶ *xi ijp, ʿ.* ofrenda no puede ser identificado.

¹⁵⁹⁷ James, T.G.H, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, pág. 54.

ir n sdm 'š m s.t m/.t J[n]y

"Hecho por el sirviente en el lugar de la verdad A[n]y"

En torno a las figuras de los orantes aparecen algunos signos de otras inscripciones:

...f.....nbt pr Sntw....

"...de él__señora de la casa.... Schenetchru"

...sJ mri...

"...hijo amado...."

IV.- **CRONOLOGÍA:** T.G.H. James establece para la estela una cronología correspondiente a la dinastía XTX¹⁵⁹⁸. Tanto los datos iconográficos como los filológicos que se desprenden del monumento, permiten mantener esa datación.

NUMERO DE CATALOGO: E-E 19 Incluye láminas:

DEPOSITO: *Kunsthistorische Museum*, Viena.

Nº INVENT.: 1012.

ICONOGRAFIA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *QudSu* sobre un león y Minl599.

DECICANTE(es) :

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Estela.

MATERIAL: Piedra caliza blanca.

CONSERVACIÓN: Relativa. En la parte superior izquierda presenta una pequeña fractura sobre el borde. En el campo de la estela, el lugar destinado en el lado derecho a una figura, posiblemente la de *Raépu*, está libre.

DIMENSIONES¹⁶⁰⁰: Altura máxima : 8,35 cm.

Anchura máxima: 6,45 cm.

Grosor: 1,50 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A1-0.

CRONOLOGIA: D inastía XIX.

1599 gi espacio que debería ocupar la imagen de *RaSpu* está libre. El nombre del dios aparece indicado en la parte superior derecha de la estela.

1600 Información facilitada por el Dr. H. Satzinger, Director del *Kunsthistorisches Museum, Ägyptisch-Orientalische Sammlung*, de Viena.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Bergmann, H, *RecTrav*, fig. s/n, enpág. 190.

Boreaux, Ch, *Mélanges offerts a Rene Dussaud*, pág. 675, Fig. 2.

I.- PROCEDENCIA : Desconocida. Llegó a la Colección Imperial del *Kunsthistorische Museum*, de Viena en 1821, junto a otras piezas egipcias que formaban parte de un conjunto donado por el Sr. Cario Antonio Fontana de Trieste¹⁶⁰¹.

II.- DESCRIPCIÓN : Es un monumento votivo¹⁶⁰², de factura sencilla y conservación relativa. Una de las imágenes masculinas que tendría que completar la triada -la imagen de Raspu-, no es perceptible en la fotografía que hemos recibido del *Kunsthistorischen Museum*, de Viena. En dicha fotografía, de buena calidad, no es posible distinguir con seguridad ningún trazo de la imagen del dios. Sin embargo en el trabajo más antiguo dedicado a este sencillo monumento¹⁶⁰³, la imagen de un dios, de tamaño menor que las otras dos divinidades representadas, aparece levemente indicada en el lado derecho del campo de la estela, bajo la inscripción "*Ras~pu*".

El campo de la estela está ocupado por un solo registro. En el conjunto de la representación aparecen dos divinidades situadas en la forma habitual de las triadas en las que participa *RaSpu*. Llama la atención la ausencia de su figura. La identificación de los dos dioses representados es posible tanto por razones epigráficas como iconográficas. Toda la escena está enmarcada por una línea incisa que a modo de gráfila repite la forma del soporte pétreo. El esquema compositivo es del tipo A1. En el lado de la izquierda, la

1601 *yjpi Supra*, n. (anterior)

1602 Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xi.

1603 Bergmann, H, *Ree, Trav*, Fig. s/n en pág. 190. La misma imagen es publicada por Ch. Boreux en *Mélanges Syriens*, pág. 675, Fig. 2.

línea decorativa en invadida en algunos puntos por la imagen del dios representado.

II. 1.- El objeto : La estela está realizada en piedra caliza. Es de forma rectangular con la parte superior redondeada (tipo 1) . Presenta en relieve inciso varias inscripciones jeroglíficas muy breves y las figuras aludidas.

II. 2.- La escena:

La base de la escena está definida por la parte recta de la línea incisa que hace las veces de gráfila. Sobre ella camina a la derecha un león que sostiene a una diosa desnuda. En el lado derecho de esa divinidad, aparece una imagen de tamaño menor, que corresponde a la iconografía del dios Min. En el lado izquierdo de la diosa no se aprecia ninguna figura.

En la parte superior de la estela hay unas inscripciones jeroglíficas breves

II. 2.a. 1.- Las imágenes de los dioses:

La diosa aparece sobre un león, de frente, con los brazos flexionados a la altura del codo dirigiendo las manos hacia las divinidades masculinas que tendrían que rodearla. Las manos de la diosa están vacías. Presenta peinado hathórico tocado por un creciente lunar. Sobre la diosa aparece inciso en caracteres jeroglíficos el nombre de gudáu¹⁶⁰⁴.

La imagen de Min ocupa el lado izquierdo de la composición. Aparece sobre un pequeño pedestal El dios presenta su iconografía habitual¹⁶⁰⁵. Su cuerpo está representado de perfil, ceñido por una estrecha túnica que parece cubrirle por completo. Proyectándose desde su figura se destaca su miembro viril, levantado hacia la diosa. El brazo derecho está alzado y flexionado

1604 *vid Supra, págs.*

1605 *vid Supra, págs.*

a la altura del codo. Junto a la mano abierta, un sencillo trazo debe corresponder a la representación esquemática de un flagelo. Los detalles faciales son perceptibles. Va tocado por el casquete cónico adornado con altas plumas de avestruz, que cubren parcialmente la línea incisa que bordea la escena.

En el lado derecho de la composición tendríamos que encontrarnos con la imagen de *RaSpu*. Sin embargo, sólo podemos documentar el lugar reservado para esa figura. Hoy no es posible percibir ningún rastro de su imagen. Sin embargo, el dibujo publicado por Bergmann sugiere la existencia de una imagen antropomorfa, levemente perceptible, que podría corresponder al tipo de actitud VI¹⁶⁰⁶. Esa figura pudo ser en su momento realizada y después suprimida mediante erosión, o quizá sólo se realizó una leve incisión a modo de dibujo previo a la ejecución definitiva que por algún motivo no llegó a realizarse. Otros detalles de la estela, como las manos vacías de la diosa, permiten suponer que el monumento no llegó a ser terminado.

II. 2. a. 2.- La figura del león: Avanza a la derecha sobre la línea del encuadre compositivo que indica el suelo de la escena. Sus cuatro patas parecen en movimiento. No se distingue la indicación del sexo del animal. La melena se ha sugerido mediante un mayor volumen en el cuello y el pecho del felino, y mediante unas rayas incisas en el brode de la cara. Algunas líneas en bajo relieve inciso marcan los músculos en tensión por el movimiento. Superpuesta al lomo y parte del cuello del animal, se han representado, en imagen frontal, los pies de la diosa.

III.- Lectura de las inscripciones.

Tres breves inscripciones indican los nombres de los dioses: *Min*, *Quds~u* y *RaSpu*. Tanto la de *Min* como la de *QudSu* se sitúan sobre la imagen de la divinidad correspondiente. La inscripción

que transcribe el nombre de *RaSpu* aparece sobre un espacio libre reservado a su figura.

