

AEGYPTUS[®] ANTIQUUS

VOLUMEN 3 - FASCICULO 2



CENTRO DE INVESTIGACIONES EGIPTOLOGICAS

1982

© Centro de Investigaciones Egiptológicas, 1982

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Es propiedad. Ninguna parte de esta publicación puede ser publicada por ningún medio sin permiso por escrito previo del Editor.

All rights reserved, 1981. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, without the prior written permission of the Editor.

AEGYPTUS ANTIQUUS® is a registered name.

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA REPUBLIC
POR BY

ZEPOL IMPRESIONES
Maipú 359
1006 - Buenos Aires

La dirección científica está asegurada por el Comité Científico del Centro de Investigaciones Egiptológicas de Buenos Aires. Esta revista y las demás publicaciones de la Sociedad pueden obtenerse por compra o intercambio dirigiéndose a:

Secretaría: Sr. Javier M. Paysás - Billinghamurst 2524, P.B.
1425 - Buenos Aires CF / República Argentina

Purchase and exchange of this review and the other publications of the Society should be addressed to the Secretary (address as above). Payments should be made against a proforma invoice emitted by the Society, in bank cheques or I.M.O. to the name of Mrs. Lía Marcela Leiva (Treasurer), and addressed to her attention at Av. Canning 2194 - 3° E / 1425-Buenos Aires C.F. - República Argentina.

SUMARIO

Carta del Comité Científico	v
BIANCHI, Alberto: Reflexiones acerca del pensamiento religioso egípcio sobre el fuego	1
CASTILLOS, Juan José: Análisis de algunas costumbres funerarias en Egipto en los períodos Predindístico y Arcaico: Informe Preliminar	6
OGDON, Jorge Roberto: Nuevas observaciones sobre los entes llamados Tekenu	12
OGDON, Ricardo Edgar: El pájaro Bennu	20
Abstracts of papers	26

Reflexiones acerca del pensamiento egipcio sobre el fuego

ALBERTO BIANCHI *

El clima es cálido en Egipto, la radiación solar, intensa, y desde los desiertos vecinos sopla, durante varios meses, un viento sofocante sobre el Valle del Nilo.

Fue este aire abrasante el que, probablemente, hizo nacer en la mente de los egipcios - tan proclive a corporizar elementos inasibles - la idea de asimilar aquel aire con el fuego. Prontamente pasó el fuego a ser considerado como de origen celeste y, en cierta forma, divinizado, vinculado a diversas deidades que de una u otra manera tenían que ver con el pasaje del difunto a través de la bóveda celeste en su marcha hacia la casa de Osiris.

Así, por ejemplo, vemos al fuego relacionado con Shu (precisamente el aire), al proclamarse el muerto "hijo del ígneo Shu".¹

Otras veces es Atum, el demiurgo heliopolitano, el dios que aparece como creador de la llama, puesto que "enciende con su propia mano la ráfaga de aire que está en el alma de su hijo Shu".²

En ocasiones, el propio difunto divinizado es, al transformarse en aire, "una llama moviéndose frente al viento hacia los confines del cielo y de la tierra".³ Una de las varias diosas leontocéfalas veneradas en Egipto, Sejment, es también nombrada como portadora del fuego. Al respecto de aquella, y antes de ejemplarizar lo antedicho, es necesario describir algunas de las características que distinguían al grupo para encontrar una explicación plausible acerca de los rasgos ígneos que se les solía atribuir.⁴

La más antigua de aquellas divinidades era Tefnut, de la cual es posible que las demás fuesen su forma visible de

Reflexiones acerca del pensamiento egipcio sobre el fuego

ALBERTO BIANCHI *

El clima es cálido en Egipto, la radiación solar, intensa, y desde los desiertos vecinos sopla, durante varios meses, un viento sofocante sobre el Valle del Nilo.

Fue este aire abrasante el que, probablemente, hizo nacer en la mente de los egipcios - tan proclive a corporizar elementos insasibles - la idea de asimilar aquel aire con el fuego. Prontamente pasó el fuego a ser considerado como de origen celeste y, en cierta forma, divinizado, vinculado a diversas deidades que de una u otra manera tenían que ver con el pasaje del difunto a través de la bóveda celeste en su marcha hacia la casa de Osiris.

Así, por ejemplo, vemos al fuego relacionado con Shu (precisamente el aire), al proclamarse el muerto "hijo del ígneo Shu".¹

Otras veces es Atum, el demiurgo heliopolitano, el dios que aparece como creador de la llama, puesto que "enciende con su propia mano la ráfaga de aire que está en el alma de su hijo Shu".²

En ocasiones, el propio difunto divinizado es, al transformarse en aire, "una llama moviéndose frente al viento hacia los confines del cielo y de la tierra".³ Una de las varias diosas leontocéfalas veneradas en Egipto, Sejment, es también nombrada como portadora del fuego. Al respecto de aquella, y antes de ejemplarizar lo antedicho, es necesario describir algunas de las características que distinguían al grupo para encontrar una explicación plausible acerca de los rasgos ígneos que se les solía atribuir.⁴

La más antigua de aquellas divinidades era Tefnut, de la cual es posible que las demás fuesen su forma visible de

bido al hecho de que Tefnut, como era el caso de otros dioses primordiales, carecía de santuario particular o localidad santa. Por el contrario, Sejmet, Sejmet-Bastet, Pajet, Sheshemet, tenían su santuario en ciudades bien determinadas (para el caso de Sejmet, Menfis, donde formaba pareja con Ptah)

Tefnut era el aire quemante del desierto estéril, cuyo carácter es colérico,⁵ tal como se puso de manifiesto en la saga del Ojo de Re. Al respecto, se dice de la diosa: "¡Oh, Fuego, arma de Aquella que Sigue al Ojo!".⁶ Y Sejmet, deidad de índole fiera pero no básicamente maligna, es también aludida de la forma siguiente "Una llama atraviesa la tierra desde el cielo, desde las manos de Sejmet"⁷

Al fuego es asociada también otra deidad femenina: la cobra Uadjet, venerada en Buto desde la época predinástica y vinculada a la monarquía del Delta al punto tal que la diosa y la Corona Roja forman una unidad inseparable. El fuego como sinonimia de Uadjet - fundamentalmente en su forma de ureo - y de la Corona Roja, aparece ya en ciertos pasajes de los Textos de los Sarcófagos; en ellos se denomina a la diosa "Señora de la Llama, quemadora con su boca y ata con su cola".⁸

La cobra Uadjet, como ureo, erguía su cabeza en la frente del monarca, otorgándole protección segura frente a sus enemigos; en otro párrafo se la invoca exclamando: "¡Oh Llama! ¡Haz que el temor que inspira el rey N sea como tu temor!".⁹ La naturaleza ígnea de la diosa cobra queda por otra parte ejemplificada en el hecho de que la capilla en la cual eran entronizados los reyes en el Bajo Egipto era denominada "La Casa de la Llama" (*pr nsh*).

Ahora bien, aparte de sus vinculaciones con diferentes divinidades, existe aún otra forma bajo la cual el fuego se relaciona con el pensamiento mágico-religioso en el antiguo Egipto: es la lengua de fuego emergente de la Antorcha (*tk3*), en la cual este elemento aparece visible y tal cual es. La función del fuego de la antorcha era la de procurar protección mágica al difunto¹⁰ De esencia divina, era también capaz de procurarle luz y calor eternos, dones semejantes a los que recibía cuando estaba sobre la tierra. El fuego de la antorcha no es aquí un concepto o abstracción imaginativa, emergente de elementos naturales o de seres animados; como se ha dicho, es una forma concreta, ilustrada con bastante profusión en los textos funerarios.¹¹

Si el fuego del cielo recorría el firmamento junto al muerto, el de la tierra lo elevaba para colocarlo junto a los dioses.

