



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 48 - 2

Julio 2022 - Diciembre 2022

El “texto puente” de la *Historia de José* en la literatura bíblica como “rito de paso”. Comparativismo lingüístico y filología pragmática en diálogo

Adriana Noemí Salvador

Salvador, A. N. (2022). El “texto puente” de la *Historia de José* en la literatura bíblica como “rito de paso”. Comparativismo lingüístico y filología pragmática en diálogo. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 48(2), e51286.

doi: <https://doi.org/10.15517/rfl.v48i2.51286>



Doi: <https://doi.org/10.15517/rfl.v48i2.51286>

URL: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/index>

El “texto puente” de la *Historia de José* en la literatura bíblica como “rito de paso”. Comparativismo lingüístico y filología pragmática en diálogo

“The “Bridge Text” of the *Story of Joseph* in The Biblical Literature As a “Rite of Passage”. Linguistic Comparativism and Pragmatic Philology in Dialogue

Adriana Noemí Salvador

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

adrianasalvador@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4014-7683>

DOI: <https://doi.org/10.15517/rfl.v48i2.51286>

Recepción: 01-02-22

Aprobación: 20-04-22

RESUMEN

A partir de la comparación establecida con la literatura paleo-africana y los nuevos paradigmas pragmáticos sobre los estudios literarios del Próximo Oriente antiguo, se abre una posible vía de lectura del “texto puente” que aparece en la *Torah* o Pentateuco de la *Historia de José* como “rito de paso” identificando el “acto” de la materialidad de la escritura con la migración y el “artefacto” del texto con la tierra. La estratégica posición de frontera que en la redacción final tuvo la narrativa adquiere una función propia cuando permite comprender que las ambigüedades presentes en la historia están ahí para lograr la incorporación de los lectores al texto. Lo que prueba, asimismo, la eficacia de los antiguos jeroglíficos egipcios que, a través del protosinaítico, se mantienen activos y operantes en la Biblia hebrea permitiendo al lector dar “el paso” e introducirse en “la tierra” del texto, para constituirse por sí mismo como individuo, en lugar de fragmentarse en diversos modelos que dependen de las aprobaciones sociales externas.

Palabras clave: materialidad; escritura; identidad; intencionalidad; texto.

ABSTRACT

From the comparison established with the Paleo-African literature and the new pragmatic paradigms on the literary studies of the ancient Near East, a possible way of reading the “bridging text” that appears in the *Torah* or Pentateuch of the *Story of Joseph* is opened as a “rite of passage” identifying the “act” of the materiality of writing with migration and the “artifact” of the text with the land. The strategic frontier position that the narrative had in the final writing acquires its own function when it allows us to understand that the ambiguities present in the story are there to achieve the incorporation of the readers into the text. This also proves the effectiveness of the ancient Egyptian hieroglyphs that, through the Protosinaitic, remain active and operative in the Hebrew Bible allowing the reader to take “the step” and enter into “the land” of the text, to constitute himself as an individual, instead of fragmenting into various models that depend on external social approvals.

Keywords: materiality; writing; identity; intentionality; text.

1. Introducción

Tanto el intento de seducción de un joven hermoso y honesto por la esposa de su hermano o señor como la homosexualidad son motivos literarios y del arte universal. Para la literatura, basta pensar en *La Iliada* de Homero (en adelante *Il.*). Allí Antea, mujer de Preto, desea juntarse clandestinamente con Belerofonte, “prudente héroe que solo pensaba en cosas honestas”, frente a cuyo rechazo luego acusa falsamente: “¡Preto! Ojalá mueras, o mata a Belerofonte, que ha querido juntarse conmigo, sin que yo lo deseara” (véase *Il.* VI, 155-170; Segalá y Estalella, 1927, pp. 65-66). O bien, en la famosa y bella imagen grabada en la mastaba de Niankhkhnum y Khnumhotep en Saqqara, dos funcionarios del faraón Nyusera de la Dinastía V. La representación se completa con sus nombres entrelazados, en lugar del de sus esposas o hijos, por encima de la entrada a las cámaras interiores como *Niankh-Jnum-Hotep*, que se traduce por: “se unieron en la vida y se unieron en la muerte”¹. En cuanto acervo de la cultura universal, no es de extrañar que estos motivos se encuentren también presentes en el *TaNaK*² o *Antiguo Testamento* hebreo de la tradición judeocristiana.