IV.- CRONOLOGÍA: La estela puede considerarse un monumento de la dinastía XIX, contemporáneo a otras estelas que presentan la triada de Raspu y Qudéu¹⁶⁰⁷.

1607 *vide supra,*

NUMERO DE CATALOGO: E-E20 Incluye láminas: XXXVIII

DEPOSITO: *British Museum, Londres.* Nº INVENT.: 264

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): La imagen de la divinidad no se conserva completa¹⁶⁰⁸.

OFERENTES: Se menciona y aparece representado un individuo masculino llamado Pashed¹⁶⁰⁹.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Fragmento de estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conserva sólo el registro inferior, con una inscripción en la que se menciona a *RaSpu* y la representación del oferente. Del registro superior, en el que hubo de estar la imagen del dios, sólo queda una pequeña porción.

DIMENSIONES¹⁶¹⁰: Altura conservada: 28,45 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 0A2-V.

CRONOLOGIA : Dinastía XVIII avanzada - XIX dinastía.

1608 La imagen de *Raspu* sentado en un trono hubo de estar representada en el registro superior de la estela. En el estado actual del monumento sólo pueden apreciarse los pies y parte de las piernas del dios. Véase: Hall H.R *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae , & C. in the British Museum*, VII (1925) Pl. XLI, [264.]

¹⁶⁰⁹ Ranke, *PN* 1,117, n° 21.

¹⁶¹⁰ Tomadas de Hall H.R, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* VII (1925) pág. 12.

BIBLIOGRAFÍA: Hall, H.R, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae & C*, Pl.XLI (264).

I.- PROCEDENCIA: Ingresó en el Museo Británico procedente de la colección Belmore¹⁶¹¹. Atendiendo a la calificación del oferente, puede sugerirse un origen tebano para el monumento¹⁶¹².

II.- DESCRIPCIÓN : El fragmento de estela corresponde a un monumento votivo¹⁶¹³, de factura cuidada. La parte del soporte de caliza que se conserva, está en buenas condiciones. Al no conservarse apenas nada del registro superior, no podemos conocer su morfología (tipo 0, indefinido)¹⁶¹⁴.

El campo de la estela estuvo dividido en dos registros por una doble línea paralela incisa que incluye en el lado izquierdo, diez pequeños trazos de tendencia vertical que sugieren una moldura.

En el estado actual del monumento, pueden distinguirse los dos registros, si bien del superior apenas quedan unos centímetros (Lam. XXXVIII).

II. 1.- El objeto : El fragmento de estela es de piedra caliza. Presenta forma rectangular y hubo de estar rematada por un extremo redondeado en la parte superior . Correspondería, por tanto, al tipo 1.

1611 *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*, pág. 135.

1612 p.šed, l individuo que dedica la estela, es llamado *sdm °/S m st m°Jt hr WSt imntt* título que alude a ciertos personajes que prestaban sus servicios en la necrópolis de Tebas. Véase: Hall H.R *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* VII (1925) pág. 3. Para Givón, R no hay ninguna duda en la procedencia de la estela de Deir el Medina: *PM I (2)* pág. 732; *JEA LXVI (1980)* pág. 146. Ver también Helck, W, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien.....* pág. 451, n° 40, en donde se cita el trabajo de H.R Hall y la estela bajo el número erróneo 246.

1613 Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs*, pág. xi.

¹⁶¹⁴ Vid. *Supra*,

Muestra en relieve inciso una figura antropomorfa completa y una inscripción alojada en registros verticales. Hay evidencia de otras imágenes e inscripciones en lo que queda del registro superior.

El esquema compositivo es del tipo A2.

II. 2.- Las escenas :

a) Registro superior : La base de la escena está definida por la línea superior de las dos paralelas que determinan los dos registros. En el lado izquierdo se distingue la parte inferior de un trono, los pies y parte de las piernas de una divinidad sentada a la derecha (tipo V). El lado derecho de la composición está ocupado por un conjunto de tres pequeñas mesas de ofrendas. Entre los distintos soportes de los altares se destacan ofrendas vegetales (Lám.XXXVIII).

II.2.a. 1.- La imagen del dios: De la divinidad que parece estar sentada sobre un trono, sólo se ven los pies descalzos, y la parte inferior de las piernas paralelas y desnudas. Por detrás de los pies asoma una doble línea vertical, posiblemente el **astil** de una lanza (elemento iconográfico 2.2.) que se sobrepone a un escudo cuyo tipo no es posible determinar.

II. 2. a. 2.- Las ofrendas: Frente a la divinidad entronizada se han dispuestos unas ofrendas colocadas en un conjunto de tres mesas, cada una de ellas con un solo apoyo. Los productos ofrecidos apenas son visibles. Puede apreciarse la base de unos recipientes sobre los tableros, y las ofrendas vegetales colocadas entre los apoyos de las mesas. Las ofrendas, como unidad, se han incluido en el tipo 1.1.a.

b) registro inferior: La escena queda enmarcada por cuatro líneas incisas que definen un registro de tendencia rectangular. En el lado derecho de la composición aparece un personaje a la izquierda. Delante de él hay una inscripción jeroglífica dispuesta en siete registros verticales, adaptados a la composición.

II.b. 1.- El oferente: Es un personaje masculino que aparece inclinado. Levanta los brazos en actitud de súplica. Se ha incluido en el tipo 2.a.2.b.

III.- Lectura de las inscripciones.

a) Registro superior:

En la parte inferior izquierda del registro se aprecian unos signos. Sin duda corresponden al final de una inscripción vertical que hubo de estar ubicada en el extremo izquierdo de la escena. En ella se nombra a *Raépu*.

TV.- **CRONOLOGÍA:** H. R. Hall establece para la estela una cronología correspondiente a los momentos finales de la dinastía XVIII¹⁶¹⁵. Tanto los datos iconográficos como los filológicos que se desprenden del monumento, permiten mantener esa datación, o llevarla ligeramente a un momento posterior, a la décimo novena dinastía, momento al que pertenecen la mayor parte de los monumentos egipcios de *RaSpu* características similares.

¹⁶¹⁵ Hall .H.R *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae*, VII (1925) pag. 12.

NUMERO DE CATALOGO: E-E21

DEPOSITO: ¿Museo Egipcio de El Cairo?.

Nº INVENT.: Desconocido.

Nº DE REFERENCIA: *FIFAO* 272.

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu*. La imagen de la divinidad no se conserva completa.

OFERENTES: Se menciona a un individuo masculino llamado *Neb-nefer*¹⁶¹⁶.

De él se dice que es *capataz de los trabajadores en el lugar de la verdad, en el oeste de Tebas*.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Tres fragmentos de estela.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Se conocen tres fragmentos de esta estela incompleta.

DIMENSIONES¹⁶¹⁷: Altura conservada: 40.00 cm.

Anchura conservada: 35,00 cm.

ESQUEMA COMPOSITIVO: 1A.2-V

CRONOLOGIA : Dinastía XTX .

¹⁶¹⁶ Ranke, *PN* 1,185, n° 18.

¹⁶¹⁷ Tomadas de Bruyère, *FIFAO* XX (1952) pág. 115.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Bruyère, *FIFAO XX* (1952) pág. 115.

I.- PROCEDENCIA : Procede de los trabajos realizados en Deir el Medina entre los años 1935-1940¹⁶¹⁸.