Tal era lo que se perseguía por medio de un rito muy antiguo, de origen sin duda predinástico, en el cual la figura central era el ente llamado Tekenu (*tknw*), manequí que representaba la figura arrodillada de un hombre envuelto totalmente en un lienzo.¹² Llevado aquél a la necrópolis junto al difunto para el cual se propiciaba esta ceremonia, se procedía a incinerarlo al mismo tiempo que el corazón, muslos y piel de un toro, cuya muerte era sin duda resabio del sacrificio humano de antaño.¹³

A pesar de que el rito mencionado tuvo probablemente una significación más amplia en épocas anteriores, su etapa final estaba encaminada a un solo fin: transportar al muerto al cielo junto a los dioses por medio de las llamas surgidas de la cremación de aquellos elementos. Además de las modalidades antedichas presentadas por el fuego cuando entraba a ser considerado como elemento de culto o ente divinizado o, aún, atributo divino y por lo tanto revistiendo aspectos positivos para el hombre, aquel agente era capaz de encerrar una significación ominosa y hostil. Tal es el caso cuando conllevaba el peligro de la deshidratación - tan factible en Egipto dadas sus condiciones climáticas - y que solía achar al difunto al "salir durante el día" (*prt r hnw*). Refiriéndose a cierto e in-

determinado fuego, el muerto aspira a tener agua a su disposición "para no deshidratarse a causa del fuego".¹⁴ Otras veces, es el "fluido de Osiris" que, habiéndose convertido en fuego, pugna por quemar al difunto,¹⁵ el cual, para evitar esa contingencia mortal, necesariamente debe convertirse en el remo que revierte a aquél hacia la isla de los "ígneos que brillan".¹⁶ Asimismo, cuando el "espíritu bienaventurado" (*3h*) pide a Atum protección contra Seth, éste se halla en "La Isla de Fuego", donde gobierna.¹⁷

No obstante lo que antecede, se puede establecer que el fuego no era un numen objeto de mayor aprensión por parte del habitante del Valle del Nilo en lo que se refiere a su destrucción final en el Más Allá. Esta destrucción física y violenta se habría de realizar, en el caso de que aquél se viera ineluctablemente compelido a penetrar, si las invocaciones respectivas no fueran capaz de impedirlo, en el temido "Sitio de Ejecución" por de capitación o acuchillamiento.¹⁸

A diferencia de otras civilizaciones antiguas, el fuego no fue objeto

de especial veneración en Egipto. El pensamiento religioso se limitó a sublimar a ciertos elementos naturales (aire, calor, viento cálido, determinadas facetas en el carácter de algunos animales), dándoles una significación ígnea para luego convertir al fuego, eventualmente, en sinónimo de divinidad. El fuego, en su manifestación visible (*antorcha*) posee una significación más bien mágica, de influencia protectora, que no parece exceder a la de los demás amuletos usualmente empleados en el ritual funerario (*Ojo-Wd3t ; pilar-djed; el Tit; etc.).*

Puede establecerse que el fuego, en lo que tiene relación a su rol en las creencias religiosas del antiguo Egipto, entrañaba en general un sentido positivo, de aliado y no de enemigo para el difunto, frente a los avatares que lo aguardaban en el Duat. Atraviesa el cielo con él, lo eleva desde la tierra hacia el mundo de los dioses, le presta su calor y su luz, y protege a sus reyes en la tierra y en el cielo. La significación mágica o religiosa del fuego como ente hostil o deletéreo, se limita básicamente a algunas alusiones esporádicas conservadas en los textos.

Es evidente, por lo demás, que en el antiguo Egipto, en ninguna época de su prolongada historia, fue concebido el clásico "infierno", con sus llamas aniquiladoras y justicieras.

1. Faulkner, The ancient Egyptian Coffin Texts, I (Warminster, 1973), cap. 288.
2. Id., ibidem, cap. 77.
3. Id., ibidem, cap. 288.
4. La continua observación de las leonas - más activas que los machos de su especie en lo que se refiere a actividades predatorias - motivó que los egipcios tempranamente deificaran a estas fieras, debido a sus ataques fulminantes, gran resistencia y temperamento bravo. El león macho no generó deidades leontocéfalas, como fue el caso de Apedemak en la civilización merotica. Ruty, "Los Dos Leones", es un ente único, hipóstasis de Atum.
5. En la lengua egipcia el vocablo *dnd* "colérico", lleva como determinativo el signo Gardiner Q 7, usado también como tal junto a las palabras "llama", "calor", etc.
6. Faulkner, op.cit., I, cap. 248.
7. Id., ibidem, cap. 336.
8. Id., ibidem, cap. 248. El ureo es también el "Ojo de Re". De ahí se origina, probablemente, su comparación con el fuego.
9. Moret, El Nilo y la Civilización egipcia (Barcelona, 1927), 193.
10. Allen, The Book of the Dead, or the Chapters of Coming Forth by Day (Chicago 1968) caps. 137, 137 A y B, y 162.

11. Budge, *The Papyrus of Ani*, lám. 33.
Al costado de la viñeta correspondiente a la antorcha, el texto, visiblemente corrupto, termina afirmando: "He aquí que esta antorcha (te da) protección mágica (y) se opone. ... (?)". La antorcha es la reproducción del signo Gardiner R 7 (bol de incienso), pero la lectura *ṯk3* es cierta. Por otra parte, en la lám. 33, está representado el "Estanque de Fuego", rodeado por cuatro antorchas.
12. Ogdon, *Observaciones sobre los entes llamados Tekenu* (Buenos Aires, 1977), *passim*.
13. Moret, *Mysteres égyptiens* (París, 1908), 44.
14. Allen, *op.cit.*, cap. 63 A.
15. Esto es, el agua del Nilo.
16. Allen, *op.cit.*, cap. 63 B.
17. Faulkner, *op.cit.*, cap. 77.
18. Budge, *loc.cit.* En la lám. 16, col. 19, está representado el signo Gardiner T 29 (modificado) pero en el cual se puede observar el cuchillo y gotas de sangre. Por otra parte, en una viñeta vecina al mismo, se aprecia claramente la verdadera estructura del "Sitio del Sacrificio" (*nmṯ*).

(*) Miembro de la Egypt Exploration Society (Londres); Miembro de The Oriental Institute de la Universidad de Chicago (Chicago).

ANALISIS DE ALGUNAS COSTUMBRES FUNERARIAS EN EGIPTO EN LOS PERIODOS PREDINASTICO Y ARCAICO (INFORME PRELIMINAR)

JUAN JOSE CASTILLOS *

En las últimas tres décadas se ha intensificado notablemente la aplicación de la estadística a los estudios arqueológicos con el resultado de que las interpretaciones libradas en el pasado a los enfoques subjetivos de cada excavador hoy en día resultan a menudo de cuidadosas evaluaciones numéricas.¹

Tal tipo de aproximación al material arqueológico, aplicada con prudencia y una buena dosis de sentido común, ha resultado ser de gran utilidad en la clasificación tipológica de material lítico, cerámica, objetos de adorno y prácticamente todas las diversas categorías de items hallados en el curso de una excavación, así como para la verificación de su eventual difusión y la continuidad en el uso en una determinada zona geográfica.

En Egipto, lamentablemente, la investigación arqueológica ha estado casi siempre en manos de especialistas con una for-

mación de tipo humanista, predispuestos a desconfiar de cualquier intento de aplicar a su disciplina los métodos rigurosos de las ciencias exactas. Sir W.M. F. Petrie, O.H. Myers y otros, quienes intentaron con variado éxito introducir la estadística en la Egiptología², tuvieron que enfrentarse no pocas veces a la incomprensión, cuando no a la cerrada oposición, de la mayoría de sus colegas.

Quizá nos resulte menos difícil comprender tal actitud negativa si tomamos en cuenta que la misma se originaba tanto en el exagerado entusiasmo por parte de los pioneros de la estadística arqueológica, quienes se aventuraron frecuentemente demasiado lejos en sus conclusiones, como en la incesante campaña de ciertos grupos ocultistas inspirados en las teorías del astrónomo escocés Piazzi Smith, según las cuales la mayor de las tres pirámides de Giza sería un monumento de gran significación matemática.

ca y astronómica. La imprudencia de los primeros y las desacreditadas pero insistentes afirmaciones de los segundos, han resultado pues en un general escepticismo ante cualquier teoría basada principalmente en evaluaciones numéricas.

Si bien esta situación no ha obstaculizado el progreso de las investigaciones históricas propiamente dichas, donde las innumerables estelas, bajorrelieves y papiros aportan una serie de datos que cubren todos los aspectos de la civilización egipcia, los prehistoriadores, obligados a reconstruir un cuadro en esencia no menos complejo básicamente a partir de huesos, cerámica y utensilios líticos, no pueden darse el lujo de prescindir de un tipo de aproximación que les permite extraer la mayor cantidad posible de información de los objetos descubiertos.

W. Kaiser llamó la atención en un artículo publicado en 1956³ acerca de la necesidad de emprender un estudio sistemático de los cementerios predinásticos egipcios, donde un total de aproximadamente quince mil tumbas excavadas en la primera mitad del siglo XX aguardan todavía a los investigadores que deberán ordenar e interpretar la enorme cantidad de material expuesto. El sistema de

las *Sequence Dates* elaborado por Petrie hace ya más de setenta años⁴ con la finalidad de establecer una cronología relativa basada en la evolución de un cierto tipo de vasos, ha sido justamente criticado desde varios ángulos⁵, pero continúa vigente debido a que nadie hasta el momento ha logrado sustituirlo por un sistema más satisfactorio. Lo mismo puede decirse de su clasificación de la cerámica egipcia prehistórica, donde sus criterios variaron de la decoración pintada a consideraciones de índole cronológica y de la forma de los vasos a la técnica de cocción empleada, sin un principio rector definido.

En otro orden de cosas, se hacía sentir la carencia de un estudio de conjunto sobre las costumbres funerarias en los períodos Predinástico y Arcaico, trabajo que ha sido llevado a cabo con éxito para un determinado aspecto solamente⁶ o para una época posterior⁷.