Sin embargo, esto no puede hacernos olvidar de que el término “homosexualidad” es un anacronismo que se aplica a las culturas antiguas. La expresión fue acuñada en 1869 por un médico austríaco y luego usada por médicos, psiquiatras y juristas para describir una orientación sexual que se desvía de la “normalidad” (véase Tamagne, 1998). Pero ni la Biblia ni ninguna cultura del Próximo Oriente antiguo conocen un concepto abstracto que describa la orientación sexual. Por el contrario, hasta la actualidad, el hebreo cuenta, por ejemplo, con una misma palabra, בעל, para ‘señor’, sinónimo de הוֹדֵן, que se utiliza también para ‘esposo’ y hasta ‘dios’, para referirse al ‘propietario’ (véase Alonso Schökel, 1994, pp. 126-127). Esto significa que la idea de posesión se debilita hasta llegar a significar una cualidad, en este caso, la de posesión; pero los conceptos no son abstractos, sino concretos. De modo que, si bien desde la antigüedad había relaciones entre individuos del mismo sexo, esto no

¹ La misma se puede visitar y ver en Osirisnet: https://www.osirisnet.net/mastabas/niankhkhnum_khnumhotep/e_niankhkhnum_khnumhotep_01.htm

² Para el lector no familiarizado con la literatura religiosa judeocristiana, se trata de un acrónimo con el que la tradición hebrea refiere a la totalidad de sus libros sagrados: *Torah* o *Ley*, narra los primeros pasos del universo, para el judaísmo la parte más sagrada de la Biblia es en la que aquí nos centramos, formada por los libros del Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio; *Nebiim* o Profetas: Primeros o Anteriores (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes) y Posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías); y los *Ketubim* o Escritos que son los más heterogéneos: textos sapienciales (Salmos, Job, Proverbios), textos litúrgicos (Rut, Cantar, Qohélet, Lamentaciones, Ester) y libros históricos (Daniel, Esdras, Nehemías, 1 y 2 Crónicas). A este *corpus* hebreo, con secciones en arameo (Esdras 4,8-6,18; 7,12-26; Daniel 2,4-7,28; Jeremías 10,11; Génesis 31,47), se añaden los libros en griego: 1 y 2 Macabeos, Judit, Tobías, Sabiduría, Sirácida y Baruc (“deuterocanónicos” para católicos y ortodoxos; “apócrifos” para judíos y evangélicos) (véase Trebolle Barrera, 1993, pp. 188-189). Para las referencias de los diversos libros siga la *Biblia de Jerusalén* (2010, pp. XIV-XV).

determinaba a la persona humana. Para las civilizaciones antiguas, la sexualidad no puede describirse como factor determinante para referir al individuo de manera aislada como sucede en la actualidad, en una sociedad constituida por una mayoría de heterosexuales enfrentada a una minoría de homosexuales (véase Römer y Bonjour, 2016).


En cuanto a la seducción por parte de una “mujer mala”, a diferencia de Belerofonte, el *TaNaK* califica de צדיק, ‘justo’, en las narrativas primordiales a Noé (véase *Génesis*, en adelante Gn, 6,9), y en la tradición sapiencial a Job (véase 32,1). En efecto, dentro de esta misma tradición sapiencial bíblica, en la que ubicamos nuestra historia (véase von Rad, 1976), la antropología adquiere verdadera relevancia³ y el tema del deseo sufre ciertas transformaciones. Lo que el *Génesis* afirma como maldición de la mujer, “Hacia tu marido irá tu deseo (תְּשׁוּקָהּ), y él te dominará” (Gn 3,16), el *Cantar de los cantares* lo transfiere al hombre: “Yo soy para mi amado objeto de su deseo (תְּשׁוּקָהּ)” (Ct 7,11; véase Treballe Barrera, 2005, p. 243). Pues bien, en esta narrativa a quien se califica como צדקה, ‘justa’, es a Tamar, no a José (véase Gn 38,26). Nuera del patriarca Judá y viuda de su primogénito, este le niega su hijo menor, como ordena la ley del levirato (del latín *levir*, ‘cuñado’) en el *Deuteronomio* para dar descendencia al difunto⁴, hasta que Tamar consigue acostarse y sacar descendencia de su propio suegro por engaño.