II.- DESCRIPCIÓN : El fragmento de estela corresponde a un monumento votivo¹⁶¹⁹, de factura cuidada, hoy fragmentario.

Casi con seguridad podemos afirmar que el campo de la estela estuvo dividido en dos registros. Sólo se conoce parcialmente el superior. En él se desarrolla una escena que se conserva incompleta.

II. 1.- El objeto : El monumento se conserva incompleto. De él se hallaron tres fragmentos que permiten reconocer parcialmente su forma y contenido. Se trata de una estela de forma triangular con la parte superior redondeada (tipo 1). La parte conservada presenta en relieve inciso y bajo relieve una escena y unas inscripciones jeroglíficas situadas en la parte superior, incluidas en registros verticales. En el lado izquierdo se incluye la representación del disco solar alado. Pudo existir un registro inferior con una inscripción mayor y tal vez alguna representación figurada.

II. 2.- La escena: En el lado izquierdo se distingue la parte inferior de un trono, los pies y parte de las piernas de una divinidad sentada a la derecha (tipo V). Frente al dios se dispone un conjunto de varias mesas de ofrendas bien abastecidas. Entre los distintos soportes de las mesas parecen distinguirse ofrendas vegetales.

II.2.a. 1.- La imagen del dios: De la divinidad sólo se aprecian los pies descalzos y las piernas paralelas y denudas hasta

¹⁶¹⁸ Bruyère, B, *FIFAOXX* (1952) pág. 115; *PM I* (2) 2, pág. 727; Schulman, A.R *JARCE XVI* (1979) pág. 78, n° 33.

¹⁶¹⁹ Stewart, H.M. *Egyptian Stelate, Reliefs...*, pág. xi.

las rodillas. Por encima de éstas y en posición horizontal debido a la postura del dios sentado, se distingue un faldellín cruzado (tipo 2.3.). Un brazo del dios, ligeramente adelantado, sostiene un objeto delgado, colocado en posición vertical, en el que es fácil reconocer el astil de una lanza (elemento iconográfico 2.2.) que se sobrepone a un escudo del tipo 1.1. con círculo metálico.

II. 2. a. 2.- **Las ofrendas:** Frente a la divinidad entronizada se han dispuestos unas ofrendas colocadas en un conjunto de cuatro mesas. Cada una de ellas presenta un solo apoyo. Están colmadas de productos. Entre ellos abundan ofrendas vegetales. Las ofrendas, como unidad, se han incluido en el tipo 1.2.b.

II. b. 1.- **El oferente:** Se conocen por las inscripciones su nombre y su cargo: *Neb-nefer, capataz de los trabajadores en el lugar de la verdad, en el oeste de Tebas*¹⁶²⁰. No se conoce su representación. Quizá su imagen aparecía en la parte inferior de la estela, hoy perdida.

III.- Lectura de las inscripciones.

En la parte superior de monumento se conservan trazas de una inscripción en la que puede distinguirse el nombre del dios *RaSpu*.

IV.- **CRONOLOGÍA:** Tanto los datos iconográficos como los filológicos que se desprenden del monumento, permiten situarlo en un momento cronológico en torno a la décimo novena dinastía, momento al que pertenecen la mayor parte de los monumentos egipcios de Raspu que presentan características similares¹⁶²¹ y fecha que estableció B. Bruyère para la estela en la primera referencia científica que de este monumento se hizo¹⁶²².

¹⁶²⁰ Sculman, A.R *JARCE* XVI (1979) pág. 78-79, n^o 33; Givon, R *JEA* LXVI (1980) pág. 149.

¹⁶²¹ véanse las estelas XXX XXX

¹⁶²² F I F A O XX (1952) pág. 115.

VIL B. 2. - Relieves monumentales.

La historia del antiguo Egipto, sus rituales y celebraciones conmemorativas, continúan narrándose hoy como ayer en las paredes monumentales de sus templos y tumbas. Las imágenes que esas narraciones figuradas ofrecen, a veces acompañadas de textos y otras como sucesiones interminables de representaciones mudas, constituye una importante fuente de conocimiento y un interesante camino abierto a la investigación.

A él nos hemos asomado en nuestra búsqueda de los testimonios egipcios de *Raspu*, pero enmarcadas en los relieves monumentales sólo hemos encontrado dos representaciones fidedignas del dios. Sin embargo, ese par de ejemplos de iconografía monumental, constituye un interesante eslabón en la trayectoria egipcia del dios, como más adelante veremos.

Curiosamente, en el momento en el que las pruebas del culto practicado a *Raspu* son más numerosas en Egipto, durante la segunda mitad del Imperio Nuevo, sobre todo en el período de las dinastías XLX y XX, los datos que de él conocemos son fundamentalmente pruebas del culto particular que el dios recibió en sectores determinados de la sociedad egipcia. Su imagen se repite en una serie de monumentos de uso particular o familiar, pero en absoluto está representada en los monumentos oficiales como los templos que se han conservado, o en otros particulares como las tumbas, recintos que en algunos casos, sobre todo en aquellas de nobles o reyes, podían presentar dimensiones monumentales y una decoración acorde a su tamaño.

El nombre del dios sí aparece mencionado en diversos epígrafes monumentales del Imperio Nuevo de carácter oficial. Entre ellos se encuentran algunos de los testimonios egipcios más antiguos que del dios conocemos¹⁶²³. Por el contrario, en toda la iconografía monumental del Imperio Nuevo, no encontramos un solo ejemplo fidedigno de la representación de su imagen. Hay que recorrer un amplio período cronológico para llegar a encontrar testimonio monumentales en los relieves de dos templos, uno en el Oasis de

Jarga, en el desierto occidental. El otro, en el templo de Montu. en el recinto sagrado de Karnak.

Los testimonios del culto ofrecido a *RaSpu*. contemporáneos a esos relieves monumentales, son muy escasos. Corresponden sin duda a un momento en el que el dios, si bien no ha sido olvidado, no goza de la popularidad con la que contó en momentos anteriores, El dios sigue estando en Egipto. Su nombre y su imagen continúan siendo divinas, pero su favor no es solicitado con la frecuencia y asiduidad de otros momentos. En cualquier caso, *RaSpu* está en la mente de algunos gobernantes del País del Nilo, curiosamente en la mente de gobernantes de origen extranjero en Egipto, como el dios, aunque de procedencia dispar.

NUMERO DE CATALOGO: E-R1 Incluye lámina: XXXIX

LOCALIZACIÓN: Pared Norte del "Santuario A" del Templo del Hibis, dedicado a Amón, en el Oasis de Jarga, en el Desierto Líbico.

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu* junto a otras divinidades propias de *Nn-nswt*, capital del XXe. nomo del Alto Egipto¹⁶²⁴.

OFERENTES: Faraón realiza las ofrendas ante estos dioses¹⁶²⁵.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Bajo-relieve escultórico.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Buena, *in situ*.

NUMERO DE REGISTROS: El mural en el que se inscribe presenta tres registros horizontales. La imagen de *Raèpu* se encuentra en el registro intermedio.

DIMENSIONES: Desconocidas

CRONOLOGÍA: Dinastía XXVII, siglos VI-V a. C.

¹⁶²⁴Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 50. Acerca de *Nn-nswt*, véase: Pérez Die, M.C, *Heracleópolis Magna durante el Tercer Periodo Intermedio*. Tesis Doctoral defendida en la Universidad Complutense, Madrid, 1990. e.p.