La finalidad de la tarea que hemos emprendido es, pues, tratar de establecer determinadas relaciones y coincidencias entre las diversas necrópolis pre y protohistóricas de Egipto, las que vincularemos oportunamente con las creencias y costumbres de la época histórica en un intento por ofrecer un cuadro coherente que registre la evolución en uno

u otro sentido de las prácticas funerarias. En el curso de nuestro trabajo hemos recogido asimismo otro tipo de información tal como la mortalidad o el predominio numérico del elemento masculino o femenino en la población, que resultarán sin duda de interés para el historiador.

El método que utilizamos en nuestra primera evaluación⁸ fue el siguiente: 231 fichas, una para cada tumba, fueron preparadas conteniendo cada una de ellas los datos considerados esenciales como, por ejemplo, el número de la tumba, su condición (intacta o violada), las dimensiones de la misma, el número de objetos hallados, depositados originalmente como ofrenda para uso del difunto en su vida ultraterrena; la presencia o ausencia de un ataúd, la orientación del cadáver, y, finalmente, el sexo y la edad aproximada del ocupante en el momento de morir.

Todos estos datos fueron consignados en forma de totales para cada categoría y denominados *estimaciones individuales*. Así, para el número de objetos hallados, la presencia o ausencia de un ataúd y la orientación de los cadáveres respectivamente, obtuvimos las cifras consignadas en el cuadro 1⁹.

A continuación procedimos a considerar cada una de las categorías allí mencionadas, relacionándolas con cada una de las restantes en lo que decidimos llamar *estimaciones binarias*. Por ejemplo, en el caso del número de objetos hallados *versus* la presencia o ausencia de un ataúd en tumbas intactas, obtuvimos las cifras consignadas en el cuadro 2.

Luego de efectuada la totalidad de las estimaciones individuales y binarias, procedimos a extraer las conclusiones permisibles en cada caso.

El procedimiento descrito en los párrafos anteriores fue repetido por el autor, con alguna que otra variante a efectos de adaptar el método al tipo de información contenida en las respectivas publicaciones, a otros seis cementerios pre- y protodinásticos, con lo cual el total de tumbas analizadas hasta el momento presente se eleva a 1.142¹⁰.

Proporcionamos a continuación algunas de nuestras conclusiones cuya validez ha sido confirmada prácticamente en la totalidad de los cementerios considerados.

En lo que respecta a la forma, el tamaño, la riqueza en objetos y la presencia o ausencia de un ataúd en las tumbas, pudi-

11. Budge, The Papyrus of Ani, lám. 33.
Al costado de la viñeta correspondiente a la antorcha, el texto, visiblemente corrupto, termina afirmando: "He aquí que esta antorcha (te da) protección mágica (y) se opone. ... (?)". La antorcha es la reproducción del signo Gardiner R 7 (bol de incienso), pero la lectura *ṯk3* es cierta. Por otra parte, en la lám. 33, está representado el "Estanque de Fuego", rodeado por cuatro antorchas.
12. Ogdon, Observaciones sobre los entes llamados Tekenu (Buenos Aires, 1977), passim.
13. Moret, *Mysteres égyptiens* (París, 1908), 44.
14. Allen, op.cit., cap. 63 A.
15. Esto es, el agua del Nilo.
16. Allen, op.cit., cap. 63 B.
17. Faulkner, op.cit., cap. 77.
18. Budge, loc.cit. En la lám. 16, col. 19, está representado el signo Gardiner T 29 (modificado) pero en el cual se puede observar el cuchillo y gotas de sangre. Por otra parte, en una viñeta vecina al mismo, se aprecia claramente la verdadera estructura del "Sitio del Sacrificio" (*nmṯ*).

(*) Miembro de la Egypt Exploration Society (Londres); Miembro de The Oriental Institute de la Universidad de Chicago (Chicago).

ANALISIS DE ALGUNAS COSTUMBRES FUNERARIAS EN EGIPTO EN LOS PERIODOS PREDINASTICO Y ARCAICO (INFORME PRELIMINAR)

JUAN JOSE CASTILLOS *

En las últimas tres décadas se ha intensificado notablemente la aplicación de la estadística a los estudios arqueológicos con el resultado de que las interpretaciones libradas en el pasado a los enfoques subjetivos de cada excavador hoy en día resultan a menudo de cuidadosas evaluaciones numéricas.¹

Tal tipo de aproximación al material arqueológico, aplicada con prudencia y una buena dosis de sentido común, ha resultado ser de gran utilidad en la clasificación tipológica de material lítico, cerámica, objetos de adorno y prácticamente todas las diversas categorías de items hallados en el curso de una excavación, así como para la verificación de su eventual difusión y la continuidad en el uso en una determinada zona geográfica.

En Egipto, lamentablemente, la investigación arqueológica ha estado casi siempre en manos de especialistas con una for-

mación de tipo humanista, predispuestos a desconfiar de cualquier intento de aplicar a su disciplina los métodos rigurosos de las ciencias exactas. Sir W.M. F. Petrie, O.H. Myers y otros, quienes intentaron con variado éxito introducir la estadística en la Egiptología², tuvieron que enfrentarse no pocas veces a la incomprensión, cuando no a la cerrada oposición, de la mayoría de sus colegas.

Quizá nos resulte menos difícil comprender tal actitud negativa si tomamos en cuenta que la misma se originaba tanto en el exagerado entusiasmo por parte de los pioneros de la estadística arqueológica, quienes se aventuraron frecuentemente demasiado lejos en sus conclusiones, como en la incesante campaña de ciertos grupos ocultistas inspirados en las teorías del astrónomo escocés Piazzi Smith, según las cuales la mayor de las tres pirámides de Giza sería un monumento de gran significación matemática.

ca y astronómica. La imprudencia de los primeros y las desacreditadas pero insistentes afirmaciones de los segundos, han resultado pues en un general escepticismo ante cualquier teoría basada principalmente en evaluaciones numéricas.

Si bien esta situación no ha obstaculizado el progreso de las investigaciones históricas propiamente dichas, donde las innumerables estelas, bajorrelieves y papiros aportan una serie de datos que cubren todos los aspectos de la civilización egipcia, los prehistoriadores, obligados a reconstruir un cuadro en esencia no menos complejo básicamente a partir de huesos, cerámica y utensilios líticos, no pueden darse el lujo de prescindir de un tipo de aproximación que les permite extraer la mayor cantidad posible de información de los objetos descubiertos.

W. Kaiser llamó la atención en un artículo publicado en 1956³ acerca de la necesidad de emprender un estudio sistemático de los cementerios predinásticos egipcios, donde un total de aproximadamente quince mil tumbas excavadas en la primera mitad del siglo XX aguardan todavía a los investigadores que deberán ordenar e interpretar la enorme cantidad de material expuesto. El sistema de

las *Sequence Dates* elaborado por Petrie hace ya más de setenta años⁴ con la finalidad de establecer una cronología relativa basada en la evolución de un cierto tipo de vasos, ha sido justamente criticado desde varios ángulos⁵, pero continúa vigente debido a que nadie hasta el momento ha logrado sustituirlo por un sistema más satisfactorio. Lo mismo puede decirse de su clasificación de la cerámica egipcia prehistórica, donde sus criterios variaron de la decoración pintada a consideraciones de índole cronológica y de la forma de los vasos a la técnica de cocción empleada, sin un principio rector definido.

En otro orden de cosas, se hacía sentir la carencia de un estudio de conjunto sobre las costumbres funerarias en los períodos Predinástico y Arcaico, trabajo que ha sido llevado a cabo con éxito para un determinado aspecto solamente⁶ o para una época posterior⁷.

La finalidad de la tarea que hemos emprendido es, pues, tratar de establecer determinadas relaciones y coincidencias entre las diversas necrópolis pre y protohistóricas de Egipto, las que vincularemos oportunamente con las creencias y costumbres de la época histórica en un intento por ofrecer un cuadro coherente que registre la evolución en uno

u otro sentido de las prácticas funerarias. En el curso de nuestro trabajo hemos recogido asimismo otro tipo de información tal como la mortalidad o el predominio numérico del elemento masculino o femenino en la población, que resultarán sin duda de interés para el historiador.

El método que utilizamos en nuestra primera evaluación⁸ fue el siguiente: 231 fichas, una para cada tumba, fueron preparadas conteniendo cada una de ellas los datos considerados esenciales como, por ejemplo, el número de la tumba, su condición (intacta o violada), las dimensiones de la misma, el número de objetos hallados, depositados originalmente como ofrenda para uso del difunto en su vida ultraterrena; la presencia o ausencia de un ataúd, la orientación del cadáver, y, finalmente, el sexo y la edad aproximada del ocupante en el momento de morir.