La *Historia de Tamar* (Gn 38), en efecto, se inserta en la *Historia de José* (Gn 37–50) precediendo inmediatamente al suceso con la mujer de Putifar (Gn 39) con la función de suspender el juicio y discernir, justamente, de una manera más matizada (véase Navarro Puerto, 1997, pp. 185-186).

También en el Antiguo Egipto tener hijos tiene una particular relevancia, porque son ellos los que se ocuparán del culto funerario necesario para alcanzar la otra vida, y es esto lo que se condena en las confesiones negativas del Capítulo CXXV del *Libro de la Salida al Día*⁵: “Yo no penetré (*nk*,

³ La preeminencia de la antropología en la literatura sapiencial es indudablemente notable. De 585 ocurrencias que posee el término אדם, ‘ser humano’, en la Biblia hebrea, la mayor concentración se encuentra en el *Génesis* (7.52 %) y los *Proverbios* (7.52 %), seguidos por el *Qohélet* (7.35 %) (véase Simian-Yofre, 2001, p. 333 n.49).

⁴ “Si varios hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa” (Dt 25,5).

⁵ Se trata de los textos responsables de la transfiguración del difunto. Aunque conocido como “libro de los muertos”, *Totenbuch*, este término fue acuñado como tal por Karl Richard Lepsius (véase Hornung, 2000, §36), pero los egipcios lo llamaban , *rw nw prt m hrw*, ‘fórmulas de salir al día’ o, más literalmente, ‘fórmulas de salir de día [de la tumba]’. Son “textos mutantes” que vemos por primera vez a finales de la Dinastía V en las paredes de la Pirámide del Rey Unas (2345-2315 a.n.e.) enterrado en Saqqara, y que sufren un proceso de evolución y adaptación, tanto en el soporte como en los destinatarios: de las paredes de piedra de las tumbas reales con los *Textos de las Pirámides* en el Reino Antiguo hasta alcanzar la madera de los *Textos de los Ataúdes* de la elite, y otros objetos de enterramiento, en el Reino Medio con la combinación de ambos *corpus* (véase Morales, 2015, pp. 147-148; 2016, p. 221).

penetrar sexualmente) a otro hombre (*nkk(w)*, hombre o joven que practica sexo anal)”⁶. La oposición allí es contra el acto sexual que no producirá hijos, no contra las personas que ejecutan ese mismo u otro acto (véase Parkinson, 1995, p. 61)⁷. Y esta condena nos recuerda, si volvemos a la *Historia de Tamar*, la condena de *Yhwh* a Onán, el segundo hijo que Judá entrega a Tamar, por haber derramado su semen en la tierra –la misma tierra que recibió y clama por la sangre de Abel asesinado por su hermano (véase Gn 4,11)– para no dar descendencia a Tamar y al difunto (véase Gn 38,9-10).

De este modo, sin dejar de lado estos datos un tanto ambiguos que aparecen en la narración, como la conducta de la mujer de Putifar o la peculiar personalidad de José, a partir del estudio comparativo con la literatura paleo-africana y las nuevas perspectivas sobre la materialidad de la escritura, el tema de la seducción y homosexualidad se reformula desde la regeneración y ciclos de la vida con los “ritos de paso”.

Orly Goldwasser (2006) ha puesto en evidencia la posible creación del protosinaítico alfabético lineal en las minas de turquesa explotadas en Serabit el-Khadim durante el Reino Medio por parte de trabajadores semitas iletrados motivados por los jeroglíficos egipcios que veían en derredor dibujados. Algo que, como ha puesto de manifiesto Josep Cervelló Autuori (2020), solo pudo ser posible en ese universo cerrado multiétnico, multicultural y multilingüístico, con características culturales específicas que favorecía el intercambio, la interacción y la limitación de prácticas (véase §218).

Si en el Antiguo Egipto todo mira a la vida en el Más Allá, para el “pueblo elegido” resulta imprescindible la permanencia de la raza y el clan. Es por eso por lo que lucha Tamar (véase Gn 38), así como también ese es el problema que deben enfrentar los judíos de la diáspora egipcia.