¹⁶²⁵LQ, cartuchos que identificarían al faraón representado no están grabados por lo que su identificación no es posible. El templo fue construido en el reinado de Dario I y se convirtió en el santuario dinástico de los Aqueménidas. Véase: Pirenne, J, *Historia del Antiguo Egipto*, VoL III pág. 280.

I.- LOCALIZACIÓN: *Ra&pu* y otras divinidades reciben ofrendas que son oficiadas por el propio faraón en una escena realizada en bajo-relieve en la pared norte del "Santuario A" del Templo del Hibis¹⁶²⁶ que fue dedicado por los faraones persas a Amón, en el Oasis de Jarga, en el Desierto Líbico¹⁶²⁷.

El acceso al Oasis de Jarga no es fácil desde el Valle del Nilo. En diversas ocasiones, durante nuestras estancias en Egipto, hemos intentado llegar al templo de Hibis para estudiar *in situ* las imágenes e inscripciones del mencionado "Santuario A". La situación política conflictiva del país, agravada en el plano ideológico en los últimos años, con sucesivas intervenciones de los musulmanes integristas contra los visitantes occidentales, no nos han permitido desplazarnos hasta Jarga como era nuestro deseo. Para acceder al Oasis hay que llegar a la ciudad de Assiut y desplazarse desde allí en autocar. Assiut es una de las ciudades egipcias en las que el rigorismo islámico es más acusado¹⁶²⁸.

Ante esas dificultades, hemos realizado el estudio de las imágenes e inscripciones que de dicho santuario nos interesan, a partir de una fotografía parcial y un dibujo completo de la escena que incluye a *Raépu* -en ningún caso de la calidad que hubiésemos deseado, publicados por J. Leclant¹⁶²⁹, y de una fotografía parcial de dicha escena publicada por W.K. Simpson¹⁶³⁰. El dibujo de Leclant está realizado, según indica el autor francés¹⁶³¹, a partir de la única fotografía completa que de ese registro se ha publicado

¹⁶²⁶ *PM* Vol VII, págs. 285-286, n.ºs. 117-118.

¹⁶²⁷ *vid. Supra*, nota anterior; Baines, J - Málek, J, *Atlas of Ancient Egypt*, pág. 51.

¹⁶²⁸ Recientemente la agencia de viajes "Avial" de Madrid, ofrece un viaje guiado por la zona de los oasis del desierto Líbico que incluye la visita al Oasis de Jarga. El primer recorrido del mencionado circuito aun no ha llegado a realizarse.

¹⁶²⁹ Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) PL IIIB y Fig. 27 en pág. 51.

¹⁶³⁰ Simpson, W.K, *Orientalia* NS XXIX (1960) Tab. XVIII(2) Fig. 2.

¹⁶³¹ Leclant, J, *Syria* XXXVII (1960) pág. 50, ns, 1 y 3,

hasta ahora, y a la que, hasta el momento, no hemos tenido acceso¹⁶³².

II.- DESCRIPCIÓN : En el bajo-relieve escultórico se representa al faraón realizando ofrendas a diversas divinidades, algunas de ellas vinculadas, según las inscripciones que las acompañan, con la ciudad llamada *Nn-nswt*, la actual Heracleópolis¹⁶³³.

II.1.- La escena:

El faraón de pie, a la izquierda, ocupa el lado derecho del registro. Ante él, en primer lugar, arrodillada a la derecha, sobre un pedestal, una imagen antropomorfa tocada con la corona roja e identificada por la inscripción con Wadjet. Siguen las imágenes, todas a la derecha, de Thót, con aspecto momiforme; Herishef, dios principal de *Nn-nswt*, representado sobre un pedestal bajo una extraña iconografía que sobrepone su tradicional cabeza de carnero de cuernos ondulados tocada por la doble corona, a un cuerpo de serpiente; de nuevo la imagen de Thot en esta ocasión como figura antropomorfa con cabeza de hibis, avanzando a la derecha, sosteniendo en su mano izquierda un cetro *w/s* (1); Anubis y Jnum, ambos, con aspecto momiforme; tres imágenes sucesivas de Attartu, la segunda como amazona; a continuación *Ras~pu*, en la actitud propia del tipo VI. La última figura representa a Atum, en forma antropomorfa, arrodillado sobre la línea que indica el suelo de la composición, tocado con la corona roja.

1632 G. J. Davies, N. de, *The Temple of Hibis*, Vol III, PL 3. Sobre los relieves del santuario N. de Garies Davies realizó importantes trabajos fotográficos entre los años 1910 y 1937. La publicación más amplia de los mismos corresponde a la obra de L. Bull *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis III, the Decoration*. New York, 1953 que no hemos podido consultar. W.K Simpson publicó una fotografía parcial

1633 Desde 1984 la Misión Arqueológica Española realiza de forma sistemática trabajos de campo en el yacimiento egipcio de Heracleópolis Magna bajo la dirección de la Dra Pérez Die. Desde 1986 tenemos la suerte de pertenecer a la citada Misión Arqueológica Española. Acerca del lugar de Heracleópolis Magna, véase: Pérez Die, C - Vernus, P, *Excavaciones en Ehnasya el Medina*, págs. 14-24 y la bibliografía allí citada

II. 1.a.- La imagen de *RaSpu*: El dios viste faldellín cruzado hasta las rodillas, con cinturón indicado (tipo 2.3). Sobre el pecho se cruza una línea ancha, posible tahalí. Lleva collar, aparentemente de una sola vuelta (tipo 4.2). Va tocado por una alta tiara adornada en la parte anterior con la cabeza de cérvido (tipo 1.6.). Los rasgos faciales se ven incidados y se aprecia una barba estrecha, con la punta levemente curvada (tipo 3.1.). En las manos sostiene sendos cuchillos, arma que sólo se asocia al dios en esta representación (tipo 8)¹⁶³⁴.

II. 2. a. 2.- Las ofrendas: El faraón ofrece a los dioses un pan (1.b.7.b.).

II.b. 1.- El oferente: Como oficiante de las ofrendas actúa el propio faraón. Viste faldellín ricamente adornado, hasta las rodillas, con la cola de toro o león a su espalda. Lleva el torso descubierto, adornado por un ancho collar. Va tocado con peluca hasta los hombros. Levanta la ofrenda, sostenida en la mano derecha, hacia los dioses. Alza a la vez la mano izquierda en un gesto de adoración. Sobre él un halcón extiende las alas en actitud protectora.

III.- Lectura de las inscripciones.

Aparecen junto a cada una de las divinidades, identificándolas. En algunos casos se indica a continuación del teónimo el topónimo *Nn-nsw*. Junto a los nombres de los dioses tal vez se incluyen algunos epítetos, pero a partir de la documentación de la que disponemos, no podemos identificar los signos con precisión.

La inscripción que acompaña a *Ra&pu* da el nombre del dios. A continuación hay una frase breve en la que N. de Garis Davies¹⁶³⁵

1634 *vid. Supra*, págs.

1635 citado por Fulco, W.J, *The Canaanite God*, pág. 20.

leyó: "Hijo del Señor de Anhas"¹⁶³⁶". W.K. Simpson sugirió una lectura distinta: "El hijo de Raspu el señor de Heracleópolis"¹⁶³⁷.