Todos estos datos fueron consignados en forma de totales para cada categoría y denominados *estimaciones individuales*. Así, para el número de objetos hallados, la presencia o ausencia de un ataúd y la orientación de los cadáveres respectivamente, obtuvimos las cifras consignadas en el cuadro 1⁹.

A continuación procedimos a considerar cada una de las categorías allí mencionadas, relacionándolas con cada una de las restantes en lo que decidimos llamar *estimaciones binarias*. Por ejemplo, en el caso del número de objetos hallados *versus* la presencia o ausencia de un ataúd en tumbas intactas, obtuvimos las cifras consignadas en el cuadro 2.

Luego de efectuada la totalidad de las estimaciones individuales y binarias, procedimos a extraer las conclusiones permisibles en cada caso.

El procedimiento descrito en los párrafos anteriores fue repetido por el autor, con alguna que otra variante a efectos de adaptar el método al tipo de información contenida en las respectivas publicaciones, a otros seis cementerios pre-y protodinásticos, con lo cual el total de tumbas analizadas hasta el momento presente se eleva a 1.142¹⁰.

Proporcionamos a continuación algunas de nuestras conclusiones cuya validez ha sido confirmada prácticamente en la totalidad de los cementerios considerados.

En lo que respecta a la forma, el tamaño, la riqueza en objetos y la presencia o ausencia de un ataúd en las tumbas, pudi-

0 a 10 objetos	Más de 10 objetos	Total
92	13	105
88 %	12 %	100 %
Presencia de ataúd	Ausencia de ataúd	Total
43	62	105
41 %	59 %	100 %
Cara al este	Cara al oeste	Total
96	20	116
83 %	17 %	100 %

Cuadro 1. Estimaciones individuales

0 a 10 objetos		
Presencia de ataúd	Ausencia de ataúd	Total
34	58	92
37 %	63 %	100 %
Más de 10 objetos		
Presencia de ataúd	Ausencia de ataúd	Total
9	4	13
69 %	31 %	100 %

Cuadro 2. Estimaciones binarias

mos verificar que existe una relación estrecha entre la forma rectangular, la gran dimensión así como una gran cantidad de objetos depositados y la presencia de un ataúd; o sea que cada una de las variables mencionadas es un indicador bastante seguro de la riqueza del o de la ocupante y, probablemente, de su jerarquía social y prestigio individual.

Los niños eran en este sentido los menos favorecidos ya que ocupaban por lo general pequeñas tumbas redondas u ovals, poseían ningún o muy pocos objetos y no eran enterrados en un ataúd. Entre los adultos, los hombres ocupaban un mayor número de tumbas de grandes dimensiones (rectangulares), pero las mujeres compensaban esta desventaja siendo enterradas más frecuentemente con un ataúd y contando con un mayor porcentaje de tumbas conteniendo diez o más objetos. Tomando en cuenta la edad aproximada de los ocupantes, los adultos jóvenes (13 a 20 años) aparecen como los más favorecidos en estos aspectos.

Hemos verificado asimismo que aparentemente las mujeres eran enterradas mirando al oeste con más frecuencia que los hombres, los que predomi-

nan entre los orientados mirando hacia el este. Tanto unos como otros eran enterrados generalmente con el eje mayor de su cuerpo paralelo al curso del Nilo. ¿Es posible que estemos aquí constatando la existencia de un culto solar predominante entre los hombres y un culto que sería el germen del osiriano posterior, difundido mayormente entre las mujeres? No nos es posible extendernos mucho aquí sobre la orientación de los cadáveres, ya que los problemas que se plantean luego de cualquier intento de explicación son complejos y es aconsejable aguardar a la finalización de nuestras evaluaciones¹¹.

La mortalidad, representada por el número de individuos incluidos en cada uno de los siguientes intervalos: 0-2, 3-4, 5-8, 9-12, 13-16, 17-20, 21-24, 25-29, 30-39, 40-49, 50-60 años de edad, parece haber sido mayor para niños muy pequeños (0 a 2 años) con un descenso brusco luego de tal intervalo. Aumenta a continuación hasta alcanzar un nuevo máximo para jóvenes adultos (hombres entre 17 y 20 años; mujeres, entre 13 y 20 años) y decrece nuevamente; el progresivo aumento observable luego de los 30 años puede ser explicado por el natural proceso de envejecimiento. En el caso de los jóvenes de uno y otro sexo, las peligrosas actividades de la caza y la guerra pueden dar cuenta del deceso de tantos

hombres jóvenes, en tanto que para las mujeres el posible hecho de contraer matrimonio a una temprana edad y los consiguientes embarazos, con los riesgos que los mismos implicaban en tan remota época, constituyen una explicación razonable.

Los resultados obtenidos son, pues, alentadores y de ser confirmados para los restantes cementerios que nos falta analizar, ello nos permitiría extendernos en consideraciones que en el momento actual serían quizá indebidamente prematuras.

1. M.J. Moroney, Facts from figures (Harmondsworth, 1956); A.C. Spaulding, Statistical techniques for the study of artifact types, en: AmAn 18 (4) (abril de 1953); D.J. Tugby, Archaeology and Statistics, en: Brothwell & Higgs, Science in Archaeology (Leipzig, 1969).
2. W.M.F. Petrie, Inductive Metrology (Londres, 1877); O.H. Myers, Some applications of Statistics to Archaeology (El Cairo, 1950).
3. W. Kaiser, Stand und Probleme der ägyptischen Vorgeschichtsforschung, en ZAS 81 (1956).
4. W.M.F. Petrie, Diospolis Parva (Londres, 1901).
5. Kaiser, op.cit., 91ss.; A. Scharff, Abusir el Melek, 1926 (Osnabrück, rep. 1969), 71ss.; E.J. Baumgartel, The cultures of Prehistoric Egypt, I (Oxford 2da.ed., 1955), 40ss.

6. G.A. Reisner, The development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops (Cambridge, Mass., 1936).
7. J. Garstang, The burial customs of ancient Egypt as illustrated by tombs of the Middle Kingdom (Londres, 1907).
8. J.J. Castillos, An analysis of the tombs in a First Dynasty cemetery at Sakkara, en: JSSEA VI (4) (julio de 1976). Este cementerio fue publicado por R. Macramallah, Un cimetiere de la classe moyene du peuple a Sakkara (El Cairo, 1940).
9. Las dos primeras evaluaciones se efectuaron tomando en cuenta solamente las tumbas intactas; esto es, 105 de un total de 231.
10. J.J. Castillos, An analysis of the tombs in cemeteries 1300 and 1400 - 1500 at Armant, en: JSSEA VII (2) (julio de 1977); Id., An analysis of the Predynastic cemeteries E and U and the First Dynasty cemetery S at Abydos, en: JSSEA VIII (3) (septiembre de 1978). Véase ahora Id., A reappraisal of the analysis of Predynastic and Archaic cemeteries (Toronto, 1982).
11. G.A. Reisner, por ejemplo, en su obra sobre la evolución de la tumba egipcia mencionada más arriba, opinó que los cadáveres eran depositados mirando hacia la tabla de ofrendas presumiblemente existente en la superestructura, y en el caso de las tumbas subsidiarias, mirando hacia la tumba principal.

(*) Miembro de la Society for the Study of Egyptian Antiquities, Toronto.

NUEVAS OBSERVACIONES SOBRE LOS ENTES LLAMADOS TEKENU

JORGE ROBERTO OGDON *

La consulta de algunas obras que trataron el tema de los Tekenu hace ya algunos años, nos ha motivado a escribir la presente nota, como complemento a nuestro breve trabajo sobre estos entes.¹

Con respecto a la *forma* de los Tekenu, varias opiniones han sido esgrimidas por los especialistas. Por ejemplo, Wainwright y otros² han pretendido ver en su figura una suerte de *ομφαλός*, afirmando el primero un supuesto origen meteórico. El *ομφαλός* griego, sin embargo, tiene un simbolismo bien conocido: ser una imagen del *Axis mundi*, esto es, del "centro del mundo".³ Los Tekenu, como se vió en nuestro trabajo anterior, no llevan implícita esta idea, sino una totalmente distinta: representar a los ancestros tribales bálticos. Así, pensamos que el *ομφαλός* no tiene nada que ver con la iconografía de estos entes. En un breve pero interesante artículo,

Śliwa⁴ propone identificar su figura con la de un cuerpo momificado para un enterramiento contraído. Nuestra interpretación de la vestimenta de los Tekenu como vendas - más tarde como una mortaja funeraria⁵, corrobora y complementa esa hipótesis, que a su vez fundamenta la nuestra. Ya hemos comparado la forma de los Tekenu con el determinativo genérico para los nombres propios de los difuntos venerados (*Δ*), ¿no es acaso la postura que corresponde a los Ancestros de un clan o una agrupación tribal?