2. El estudio comparativo

El primer libro de la Biblia, el *Génesis*, termina con la historia del “hijo predilecto” (véase Gn 37,3) del patriarca Jacob que cae en desgracia. José es vendido por sus hermanos y llega a estar encarcelado

⁶ Véase, por ejemplo, en *el Libro de la Salida al Día* de Nu, en el Museo Británico (EA 10477), con la transliteración y traducción online del University College London, *n nk.i nkk nkk n d3d3.i*, <https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bd125a.html>; o en el de Ani, también en el Museo Británico (EA 10470,3), con la reproducción facsímil y traducción de Faulkner (1998, Plano 31, p. 115). Paralelos, con la traducción inglesa, véanse en Allen (1974, p. 97).

⁷ Lo mismo dígase del adulterio: “La mujer casada no podía mantener relaciones sexuales con otro hombre y la mujer soltera no podía mantener relaciones sexuales con un hombre casado. No obstante, para el hombre la cosa era distinta. Los textos sapienciales advierten al hombre que no debe mantener relaciones sexuales con mujeres casadas, en cambio, no dice nada de que no deba hacerlo con mujeres solteras. Así pues, la prohibición del adulterio, como en muchas otras culturas, solo afecta a la mujer. Es la manera de controlar la sexualidad femenina para que, de este modo, el hombre asegure su progenie, su herencia” (Orriols-Llonch, 2012, p. 23).

(1), de lo que se verá liberado gracias a su habilidad para interpretar sueños (2), hasta ser ingresado en la corte (3) (véase Gn 37,2–50,26).

La historia de Daniel, que encontramos en el libro homónimo de la misma Biblia, datada en el siglo III-II a.n.e., posiblemente durante la persecución de Antíoco Epífanés, antes de la insurrección macabea que tiene lugar entre el 167 y 164 a.n.e. con la finalidad de sostener la fe y la esperanza de los judíos perseguidos, está ambientada en el siglo VI a.n.e. bajo Nabucodonosor II, rey de Babilonia (véase Dn 1,1). La historia es muy similar a la de José, pero con una dificultad añadida porque el rey no se acuerda el sueño (véase Dn 2,1-2), y Daniel cae en una mayor desgracia que la cárcel, la ejecución (véase Dn 2,12-13) (1). Hasta que Dios viene en su auxilio (véase Dn 2,19.28.30, paralelo a la reiterada asistencia y favor por parte de *Yhwh* para con José en Gn 39,2.3.21.23) y le explica el sueño (Dn 2,36-45). De modo que termina salvándose porque muestra su don, también la interpretación de sueños (2). Y, finalmente, el rey le concede como recompensa entrar en la corte (véase Dn 2,48) (3) (véase Holm, 2013; Segal, 2009).

También Heródoto, en la historia de Democedes de Crotona del siglo V a.n.e. (en adelante *Hdt.*), narra un accidente que sufre el rey Darío de Persia y que los médicos egipcios no son capaces de curar, sino que empeoran (véase *Hdt.* III, 129). Democedes está preso, caído en desgracia (1), y lo conducen a la presencia de Darío, a quien, gracias a la aplicación de remedios griegos, permite volver a conciliar el sueño y recuperarse totalmente en poco tiempo (véase *Hdt.* III, 129, 139) (2). Así llega el final de la desgracia para Democedes, como consecuencia de su don, la medicina, hasta alcanzar la recompensa de ser nombrado comensal en la mesa del rey, lo que no es un cargo administrativo, pero sí la inserción en el círculo más íntimo del soberano (véase *Hdt.* III, 132) (3) (véase Gnuse, 2010).

La recurrencia de estas características entre las tres historias: (1) el héroe en apuros (encarcelado); (2) el héroe muestra sus habilidades (interpretación de sueños en el caso de Daniel y José; curación para Democedes) que le conceden el fin de la desgracia; (3) el triunfo del héroe con la entrada en la administración (Daniel) o corte (José y Democedes), pone en evidencia un “patrón literario” que no existía en el segundo milenio a.n.e. y se corresponde con el Segundo Período Intermedio en Egipto, en el que los *hyksos*, helenización de $\text{ḥkꜣ} \text{ḥꜣs}(w)t$, ‘jefes de los países extranjeros’, de origen semítico toman el poder con su capital en Avaris, en el Bajo Egipto (Dinastías XV-XVI)⁸. Esto lleva a pensar que la *Historia de José* se tiene que haber creado tras la cautividad del siglo VI a.n.e. gracias a un proceso de transmisión directo entre las colonias judías de Egipto que inician su migración allí en el siglo VII a.n.e. desde la zona del antiguo reino del Norte y de Judá con