Cualquiera de las dos interpretaciones vincula al dios asiático con *Nn-nsw*, si bien se hace de una manera más fuerte y directa en la lectura de Simpson, en la que se reconoce al dios como señor de la ciudad, quizá de su territorio. Esta asociación de *RaSpu* con *Nn-nsw* no es un dato nuevo que proporcione el monumento de época persa del Oasis de Jarga. Hay otros testimonios, breves y diseminados en una amplia cronología que ponen en relación al dios asiático con la citada ciudad o con su dios principal, Herishef. Los monumentos relativos a esa vinculación se han estudiado en el apartado VII.D de este capítulo, referido a las asimilaciones y sincretismos de *RaSpu* con otras divinidades del Valle del Nilo¹⁶³⁸.

IV.- CRONOLOGÍA: El Templo del Hibis, dedicado a Amón, fue construido por Darío I (521-486).

1636 Anhas es la derivación capta del nombre egipcio *Nn-nsw*. Véase: Gamal Mokhtar, E, *Inasya el Medina*, págs. 55-69. En el dibujo de Leclant distinguimos en la inscripción que acompaña a Raspu el nombre egipcio de la ciudad.

1637 Simpson, W.K, *Orientalia* NS XXXIX (1960) pág. 69.

1638 *cf. infra*, págs.

NUMERO DE CATALOGO: E-R2 **Incluye lámina:** XL.

LOCALIZACIÓN: Muro norte del recinto ubicado a la entrada del templo de Montu en Karnak.

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): *RaSpu.*

OFERENTES: Faraón sosteniendo a un enemigo vencido.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Bajo-relieve escultórico.

MATERIAL: Piedra caliza.

CONSERVACIÓN: Buena, *in situ*.

NUMERO DE REGISTROS: Uno.

DIMENSIONES: Desconocidas.

CRONOLOGÍA: Reinado de Ptolorneo Evergetes I (246-221 a.C).

I.- LOCALIZACIÓN: El relieve permanece *in situ*. Decora la pared norte del recinto de entrada del Templo de Montu en Karnak, situado al noroeste del gran Templo de Amón¹⁶³⁹.

II.- DESCRIPCIÓN : En el bajo-relieve escultórico se representa a Ptolomeo III Evergetes I, como faraón triunfante, sosteniendo a un enemigo vencido ante el dios. Las imágenes del faraón y del enemigo ocupan el lado derecho de la escena. El dios se sitúa en el lado izquierdo de la misma. Sobre las tres figuras se extiende un texto jeroglífico, parcialmente incluido en registros verticales.

II. 1.- La escena:

Las figuras del faraón y del dios aparecen de pie sobre una línea incisa que indica el suelo de la composición. La figura del enemigo, sujeta por el dios, se apoya arrodillado en la línea del suelo.

II. 1.a.- La imagen de *RaSptc* El dios viste faldellín sencillo hasta las rodillas, con cinturón indicado (tipo 2.1). El torso parece desnudo, con una fina línea en la base del cuello que puede indicar ese detalle anatómico (4.0). Los brazos y muñecas se adornan con brazaletes. Va tocado por una alta tiara que no incluye ningún ornamento (tipo, 1.1.). Los rasgos faciales están incidados y se aprecia una barba cuadrada del tipo 3.2. En la mano izquierda sostiene una vara o cetro, sin ningún detalle distintivo en el extremo superior. En la mano derecha sostiene una maza de astil corto y cabeza redondeada, del tipo 4.1¹⁶⁴⁰. Junto a su figura hay un estandarte coronado por la imagen animal de Wadjet

II. 1.b.- Las ofrendas: El faraón ofrece al dios un enemigo vencido que aparece humillado a manos del monarca y arrodillado ante el dios. A la altura de su cabeza del derrotado el relieve está perdido, por lo que no es posible identificar su étnia. Ese

1639 P. M. V. O. L. III. P. 4. g. 3.—

1640 El dibujo parece corresponder a la maza denominada en egipcio *mnw*, incluida en las listas de A. Gardiner en el lugar T 1. Véase: *Egyptian Grammar*, pág. 510.

personaje viste faldellín cruzado que le llega a las rodillas. El torso parece desnudo. Los brazos están sujetos a la espalda, alzados por efecto de las ataduras que sostiene el faraón. En la pierna derecha, junto al tobillo, parece llevar algún tipo de ornamento a modo de tobillera.

II. 1. c- El oferente: Se ha incluido en el tipo 2.a. l.d. Es el propio faraón que adelanta su pierna izquierda apoyando completamente el pie sobre la línea del suelo. Mantiene a la vez la pierna derecha ligeramente retrasada, apoyando sólo la parte anterior del pie. Su cuerpo está levemente inclinado hacia adelante mientras fija las ataduras del enemigo cautivo al que sostiene por los cabellos. El rey viste faldellín con pliegue delantero hasta las rodillas, adornado en el borde por una sucesión de *ureaus* que llevan el disco solar sobre la cabeza. Hacia atrás el faldellín es más largo que en la parte delantera, describiendo el borde de la falda una línea irregular en altura. En la parte posterior incluye la cola de toro o león, característica de la indumentaria de reyes y dioses egipcios¹⁶⁴¹. La prenda se sostiene a la cintura mediante un cinturón del que parece caer una cinta larga que queda entre las piernas del monarca. El torso parece desnudo, adornado con un ancho collar de una sola vuelta. Los brazos y muñecas se adornan con brazaletes. El monarca lleva peluca corta que deja libre la oreja izquierda. Se adorna con una cinta atada en la nuca, con un *ureaus* en la parte anterior, y una corona de tipo *itef* (-4^ \ ornamentada con un par de cuernos ondulados en la base y sendos *uraus* con creciente lunar sobre ellos¹⁶⁴². Los rasgos faciales del rey están indicados. Lleva la barba cuadrada típica de reyes y dioses (tipo...) de la clasificación establecida para *RaSpu*)

1641 yj£ *Supra*, págs. ...

1642 £, i. típica de Jnum. Véase: Lurker, M, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, pág. 60. La corona *itef* está clasificada como elemento S8 en las listas de A Gardiner. Véase: *Egyptian Grammar*, pág. 504.

III.- Lectura de las inscripciones.

La inscripción principal ocupa la parte superior de la composición figurada. En el primer registro vertical, el único que se conserva completo, se menciona a *Ra\$pu*:

"Ra\$pu, el que habita en la mansión de Montu, hijo de Isis..."

IV.- **CRONOLOGÍA:** El relieve se data sin duda en el reinado de Ptolomeo III Evergetes (c 246-221 a.C).

Esta imagen de Raspu ofrece ciertas peculiaridades: el dios no esgrime ningún arma, ya que la maza que sostiene en su mano derecha es más un atributo de poder y dignidad que un arma ofensiva (¹⁶⁴³). La forma de empuñarla tampoco corresponde a una actitud combativa. El cetro que sujeta con la mano izquierda ocupa el lugar de la lanza o del cetro *wSs (I)* que hemos encontrado en otras representaciones suyas. No se encuentran en la figura ninguno de los atributos canónicos del dios asiático: no presenta sus armas habituales, no lleva indumentaria siria, no lleva los ornamentos característicos de su iconografía, como la cabeza de gacela o las cintas que adornan frecuentemente su tiara.