En otras muchas representaciones, sin embargo, el Tekenu adopta una forma totalmente diferente: en estos casos el ente es una suerte de paquete envuelto en una piel de toro⁶ (ver figs. 1-3), siendo quizá la más antigua representación la perteneciente a la tumba de Sehetepibre'. Los estudiosos han coincidido, con justa razón, en ver aquí la figura del ente *envuelto* en esta piel. Esta postura se ve harto justificada por una representación del Tekenu en la famosa tumba (no. 100)



Figura 1. Escena de arrastre del Tekenu en la tumba de Sehetepibre¹.

del visir Rejmirē⁷ (ver fig. 4): aquí vemos la figura del Tekenu como un paquete del cual surge una cabeza humana y una mano. ¿Porqué aparece esta representación alternativa de la forma usual ? Creemos que la explicación es muy sencilla: en las más remotas épocas predinásticas, era común enterrar al difunto recubierto de una piel,⁸ y creemos no equivocarnos si vemos en estas figuraciones la pervivencia de una antigua costumbre funeraria referida a la forma de enterramiento. Una escena publicada por Capart⁹ reafirma esta postura: en este fragmento podemos apreciar al Tekenu empaquetado sobre su clásico



Figura 2. Escena de arrastre del Tekenu en la tumba de Paheri.

trineo, pero en este caso la piel está liada con una serie de vendas (ver fig 5). Por otra parte, sabemos que los vendajes de las momias, a un nivel ritual y mitológico, eran confeccionados con la piel del chivo expiatorio, ocasionalmente representado por un antílope.¹⁰ Esta piel es la misma con la cual las estatuas de los dioses eran en vueltas en los templos.¹¹ Así, piel y venda no son sino elementos apotropáicos intercambiables y, tal como veremos luego, el Tekenu tenía funciones específicas que justificaban plenamente el uso de ambos.



Figura 3. Escena de arrastre del Tekenu en la tumba de Renní.

Sobre la función de estos antepasados en los ritos de Coronación del Bajo Egipto y, posteriormente, en todos los rituales de Apertura de la Boca y de los Ojos, es importante destacar la

relación definitiva del Tekenu con el sacerdote *setem*, conexión propiciada y demostrada por Moret¹² y reforzada por Gwyn Griffiths.¹³ Este último ha descubierto que, al igual que los titulares de dicho rango sacerdotal, el Tekenu puede tener una piel de felino como manto. Esto, en realidad, no sería una prueba concluyente, ya que otras clases sacerdotales empleaban una capa similar, como los *iwn-mwt.6*, "Pilar-de-Su-Madre";¹⁴ pero una serie de escenas en las tumbas de Rejmire' y Menni¹⁵ (ver figs. 6-8), nos enseñan al sacerdote *setem* envuelto en un manto momiforme, del cual sólo aso-



Figura 4. El Tekenu humanizado en la tumba de Rejmire'.

ma su cabeza, enfundada en un casquete ajustado al cráneo, y arrodillado sobre un taburete. Esta figuración corresponde a las Escenas IX y X del ritual escrito de Apertura, esto es, a la introducción del Juego de Animación de la Estatua (o la momia),¹⁶ el simulacro de sueño del sacerdote *se-*



Figura 5. El Tekenu envuelto en piel y vendas.

tem,¹⁷ y la captura del alma del difunto antes de la animación mágica. En esta ocasión, el sacerdote *setem* proclama haber visto a su "padre bajo todas sus formas",¹⁸ y, de este modo, haber impedido que el alma de su progenitor huyese antes de recibir los ritos apropiados para su resurrección catológica. ¿No jugará aquí el clérigo un papel antes representado por el Tekenu? La apariencia que adopta el sacerdote es la imagen viva de éste y, ¿quién mejor que un ancestro para comunicarse con un espíritu o los dioses? Recordemos que en sus orígenes estas ceremonias se realizaban exclusivamente sobre la estatua del monarca (y presumiblemente sobre su propio cuerpo momificado), siendo un prerrogativa de la realeza,¹⁹ lo que permite suponer la intervención de antepasados regios quienes, al establecerse por primera vez el rito predinástico,

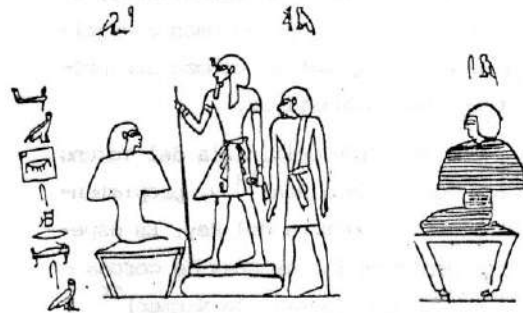


Figura 6. Escenas IX y X del ritual de Apertura en la tumba de Menni.

eran los ancestros tribales, como mediadores entre el alma real fugitiva y los sacerdotes (i.e., los hombres). Lógicamente, estos ancestros, por tratarse de intermediarios ante una entidad divinizada como el Rey, debían ser antepasados de características divinas o sobresalientes. Conviene citar en este punto a Ad. E. Jensen²⁰ quien dice acertadamente que "por antepasados no se entienden siempre todos los fallecidos, sino ocasionalmente sólo las figuras sobresalientes entre ellos ... los muertos han comprobado por una parte su esencia humana superior, y por otra parte viven en comunidad con las deidades del tiempo originario, de las que ya sabemos que también moran en el reino de los muertos. Y es por ello que son mediadores apropiados entre la deidad y los individuos vivos".

Unas escenas en la tumba (no.) de Montuherjopshef²¹ nos muestran como los cabellos del Tekenu son pues-

tos en un foso junto a la piel, la pata y el corazón de un toro, y luego son incinerados. Este curioso rito ha sido interpretado por varios autores²² como un medio por el cual el difunto, representado por los cabellos del Tekenu, asciende al cielo. Por el contrario, creemos que se debe ver aquí un rito propiciatorio en el cual las partes animales simbolizan al chivo expiatorio, al *buc emi saire* como diría Frazer, en tanto que la parte del Tekenu representa al portador,



Figuras 7/8. Escenas IX y X del ritual de Apertura en la tumba de Rejmire'.

al intermediario del ritual en beneficio del difunto. Esto parece cierto a partir de que otras dos escenas similares y contiguas a la que hemos descrito muestran la cremación de diversos elementos culturales (p.ej., incienso, maquillajes y afeites, etc.), y pensamos que el Tekenu era el encargado de presentar estos dones ante los dioses a fin de ganar su buena disposición para con el difunto. No pensamos que estas escenas representen el reemplazo de un sacrificio humano, para el cual se habrían utilizado originariamente prisioneros de guerra nubios, tal como postularon Motret y Gwyn Griffiths.²³ En todo caso, no era éste el papel de los Tekenu en este rito.

Finalmente, resumiremos sintéticamente la *historia* de estos entes, aclarando que lo que veremos a continuación es apenas un esbozo sin pretensiones exhaustivas.

La relación originaria del Tekenu era con la Casa Real²⁴ y, propiamente, con la persona del Rey. Es especialmente en las escenas de coronación (cabeza-de-maza de Narmer)²⁵ y de las fiestas de jubileo real (tablilla de Djer,²⁶ panel de Apriés²⁷) donde aparecen asociados a los ritos monárquicos, quizá como intermedia-

rios entre el gobernante y la divinidad suprema²⁸ durante los rituales de regeneración del Tiempo y el Espacio, o de asunción del Orden Cósmico establecido (como en el caso de la coronación).

La "democratización" del Tekenu fue rápida, pues ya en el Reino Antiguo²⁹ aparecen en los ritos funerarios de los nobles. De esto no debemos extrañarnos, pues dicha generalización se produjo a la par de los rituales prehistóricos reales de Buto - viaje a las villas santas, etc. -, dentro de los cuales, como ya hemos visto, se encontraban conservados los Tekenu con un papel relevante como mediadores reales.

Durante los Reinos Medio y Nuevo asistimos a la persistencia de este motivo, pero esta vez exclusivamente en las figuraciones del ritual funerario de Apertura de la Boca y los Ojos. El porqué de este cambio cuando el Tekenu ingresa al campo del dominio público quizá deba verse en que su carácter como intermediario del monarca ante la divinidad, debía ser ligeramente modificado, a fin de ser amoldado a una función más generalizada: la de ser el mediador del difunto ante los dioses del Más Allá. El Tekenu, entonces, ya no es el antepasado tribal que media en favor del Rey en cualquier ocasión que éste necesite, sino que ya es un ancestro "popular", que

debe interceder en el momento del funeral de una persona. Quizá esta sea la explicación más plausible para esclarecer el hecho de que a medida que el Tekenu se populariza, va desapareciendo paulatinamente de la esfera real. La aparición de los tres Tekenu arcaizantes en el panel de Apriés no invalida este razonamiento, ya que es evidente aquí la retención de un tema arcaico que no podía ser suprimido de la fiesta del jubileo real.

A partir de la dinastía XVIII, y hasta tiempos relativamente tardíos,³⁰ se dará la fusión del ente con el dios imperial, Amón de Tebas, que producirá una figura renovada de los antepasados reales, a la cual se conoce con el nombre de *anicónica*. La misma consistirá en el cuerpo amortajado (o envuelto en una piel) de los entes, con la cabeza y el tocado de Amón. Por lo general, esta forma aparece en una suerte de palanquín muy elaborado que, pese a todo su "barroquismo", no puede dejar de recordarnos al sencillo ejemplar de la cabeza-de-maza del llamado "Rey Escorpión"³¹. La única explicación que encontramos para este hecho es que Amón, en su carácter de "Padre de los Padres de los Dioses",³² se manifiesta bajo esta forma como el Ancestro por excelencia.

La historia de los Tekenu parece clara, pero debemos recordar que ésta es simplemente otra hipótesis de trabajo, cuyo valor puede cambiar radicalmente ante nuevos documentos.

1. Ogdon, Observaciones sobre los entes llamados Tekenu (Buenos Aires, 1977).
2. Citados en Śliwa, The so-called aniconic form of Amun, en: *Mélanges offerts à Kazimierz Michawloski* (Varsovia, 1956), 190 ss.
3. Nilsson, Historia de la Religión Griega² (Buenos Aires, 1968), 139-40.
4. op.cit., 190-91.
5. op.cit., (1) y (3).
6. Tumba de Sehetepibre¹: Quibell-Spiegelberg, The Ramesseum (Londres, 1878) pl. IX; tumba de Paheri: Tylor-Griffith The tomb of Paheri at El Kab (Londres, 1894), pl. XII; tumba de Amenemhat: Davies-Gardiner, The tomb of Amenemhat (no. 82) (Londres, rep. 1973), pl. XII.
7. Virey, Le tombe de Rekhmara (El Cairo, 1889), pl. V.
8. De Morgan, La Prehistoire Orientale, II (París, 1926), 112.
9. Capart, Une donation d'antiquités égyptiennes aux Musées Royaux du Cinquante naire a Bruxelles (Bruselas, 1911), p. IV.
10. Cf. Derchain, Rites égyptiens, I: le sacrifice de l'oryx (Bruselas, 1962), 31-33. En el Papiro Louvre 5158, lám. II (viñeta superior), Horus lleva a cabo el sacrificio del antílope a fin de obtener las vendas que envolverán al cadáver momificado; ver Goyon, *Rituels fu*

- néraires de l'ancienne Égypte (Paris, 1972), 80 (fig.).
11. Ver Derchain, op.cit., 34-5; cf. Ogdon, The offering of the Western symbol in some Late Egyptian sarcophagi, en: GM 49 (1981),
 12. Moret, Mysteres égyptiens (Paris, 1908), 51ss.
 13. Gwyn Griffiths, The Tekenu, the Nubians and the Butic burial, en: KUSH 6 (1958).
 14. Ver una representación en Otto-Hirmer, The Cults of Osiris and Amun (Nueva York, 1968), pl. VII.
 15. Tumba de Menni: Moret, op.cit., 51 fig. 16; tumba de Rejmire: Otto, Das ägyptischen Mundöffnungsritual I (Wiesbaden, 1960), pl. II.
 16. Goyon, op.cit., 114-16.
 17. Los textos breves que acompañan a las escenas murales son muy claros al respecto, empleando la palabra  sdr, "yacer, acostarse", ocasionalmente determinada por un lecho; cf. Moret, op.cit., 50 n. 1.
 18. Nótese en la fig. 4 el texto que acompaña la escena: "Hacer venir al sitio de la piel (msk3) (al sacerdote) como (si fuera) el Tekenu para yacer sobre él (= el msk3; el lecho), en la tierra de las transformaciones (t3 hrw)".
 19. James, La religión del hombre prehistórico (Madrid, 1973), 148.
 20. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos (Méjico, 1966), 341 y 344-45.
 21. Moret, op.cit., 45 fig. 9.
 22. Id., loc.cit. Cf. aquí el artículo del Sr. Bianchi, quien comparte este punto de vista.
 23. Moret, op.cit., 44; Gwyn Griffiths loc.cit., passim.
 24. Nótese una escena de arrastre en la tumba de Renni (fig. 3) donde el texto reza: "arrastrar al Tekenu hacia esta necrópolis (hrt-ntr), saliendo del santuario (? tphr) del Gran Palacio (h3 wr)"; Tylor, Wall drawings and monuments of El Kab: the tomb of Renni (Londres, 1900), pl. XIII.
 25. Ogdon, Observaciones..., fig. 5.
 26. Id., ibidem, fig. 7.
 27. Id., ibidem, fig. 8.
 28. Sobre los antepasados reales como mediadores entre el Rey y la deidad suprema cf. el caso de la reina Ahmes-Nofretary; Helck, Ahmesnofretare als Mittlerin, en: ZMS 83 (1958) 89-91; Gitton, L'épouse du dieu Ahmes Néfertary (Paris, 1975), 86. Para otros casos ver tamb. Morenz, Egyptian religion (Londres, 1973), 102.
 29. Ver Macramallah, Le mastaba d'Idout (El Cairo, 1935).
 30. Cf. Šliwa, op.cit., passim.
 31. Ogdon, op.cit., fig. 4.
 32. Budge, The gods of the Egyptians, II (Nueva York, rep. 1969), 10.
-
- (*) Director del Centro de Investigaciones Egiptológicas; Miembro de: The International Association of Egyptologists (Paris); The Egypt Exploration

Society (Londres); The Oriental Institute, University of Chicago (Chicago); The Society for the Study of Egyptian Antiquities (Toronto); Institute Canadien de la Méditerranéenne (Vancouver/Atenas/Roma/El Cairo); Corresponsal de la Annual Egyptological Bibliography (Leyden).

EL PAJARO BENNU

RICARDO EDGAR OGDON *

Una frase conocida en todas las lenguas occidentales dice: "resurgió como el Ave Fénix de sus propias cenizas". La solemos emplear enfáticamente, hablando de alguien que, abrumado ya por una adversidad, se sobrepone y la supera de un modo inesperado. Sin pensarlo, usamos un mito que nos fue transmitido por algunos autores clásicos, pero cuyo origen se remonta a los principios del Egipto faraónico.

El primer extranjero que relató la leyenda del Fénix fue Heródoto, quien en un pasaje de su *Historia* (Libro *Euterpe*) narra lo siguiente: "Ellos (los egipcios) tienen otro ave sagrada llamado Fénix, al cual yo nunca he visto, salvo en pinturas. Ciertamente es muy raro, aún en Egipto adonde sólo viene, de acuerdo al relato de la gente de Heliópolis, una vez cada 500 años cuando muere el Fénix viejo. Su tamaño y apariencia, si se parece a las pinturas, son así: el plumaje es en parte rojo, en parte dorado, y

su fisonomía general es casi la de un águila. Ellos cuentan una historia de lo que hace, que me parece increíble: que viene desde Arabia, trayendo a su antecesor todo envuelto en mirra hasta el templo del Sol, y allí lo entierre"¹.

Otros autores grecolatinos nos dejaron anécdotas menos fabulosas sobre el Fénix², lo cual prueba una vez más que griegos y romanos no captaron el verdadero sentido del culto a los animales sagrados en Egipto. Con mentalidad analítica percibían por una parte al animal como mero ente biológico, y por la otra al símbolo sagrado que representaba, proceso de abstracción mental donde desaparecía lo esencial del culto, esto es, la adoración del animal en tanto que era la manifestación viva de la divinidad, en tanto era una hierofanía.

Tomar conciencia de la existencia

de un mito equivale a comprender que los sucesos míticos son irrealizables para sus actores objetivos; luego, solamente pueden ocurrir en la medida en que la divinidad se encarna en ellos realmente. Como la hierofanía es un artículo de fe bajo la condición de creer en la encarnación del dios en cuestión, se puede entender por qué muchas manifestaciones sagradas egipcias no lo eran para los griegos por no tener éstos una divinidad propia asociable al respectivo mito egipcio. Donde esta asociación fue posible, como en los casos de Osiris e Isis, asociados a Zeus y Afrodita respectivamente, la influencia religiosa egipcia llegó a extenderse por todo el mundo mediterráneo, en especial a través de los cultos órficos y heréticos³.

La ciudad de Heliópolis, la antiquísima 'Iwnw de los egipcios, era el centro principal del culto solar. Allí se adoraba desde los primeros tiempos dinásticos al ave sagrada Bennu, eg.  bnnw. Las representaciones que conocemos nos permiten reconocerlo como una garza del género *Ardea*, género que comprende diversas especies, siendo la más común en Europa y el Mediterráneo la llamada

Cynerea. Otra, de mayor tamaño, tiene un vistoso plumaje púrpura y es originaria de la Isla de Madagascar. Son pájaros migratorios, por lo que es probable que algunos especímenes hayan llegado al país egipcio, hipótesis reforzada por el hallazgo de algunos restos óseos de una *Ardea Purpurea* en la estación prehistórica de Tuj (Tukh), cerca de Nagada⁴.