La inscripción que acompaña a las imágenes alude a *"Ra\$pu, el que habita en la mansión de Montu, hijo de Isis..."*. Nos encontramos sin duda ante una representación del dios asiático, pero muy alejada cultural y temporalmente de aquellas manifestaciones suyas que presentaban a una divinidad extranjera en Egipto, con unas características propias bien definidas que se expresaban tanto en sus epítetos como en su iconografía.

La representación tardía del templo de Montu es una manifestación de la pervivencia del conocimiento del dios asiático en el *Dais* del Nilo, aue se *Drolonga* incluso hasta época Ptolemaica. Pero su conocimiento se muestra en ese período impreciso y alterado respecto a una realidad determinada que existió en momentos más antiguos y de la que tenemos los

numerosos testimonios que hasta ahora hemos comentado en documentos fidedignos, y que seguiremos analizando en testimonios anepigráficos o de adjudicación dudosa. En la representación tardía del templo de Montu, el dios asiático se asocia a algunos de aquellos dioses con los que compartía competencias y manifestaciones iconográficas en tiempos más antiguos, Min y Montu. A la vez se le vincula a Isis, diosa con la que en momentos anteriores no tiene ninguna relación perceptible¹⁶⁴⁴.

El valor de esta representación es distinto del valor del resto de las manifestaciones egipcias del culto a *Raépu*. Es, por un lado, el exponente de la pervivencia de su conocimiento en el Valle del Nilo en un momento avanzado de la historia de la civilización egipcia. Por otro, un buen ejemplo de la alteración lógica que se produce en los cultos y en la definición de los dioses con la sencilla realidad del devenir histórico.

¹⁶⁴⁴ Sólo podemos comentar como prueba de alguna posible vinculación, a nuestro juicio muy dudosa la presencia en una ocasión del llamado "nudo de Isis" como complemento de la indumentaria del dios. Ese elemento iconográfico aparece en la estela 355 del *British Museum*. Vid. *Supra*, pág....

VII.B.3.- Representaciones fidedignas de *Raspu* en abrigos naturales.

Sólo conocemos una representación fidedigna del dios asiático realizada en un abrigo rupestre de la región de la Nubia egipcia, región en la que hasta el momento de la creación de la gran presa de Asuan se conservaron interesantes vestigios de arte en las rocas cercanas al Nilo a lo largo de sus dos márgenes.

Aquellos testimonios históricos y artístico nubios constituían un legado formado por cientos de obras de arte rupestre de valor y carácter diferente, pertenecientes a cronologías y gentes diversas que fue sumergido para siempre por las aguas del Nilo al construirse el gran lago Naser. Los *grafiti* que hasta ese momento se conservaban en las paredes de las rocas que limitaban el Valle del Nilo a lo largo de la estensa región de Nubia y en algunas elevaciones próximas al río, fueron objeto de estudio por diversos equipos de la llamada Campaña de Nubia¹⁶⁴⁵. Algunos de los ejemplos de mayor significación histórica y artística, fueron incluso desplazados fuera de la zona inundable en un extraordinario esfuerzo internacional por salvar aquellos vestigios de la actividad humana en una región de importante significación histórica que había ser suprimida por completo en aras del progreso de una nación.

¹⁶⁴⁵ Almagro Basch, M - Almagro Gorbea, M, *Estudios de arte rupestre nubio*, págs. 7 y sigtes.

NUMERO DE CATALOGO: E-GR1

Incluye
figuras 101

LOCALIZACIÓN: GebelAgg, norte de Toshka, Nubia.

ICONOGRAFÍA

DIVINIDAD(es) REPRESENTADA(s): Horus de Mi^cam, Sesostris III
divinizado y *RaSpu*.

OFERENTES: Se menciona y aparece representado un individuo masculino llamado *Neb-sy*, acompañado de su familia.

DESCRIPCIÓN

TIPO DE OBJETO: Abrigo rupestre.

MATERIAL: Piedra arenisca.

CONSERVACIÓN: Durante los trabajos de salvamento de Nubia, motivados por la construcción de Lago Naser, el abrigo rupestre de Tohksa y otro grabados realizados sobre rocas de la zona, fueron trasladados al Wady es-Sebu^ca¹⁶⁴⁶.

DIMENSIONES¹⁶⁴⁷: Longitud: 1,15 m.
Anchura: 0,40 m.

CRONOLOGIA : Dinastía XVIII avanzada - XIX dinastía.

¹⁶⁴⁶ Baines, J - Malek, J, *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford 1986, pág. 183.

¹⁶⁴⁷ Tomadas de Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

BIBLIOGRAFÍA: Edición príncipe: Weigall, A, *A Report on Antiquities of Lower Nubia*, pág. 125.

Leibovitch, J, *ASAE* XXXIX (1939) Pl. 19,2.

Grdseloff, B, *The debuts du cuelte de Rechef en Égypte*, pág. 11-13.

Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastie Material from Toshka and Arminna*, pág. 35-36.

I.- PROCEDENCIA : La única representación fidedigna que de *RaSpu* conocemos en un grabado rupestre, se encuentra representada en un abrigo natural que estuvo localizado en Gebel Agg, unos cinco kilómetros al norte de la antigua Toshka, en Nubia¹⁶⁴⁸, en el punto situado en las coordenadas geográficas 22°29'N 31°53'E. Hoy se encuentra en el *Wadi es Sebuca*^{m9}.

En el abrigo natural proporcionado por las rocas que coronaban la colina situada más al sur las dos elevaciones gemelas que componían el Gebel Agg¹⁶⁵⁰, A.E.P. Weigall localizó un grafito realizado a modo de panel sobre la superficie pétreo. En él se representaba a un individuo egipcio llamado *Nb-sy* y a su familia, en actitud de obsequiar a tres divinidades cuyas imágenes pudieron identificarse tanto por su iconografía como por las inscripciones que las acompañaban. Las representaciones correspondían a Horus de Mram (divinidad clasificada 5.d.2.f.% Sesostris III deificado (clasificado como divinidad 5. d. 2. e.) y *RaSpu*¹⁶⁵¹.

Hacia la izquierda de esa composición, un grafito más antiguo muestra la imagen del faraón Sesostris III, identificado por el cartucho grabado a su derecha¹⁶⁵², en actitud de golpear a un

¹⁶⁴⁸ p_M vil, pág. 94.

¹⁶⁴⁹ véase nota 27.

¹⁶⁵⁰ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastie Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

¹⁶⁵¹ Stadelmann, R, *Syrisch-Palästinensische*, pág. 60.

¹⁶⁵² j£, gl cartucho se omite el tercero de los tres signos *kaw* que aparecen en su nombre. Véase: Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastie Material from Toshka and Arminna*, Fig. 31 en pág. pág. 38.

nubio al que sujeta por los cabellos¹⁶⁵³. W.K. Simpon sugirió que esa representación del monarca, datada probablemente en un momento avanzado del Imperio Medio, inició la identificación de una de la colinas del Gebel Agg como un lugar apropiado para el culto al monarca divinizado¹⁶⁵⁴.

El abrigo, situado en punto relativamente elevado, pudo utilizarse en diferentes momentos como puesto de vigilancia. En su superficie tanto A.E.P Weigall¹⁶⁵⁵ como W.K Simpson¹⁶⁵⁶, localizaron fragmentos cerámicos de diferentes períodos, nunca anteriores al Imperio Medio. No hallaron testimonios suficientes para suponer que allí se instalara en alguna ocasión cualquier tipo de fortaleza o atalaya¹⁶⁵⁷.