Algunos autores han negado que la descripción de Heródoto corresponda al Bennu, aduciendo que una garza no se parece a un águila⁵, pero cabe señalar que la palabra griega φοῖνιξ (*phoenix*) significa "pájaro, árbol de la palma" y también "fenicio, púrpura"⁶. Uno de los mitos egipcios señala que el Bennu había nacido en el árbol sagrado de Heliópolis, y es posible que el padre de la Historia haya usado la palabra "fénix" para describir al "pájaro púrpura que nació del árbol". En fin, cabe concebir que haya transcrito fonéticamente el nombre egipcio; existen antecedentes en egipcio antiguo de la sustitución de la b por la f, aunque no referidas a la palabra bnnw en particular⁷.

No hallamos referencias al Bennu en la época predinástica. Las representaciones de aves en vasijas de este período son estereotipadas y genéricas. Un célebre e-

giptólogo inglés lo menciona al describir la conocida Paleta de Tehenu pero creemos que la figura en relieve corresponde a un *Ibis Comata*, con su característica cresta⁸.

Sí aparece tempranamente en el Reino Antiguo, muy ligado al culto solar como veremos. En su origen fue una manifestación sagrada de Jopri, esto es, de Ra en su aspecto de sol naciente, fuente generadora de la vida. Manifestación sagrada y no símbolo, porque analizando los textos religiosos más antiguos comprobamos que los egipcios lo adoraban en tanto que era la encarnación del *ba* (traducido inexactamente como "alma") de Ra. Por ello su santuario estaba en el *sancta sanctorum* del Gran Templo de Ra en Heliópolis, donde se veneraba también al betilo (piedra solar) *Benben*⁹. El carácter sagrado y trascendente del Benu surge claramente de los siguientes textos:

¡Oh, Atum-Jopri! ¡Tú devienes alto en la altura, tú brillas como el Benu sobre la piedra-Ben en la Casa del Benu en Heliópolis!¹⁰

El Benu no brilla por sí mismo, sino por ser la encarnación viva de Jopri:

Estaba solo y era Ra en su primera manifestación, cuando él se elevó en el horizonte. Yo soy el Grande, el Autocreado, quien creó sus (propios) nombres, el Señor de la Ennéada, quien no será repelido por los dioses. El Ayer es mío, Yo conozco el Mañana. La adoración de los dioses fue hecha de acuerdo a mi mandato, en la barca-*nesmet*. Conozco el nombre de este Gran Dios que está en ella, (pues) Yo soy este Gran Benu que está en Heliópolis¹¹

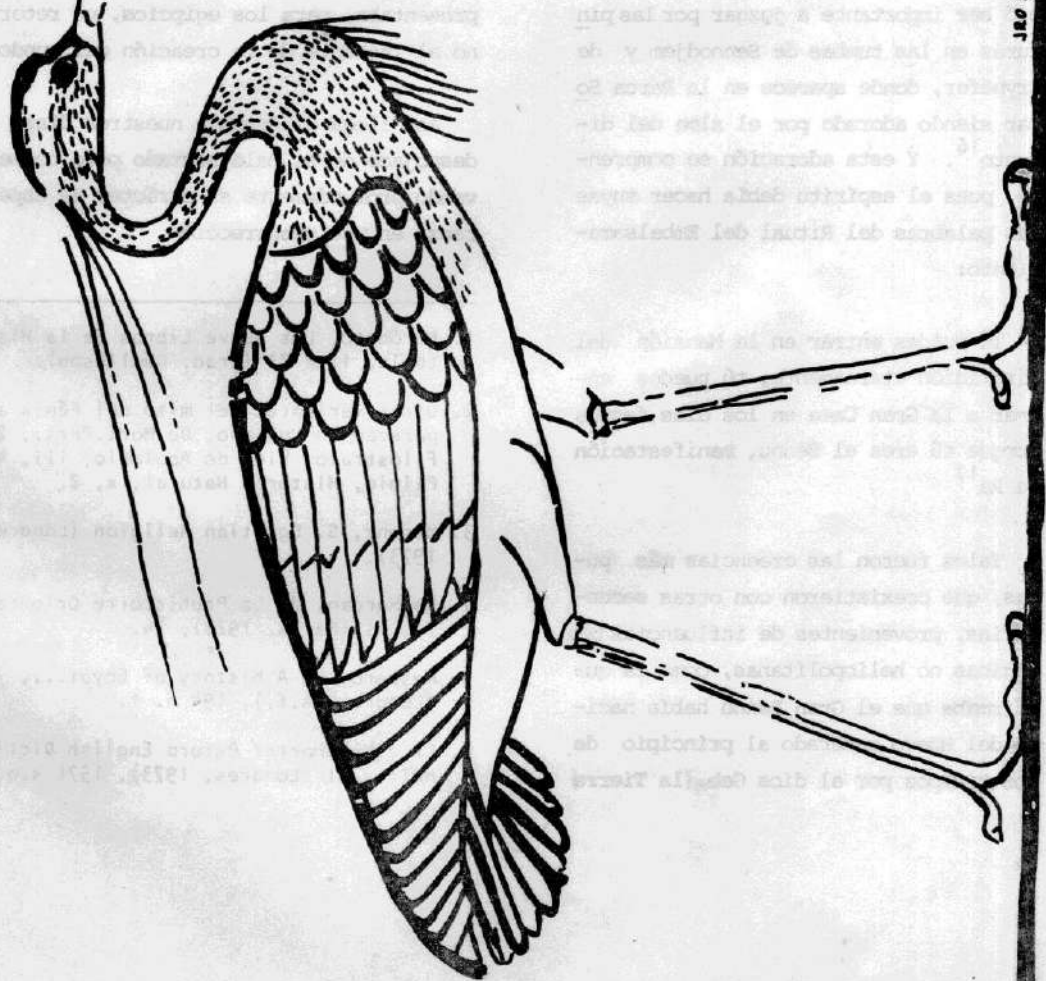
Del texto anterior se infiere que Ra y Benu son la misma persona en el instante primordial de la Creación, lo cual se expresa explícitamente en un capítulo del Libro de los Muertos, que debe recitar el difunto para transformarse en un Benu. El texto dice:

Yo devine a la existencia a partir del Caos Primordial, Yo me autocreé bajo la imagen del dios Jopri y crecí en la forma de las plantas¹²

El espíritu del difunto, para renacer a la vida, aspiraba transformarse en un Benu, compendio de pureza y conocimiento divinos. Tan estrecha relación con la muerte y la resurrección del espíritu le depa¹³ró un lugar en la mitología osiriana, siendo muy significativas las menciones al respecto en el Libro de los Muertos. Su identificación con el *ba* de Osiris fue un

LAMINA I

El pájaro Bennu según una pintura en el sarcófago de
Sennodjem, de Deir el-Medina (Museo del Cairo)



tema muy popular en la pictografía del Reino Nuevo. En la tumba (TT 54) de Huy en Sheikh Abd el-Qurnah, existe una es cena que se refiere al nacimiento del Bennu en el árbol sagrado, junto con la inscripción *b3 n wsir*¹⁴. También existen amuletos-de-corazón, típicamente osirianos, inscriptos con la figura del Bennu¹⁵.

Su posición en el culto funerario de bió ser importante a juzgar por las pin turas en las tumbas de Sennodjem y de Irynefer, donde aparece en la Barca So lar siendo adorado por el alma del di funto¹⁶. Y esta adoración se compren de, pues el espíritu debía hacer suyas las palabras del Ritual del Embalsama miento:

Tú puedes entrar en la Mansión del Piramidió eternamente; tú puedes en trar a la Gran Casa en los días fastos porque tú eres el Bennu, manifestación de Ra¹⁷

Tales fueron las creencias más pu ras, que coexistieron con otras secun darias, provenientes de influencias teo lógicas no heliopólitanas, como la que afirmaba que el Gran Bennu había naci do del Huevo generado al principio de los tiempos por el dios Geb (la Tierra)

y la diosa Nut (el Cielo)¹⁸.

Aún resta por investigar la apelación poderosa sobre el espíritu humano del pája ro como símbolo del nacimiento y la re surrección. Baste recordar que el mito per duraba en la época imperial romana como se deduce de una moneda conmemorativa de un inicio sotíaco, inscripta con el ave fénix y las iniciales del emperador Anto nino Pío¹⁹. El inicio del año sotíaco re presentaba, para los egipcios, un retor no al instante de la creación del mundo.

Así llega el Bennu a nuestros días , despojado de su halo sagrado pero conser vando profundamente su carácter de espe ranza en una resurrección.