II.- DESCRIPCIÓN : A.E.P. Weigall describió la composición figurada desarrollada en el abrigo en la que *RaSpu* está representado, como un conjunto de figuras e inscripciones jeroglíficas, grabadas con nitidez sobre la superficie rocosa¹⁶⁵⁸. Reconocer los signos jeroglíficos, leer las inscripciones que formaban y apreciar los detalles iconográficos de las imágenes representadas, era posible sin demasiada dificultad. En su estudio, A.E.P. Weigall ofreció la traducción y el dibujo de las inscripciones jeroglíficas pero no ofreció dibujo ni fotografía de las imágenes representadas en el abrigo a las que dichas inscripciones aludían. Esa razón, reconocida por el propio A.E.P. Weigall¹⁶⁵⁹, convertía

1653 La actitud del monarca recuerda a la que corresponde al tipo 1 de la clasificación establecida para *Raspu*, si bien sensación de movimiento en la figura del faraón está más lograda Véase: Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, Fig. 31 en pág. 38.

¹⁶⁵⁴ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

1655 Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, págs. 124-125.

¹⁶⁵⁶ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36 y 44.

¹⁶⁵⁷ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

1658 Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia* pág. 125.

1659 Weigall A. E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia* pág. 125.

en poco satisfactorio su interesante trabajo¹⁶⁶⁰. Años más tarde J. Leibovitch ofreció una pequeña fotografía en la que las imágenes, figuras y signos, aparecían repasadas a tinta¹⁶⁶¹. A partir de esa ilustración, B. Grdseloff examinó con cierto detalle el grabado¹⁶⁶². El último dibujo realizado sobre el abrigo rupestre, fue obra de W.K. Simpson, apunte poco satisfactorio para su autor que se lamenta de la pésimas condiciones climáticas en las que tuvo que ser realizado¹⁶⁶³. La descripción que se da en el siguiente apartado, se basa en observaciones tanto de la fotografía de J. Leibovitch como del dibujo de W.K. Simpson y en comentarios de los diferentes autores que han trabajado sobre el mencionado grafito rupestre de Toshka.

La escena principal, compuesta por inscripciones jeroglíficas y una sucesión de figuras, se realizó mediante incisiones profundas en una zona alisada de la roca que ocupaba una superficie de 1,15 m. de longitud y 0,40 m. de anchura¹⁶⁶⁴. Muestra una serie de personajes que de pie o sentados se sitúan sobre una línea horizontal que representa el suelo. Por debajo de ese grupo de figuras y separadas por una doble línea horizontal, hay una serie de inscripciones jeroglíficas y una primera escena secundaria en la que aparece representada una vaca *Sehet-Hor*¹⁶⁶⁵ a la izquierda, frente a una ofrenda¹⁶⁶⁶. Más abajo se representó a un oferente a

Simpson, W.K, la recogió en las propias palabras de Wegall *There is an interest in this shrine which is as rare it is pleasing, and it is to be hoped the place will be visited by the archaeologist and properly coied*, en *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 41, n. 9.

¹⁶⁶⁰ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

¹⁶⁶¹ Leibovitch, J, *ASAE XXXTX (1939) P. 19,2.*

¹⁶⁶² Grdseloff, B, *Les debuts du cuite de Rechef* pág. 11.

¹⁶⁶³ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

¹⁶⁶⁴ véase nota XXX.

¹⁶⁶⁵ VJ'¿ Supra págs.

¹⁶⁶⁶ Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36. El animal fue interpretado por A.E.P. Weigall como un

la derecha, frente a una inscripción alojada en un registro vertical (fig. 101). Oferente e inscripción forman una segunda escena secundaria.

II. 1.- La escena principal: Se desarrolla sobre la línea superior de las dos paralelas horizontales que separan las imágenes de las inscripciones situadas por debajo de ellas. El lado izquierdo de la composición aparece ocupado por la imagen de tres divinidades entronizadas. Frente a la divinidad situada más a la izquierda, ocupando el primer lugar, se sitúa un grupo de oferentes. En la parte superior del panel y entre las imágenes representadas, hay inscripciones jeroglíficas.

II. 1.a.- Las imágenes de los dioses: En el lado derecho de la composición aparece el dios *RaSpu* sentado en un trono, a la izquierda, en una actitud que corresponde al tipo V. Viste un largo vestido clasificado como tipo 2.7. que deja libre la parte inferior de sus piernas y sus pies descalzos. Va tocado por una alta tiara en la que no se aprecia ningún tipo de ornamentación (1.1.). Levanta el brazo izquierdo, flexionado a la altura del codo, y sostiene en la mano un arma identificable con una maza en opinión de A.E.P. Weigall¹⁶⁶⁷ y J. Leibovitch¹⁶⁶⁸, (elemento iconográfico 4.2.) y con una lanza en opinión de W.K Simpson (elemento iconográfico 2.4.)¹⁶⁶⁹. Particularmente creemos que puede tratarse de una jabalina (3.1.) . El brazo derecho del dios está ligeramente adelantado. En la mano sostiene un escudo que puede incluirse en el tipo 1.1. Los rasgos faciales no se aprecian con nitidez. En su silueta se recorta la barba del tipo 3.1.. Sobre su imagen, coincidiendo aproximadamente con la posición del escudo, una inscripción jeroglífica da su nombre y alguno de sus atributos.

cordero sagrado alimentándose de un altan *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, pág. 125.

1667 Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia* pág. 125.

1668 Leibovitch, J, *ASAE XXXIX (1939)* pág. 157.

1669 Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 37.

Hacia la izquierda, situado por delante de la figura de Raspu, aparece el faraón Sesostris III entronizado como una divinidad, en ademán osiriaco (divinidad clasificada 5.d.2.e.). Va provisto de una indumentaria similar a la descrita para *Raspu*, en la que parece indicarse un pequeño apéndice en la parte posterior, a la altura de la cintura, que puede corresponder a un nudo o algún elemento de un posible cinturón. Sus brazos aparecen cruzados sobre el pecho y sostiene en las manos el cayado y el látigo, atributos propios del monarca egipcio¹⁶⁷⁰. Está tocado por la tiara típica del Alto Egipto en la que destaca, en la parte anterior, sobre la frente, la silueta del *ureaus*. Lleva la típica barba recta y cuadrada, propia de reyes egipcios, que corresponde al tipo 3.2. de la clasificación establecida para *Raspu*. Delante de su figura se dispone en vertical una inscripción jeroglífica que le identifica como Sesostris III. Por delante de la inscripción, avanzando en el panel hacia la izquierda, se apreciaba una flor de loto, de tallo largo, con la corola orientada hacia la faz del faraón¹⁶⁷¹.

Delante del tallo de la flor de loto, un lugar más a la izquierda en el panel, aparece la imagen de otra divinidad entronizada, con cabeza de halcón y tocado por la doble corona, quizá provista de dos cuernos¹⁶⁷². La representación corresponde a la divinidad llama *Horus* de *Miam* (divinidad clasificada 5.d.2.f.), el dios halcón local de *Miam* (Aniba), considerado como el dios supremo de aquella zona y de su entorno¹⁶⁷³. Viste una indumentaria similar a la de los otros dioses comentados. Sus brazos aparecen ligeramente adelantados. Sostiene en la mano izquierda un cetro *wSs* (1) asido por la altura media de astil, y en la derecha un

1670 Lurker, M, *The Gods and Symbols*, págs. 43 y 52, respectivamente.

¹⁶⁷¹ *Vid. Supra*, págs. ...

¹⁶⁷² Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36. Schulman, AR no estaría de acuerdo en esa interpretación. Véase la discusión a propósito del arma enarbolada por el dios en la estela del Museo de El Cairo M-2792, pág.

1673 Stadelmann, R *Syrisch-Plástinensische*. pág. 60.

objeto pequeño, *quizá* el símbolo 'nh ()¹⁶⁷⁴, en posición horizontal

II.1.b.- **Los oferentes y las ofrendas:** Frente a las divinidades, ocupando la parte izquierda del panel, aparecen las figuras de cinco oferentes que realizan una ofrenda múltiple. El oferente más próximo a los dioses es un individuo masculino incluido en el tipo 2.a.1.f Con la mano derecha vierte un líquido en un recipiente abierto, de pie alto, o que está situado sobre un soporte delgado¹⁶⁷⁵. Sobre él realiza una libación dirigida a los dioses (ofrenda tipo 1.b.1.b.). En la mano izquierda, sostiene otro recipiente de pie alto o provisto de soporte, con el que realiza una ofrenda humeante (ofrenda tipo 1.b.3.c).

En segunda posición ante los dioses, aparece un oferente femenino, incluido en el tipo 2.b.1.e. Sostiene sobre su mano izquierda un dulce (ofrenda 1.b.7.a.) y en la derecha otro producto, quizá un recipiente para realizar una libación¹⁶⁷⁶.

Sigue a esa figura un individuo masculino (oferente tipo 2.a.1.g.) que sostiene en la mano derecha un arco y tres flechas (ofrenda 1.b.9.a.). En la mano izquierda transporta un pequeño herbívoro (ofrenda 1.b.8.a.), tal vez cazado por él mismo¹⁶⁷⁷. Por un lado, la inscripción que aparece sobre su figura le identifica con el hijo de *Nébsy*, por otro, la inscripción junto a la vaca *Sehet*,

¹⁶⁷⁴ Simpson, W.K, duda de esa interpretación, bastante clara en el dibujo de J. Leibovitch. Véase: *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 36.

¹⁶⁷⁵ Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, pág. 125, identifica el recipiente que recibe la libación con una mesa de ofrendas sobre la que había una rama de palmera

¹⁶⁷⁶ Simpson, W. K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*. pág. 37.

¹⁶⁷⁷ Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, pág. 125; Leibovitch, J, *ASAE* (1939) pág. 157. Fulco, W.J, sugiere algún tipo de relación directa entre ese oferente y el dios *RSp*. Véase *The Canaanite God*. pág. 8, nota 17.

en la primera escena secundaria, le hace responsable de la ejecución del panel en el que se inscriben la escena principal y las dos secundarias del grabado rupestre.

A continuación, avanzando en el panel hacia la izquierda, otro oferente masculino (tipo 2.a. 1.g.) porta en su mano derecha un ave sujeta por la alas (ofrenda 1.b.2.b.)¹⁶⁷⁸, y un par de sandalias en su mano izquierda (ofrenda 1.b.9.b.). La inscripción que aparece sobre su figura le identifica como otro hijo de *Nebsy* **1679**.

Cierra la fila de oferentes otro personaje masculino (tipo 2.a. 1.i.) que lleva en sus manos sendos bumeranes (ofrenda 1.b.9.c). Las inscripciones grabadas por encima de su figura son de difícil interpretación. En ellas se le califica de "pastor".

II.2.a.- Primera escena secundaria: Está situada por debajo de la imagen de Sesostris III en el panel central. En la pequeña escena, realizada mediante incisiones profundas, se representó una vaca *Sehet-Hor* (animal sagrado clasificado como tipo 5.c.3.a.)¹⁶⁸⁰, a la izquierda. El animal, de perfil, parece avanzar sobre la línea del suelo. Está tocada con el disco solar entre los cuernos y en su silueta se destaca un adorno curvo en el cuello. Delante de la vaca aparece una ofrenda materializada en un cuenco de grandes dimensiones dispuesto sobre un soporte estrecho. Una inscripción jeroglífica se dispone por encima y delante de la escena.

II.3.a.- Segunda escena secundaria: Situada por debajo del panel descrito como escena principal y por debajo de la primera escena secundaria, hay una representación más. En ella un

1678 gi bien en el dibujo ofrecido por W.K Simpson parece apreciarse con dificultad un ave sujeta por las alas, el mismo autor en el texto habla de una ofrenda compuesta por dos aves. Véase: *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka, and Arminna*, pág. 38. y fig. 32.

1679 g. nombre era *Sen-nefer*, leído correctamente por A.E.P. Weigall e incorrectamente por B. Grdseloff Véase: Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, págs. 37-38.

1680 *supra*.

oferente masculino, de pie, a la derecha, levanta los brazos en actitud de súplica ante una inscripción contenida en un registro vertical (fig. 101).

III. Lectura de las inscripciones: En la parte superior de panel en el que se desarrolla la escena principal, sobre las figuras de los oferentes, entre ellas y junto a las figuras de los dioses, se sitúa el primer conjunto de inscripciones:

1.- Inscripción sobre ReSep:

³rásp ntr ʿj ríb pt
 "ArSop dios grande señor del cielo"¹⁶⁸¹.

IV.- Cronología: La representación grabada en el abrigo rupestre de Toshka ha sido datada por diferentes autores en la dinastía XVIII avanzada¹⁶⁸². Los rasgos estilísticos que presentan las figuras, el tipo de composición e incluso detalles epigráficos¹⁶⁸³, permiten mantener esa cronología. El hecho de

1681 La transcripción del nombre de Rsp en esta ocasión en particular. La utilización del signo O 42 de la clasificación de Gardiner en su *Egyptian Grammar*, sólo está documentada en esta grafía del teónimo. Tanto J Leibovitch como B, Grdseloff llamaron la atención sobre esta peculiar forma de transcripción. Ambos se mostraron de acuerdo en que se trataba de una indicación de la vocalización del nombre como *Ersop*. Véase: Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka and Arminna*, pág. 37 y la bibliografía indicada en nota 6.

¹⁶⁸²Weigall A.E.P, *A Report on the Antiquities of Lower Nubia*, pág. 125; Simpson, W.K, *Heka-nefer and the Dynastic Material from Toshka*, pág. 41; Fulco, W, J, *The Canaanite God*. pág. 8; Schulman, A.R, *JARCE XVI* (1979) pág. 75, n^o 4.

1683 La transcripción de teónimo como *R-Ssp* quizá puede entenderse, además de un intento de plasmar correctamente la vocalización (véase nota XXX), como una forma incipiente de denominar en Egipto al dios asiático. Más tarde, ya en

que Sesostris III, faraón de la XII dinastía aparezca divinizado, es un elemento que corrobora la fecha indicada¹⁶⁸⁴.

la XIX dinastía, su nombre quedó fijado en la transcripción *RÉp* o *RSpw*, habitual en el conjunto de las inscripciones egipcias que se conocen.

1684 F u I c o i w. J, *The Canaanite God* pág. 5, nota 17.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID



5401139179