1. Heródoto, Los Nueve Libros de la His toria, II # 73 (trad. Rawlinson).
2. Otras variantes del mito del Fénix a parecen en Luciano, De Mort. Pers., 27 Filóstrato, Vida de Apolonio, III, 49 Plinio, Historia Natural, X, 2.
3. Morenz, S. Egyptian Religion (Londres 1973).
4. De Morgan, J. La Prehistoire Orientale, II (París, 1926), 74.
5. Maspero, G. A history of Egypt..., I (Londres, s.f.), 194 n. 1.
6. Cf. The Shorter Oxford English Dictio naire, II (Londres, 1973), 1571 s.q.

7. Weill, R. Recherches sur la Iere Dynastie et les temps prépharaoniques, I (El Cairo, 1961).
 8. Petrie, Sir F. Ceremonial Slate Palettes... (Londres, 1953), 14, 15; pl. G, fig. 19.
 9. Moret, A. L'influence du decor solaire sur la pyramide, en: Mélanges Maspero, I, 1 (El Cairo, 1933), 624.
 10. Id., loc.cit. El texto corresponde al parágrafo 1652b de los Textos de las Pirámides.
 11. Faulkner, R.O. The ancient Egyptian Coffin Texts, I (Warminster, 1973), spell 335, parte I.
 12. Wallis Budge, E. The Book of the Dead: The papyrus of Ani (Nueva York, rep. 1967), cap. LXXXIII.
 13. Cf. Id., ibidem: caps. XXIX B, LXXVII, CXXV.
 14. Erman, A. Life in ancient Egypt (Nueva York, rep. 1971), 272.
 15. Petrie, Sir F. Amulets (Warminster, rep. 1975), 36, 158; pl. 28, 158d. Al dorso del amuleto reproducido se lee: *Ws.ir nb Ddt*, "Osiris, Señor de Busiris".
 16. Lhote, A. La peinture égyptienne... (París, 1954), pll. 63 y 152.
 17. Goyon, J.-C. Rituels funéraires de l'ancienne Égypte (París, 1972) 84.
 18. Wallis Budge, E. The gods of the Egyptians, I (Nueva York, rep. 1969), 95.
 19. Rosenvasser, A. Procesos criminales en el antiguo Egipto, en: Cursos y Conferencias, vol. XIII, nos. 1-2 (Buenos Aires, 1938), 45 n. 10.
-
- (*) Ingeniero Industrial; Miembro Fundador del Centro de Investigaciones Egiptológicas de Buenos Aires.
-

ABSTRACTS OF PAPERS

BIANCHI, Alberto. REFLECTIONS ABOUT THE EGYPTIAN RELIGIOUS THOUGHT ON THE FIRE: 1-5.

Contrary to its position in other ancient civilizations, the fire was not object of especial reverence in Egypt. The religious thought only exalted certain natural elements (air, heat; hot wind, and facets of some animals as the lioness), and give to them an igneous signification in order to convert fire, in an eventual way, into synonymous of divinity. The fire, in its visible manifestation (the 'torch'), has a magical significance as protective element, which in the end does not exceed to that of other amulets (e.g. *Wd3t*-Eye, *Ḏd*-pillar, etc.) usually employed in the funerary rites. Thus, the fire has the role of a positive element, more of allied than of enemy of the dead. The hostile sense is relegated to few sporadic mentions in the texts. In Egypt, during the long period of her History, there is not a conception of Hell with its classical fierce flames.

CASTILLOS, Juan José. ANALYSIS OF SOME FUNERARY CUSTOMS IN EGYPT DURING THE PREDYNASTIC AND ARCHAIC PERIODS: A PRELIMINARY REPORT: 6-11.

After some years of researches by means of statistical methods applied to the remains of Predynastic and Archaic burials, the following conclusions may be offered:

1) Concerning the form, the size, the wealth in objects and the presence or absence of a coffin in tombs, it is verified that there is a close relationship between the rectangular form of the tomb, the great size of the same, and the quantity of objects and the presence of a coffin. Thus, the variants are a firm indicator of

the wealth of the dead, and with all certainty of the social status of the owner.

2) The children are the less favoured in this connection, occupying in general small tombs (oval or circular), with nearly no objects and being buried without coffins.

3) Among the adults, men occupy the main number of great tombs (usually rectangular), but women were buried in coffins more frequently than them and with a funerary equipment of ten or more objects. The young adults (13 upto 20 years-old) are the most favoured in these aspects.

4) Women were more frequently buried facing West while men were usually buried facing East. In general, both were buried with the main axis of the body paralleled to the Nile course. Are we here in presence of a proof concerning the existence of a pre-eminent solar cult among men, and of the germ of the Osirian dogma among women?

5) Mortality rates show that the most affected were the very little children (0 upto 2 years-old), the young adults (men: 17-20; women: 13-20 years-old), and the more normal age of 30 upwards, perhaps as a consequence of the natural process of growing older. In the case of young women, the absence of a good programme of higienization and the early marriages may well have been the main causes of decease; as for the young men, the dangerous activities of chase and war may have been the reasons for early death.

OGDON, Jorge Roberto. NEW OBSERVATIONS ABOUT THE SO-CALLED TEKENU BEINGS: 12-19.

Following the observations made in 1977, it may be said that further researches have thrown new light on some aspects related to the beings called *tknuw*; the conclusions are as follows:

a. Concerning the *form* of the beings, it is re-assured that the same represents a body wrapped for a contracted burial. Initially, the body was covered by an animal skin, as was the custom during the Predynastic Period. Only later this form was changed to a wrapped body, although not totally displaced by the new type of representation. This idea fits well with the original proposition to see in

the Tekenu the tribal Ancestors of the Butic region.

b. Concerning the *role* of the beings, the evidences favour the idea that, as tribal ancestors, they may have had the function of *mediators* between the King and the deities. This apparently was their primordial role as royal ancestors, as is shown by their presence in the Heb-Sed and Coronation scenes since the mace-head of the so-called 'King Scorpion' (= Narmer). This function seems to be assured by the role of the *setem*-priest as Tekenu in Scenes IX-X of the Ceremonies of the Opening of the Mouth and the Eyes, where the latter acts as mediator between the son and the dead father in order to chase the latter's spirit.

c. As for the *history* of the enigmatic figures, in its origins they were related exclusively to the royal Butic house. After the process of Unification they remained as one of the most important elements of the religious festivals and rites of legitimization of the royal power, being, as have been said above, the mediator between the king and the divinities in their character of royal ancestors. During the Old Kingdom, together with the 'democratization' of the royal funerary rites, they passed over to the private domain, but now with a more general purpose: from Royal Ancestors to Popular Ancestors and mediators for the dead. This 'popular' aspect was more emphasized during the New Kingdom while the Tekenu disappeared from the royal scene. During this period and later times, the Tekenu will rechange their image through their fusion with the imperial god Amūn in the so-called *aniconic* form. Here they perhaps may be seen as the Ancestor *per excellence* because Amūn's character of 'Father of the Father of the Gods.'

OGDON, Ricardo Edgar: *THE BENNU-BIRD*: 20-25 & pl. I.

A brief account of the Classical writers introduces to us the figure of the mythical Phoenix, the Egyptian *bnnw*-bird. After a discussion on the identification of the Bennu with actual specimens, it is suggested the definitive identity with the *Ardea purpurea*, which presence in Egypt is assured since the Predynastic Period (skeletal remains at Tukh, Upper Egypt). A valuable support is that the Greek word *phoenix* means 'bird, palm-tree, and purple,' which sums up the Egyptian relations of the bird in mythology. An analysis is made of its solar character and its relationship with other religious conceptions.

AEGYPTUS ANTIQUUS - Anuario del Centro de Investigaciones Egiptológicas de Buenos Aires/Annuary of the Centro de Investigaciones Egiptológicas de Buenos Aires.

- | | |
|--|------|
| vol. 1 (1974): 63 pp., 6 figs., 2 mapas | .-* |
| vol. 2 (1977): 91 pp., 20 figs., 2 mapas | .-* |
| vol. 3
fas. 1 (1978): 82 pp., 22 figs. | 15.- |
| vol. 3
fas. 2 (1982): 32 pp., 8 figs., 1 lám. | 25.- |

ESTUDIOS EGIPTOLOGICOS - Serie monográfica ocasional/Series of occasional monographies.

- | | |
|---|----------------|
| vol. 1 (1979) - OGDON, Jorge R. <i>Las manipulaciones mágicas en el antiguo Egipto</i> - Asunción-Buenos Aires: 53 pp., 8 figs., 13 láms. | .-* |
| vol. 2 (198) - PAYSAS, Javier M. <i>El arte de la inmortalidad: técnicas egipcias de momificación</i> - Buenos Aires: x pp., x figs., x láms. | |
| | en preparación |
| vol. 3 (198) - El Comité Científico (ed.). <i>Studies on the Old Kingdom in Egypt : Collected papers</i> . Buenos Aires: x pp., x figs., x láms. | |
| | en preparación |

* Fuera de impresión; consultar por intercambio únicamente. Out of print; contact the Secretariat for exchange purposes only.

N.B.: los precios citados son en Dólares Estadounidenses. Prices are quoted in U.S. American Dollars.