⁸ Esta es la posición clásica de Gehman (1959), Hoffmeier (1999) y Kitchen (2003).

una regularidad insistente. Se trata de un proceso que culmina con la creación de diferentes colonias, entre las que destaca la colonia judía en la isla de Elefantina en el Alto Egipto (véase Shipper, 2019) que observa el *Shabbat* y celebra la Pascua, pero posee libertad de culto con un templo propio (véase Liverani, 2005, pp. 260-263; Botta, 2011)⁹. Como es de esperar, para esta comunidad se vuelve necesaria una figura identitaria que legitime su posición de diáspora en Egipto.

Ahora bien, Cervelló Autuori (2001), a partir del mismo recurso de estructura literaria, ha podido ir más lejos identificando el sustrato narrativo paleo-africano que comparten África y el Valle del Nilo con el cuento neoegeico de *Los dos hermanos* datado en el siglo XIII a.n.e. durante la Dinastía XIX¹⁰. Se trata de un único relato en el que se encuentran combinados cuatro motivos literarios: (1) el tema de los dos hermanos, el que “se queda” y el que “se va”, que encontramos también en la *Historia de José* (José y Benjamín, ambos hijos de Raquel, que se distinguen siempre, cuidadosamente, del resto; véase Gn 30,22; 35,16-18.24; 42,3-4.38; 43,29-30.34; 44,20.22.27-29; 45,14.22); (2) el tema al que ya hicimos referencia del intento de seducción de un hombre joven por la esposa de su anfitrión, amigo o pariente estrecho (véase el tema “la mujer de Putifar” en Gn 39,7-20); pero que suma (3) el tema de la emasculación, travestismo o cambio temporal de sexo del protagonista de carácter iniciático; y (4) el tema de las sucesivas metamorfosis del protagonista, ausente en los cuentos africanos y que, por el momento, también nosotros descartamos.

La inclinación sexual de José presenta detalles llamativos a lo largo de la narrativa. José lleva las vestimentas (כְּתֹנֶת פִּסְיִים) de las hijas vírgenes del rey, que en la Biblia solo vemos en Tamar, hija de David abusada por su propio hermano (véase Gn 37,3.23.31.32.33 y 2 *Samuel* 13,18), narrativa donde también, y por única vez en la Biblia hebrea, se repite la misma expresión imperativa שְׁכַבְתָּ עִמִּי, ‘¡acuéstate conmigo!’ (véase Gn 39,7.12.14 y 2 *Samuel* 13,11). José es arrojado por sus hermanos desnudo a un pozo, בּוֹר, de importancia vital para los nómadas¹¹, pero también con un posible uso

⁹ Ejemplos de incorporación, intercambio y transformación literaria de estas comunidades judías de Egipto tenemos en la Biblia hebrea, no solo en la *Historia de José* (Gn 37–50), sino en el libro de *Daniel*, al que ya hicimos referencia; el libro de *Ester* y *Tobías*, con citas explícitas al sabio asirio Ajicar (véase *Tobías* 1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10.15), primer ministro de Senaquerib de cuya historia el testimonio más antiguo es la versión de Elefantina del siglo V a.n.e. (véase Toloni, 2013). Una traducción al español de la *Historia de Ajicar* se encuentra en Martínez Borobio (1982).

¹⁰ El cuento se encuentra en el *Papiro D’Orbiney*, Museo Británico EA10183, véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10183-10. Facsímil en Möller (1927), a partir del manuscrito del Museo Británico preparado por el escriba Ennana de Menfis en tiempos de Seti II (1200-1194 a.n.e. Dinastía XIX), http://www.egyptologyforum.org/bbs/Stableford/HieraticLese_II_a.1.1.pdf y http://www.egyptologyforum.org/bbs/Stableford/HieraticLese_II_a.1.2.pdf. Transcripción jeroglífica en Gardiner (1932). Traducciones hechas al español se encuentran en Lefebvre (1982, pp. 149-166) y López (2005, pp. 125-136).

¹¹ Los pozos, de gran importancia para los nómadas en tierras pobres en agua, como señala Madrigal Rajo, tienen una larga tradición simbólica: “En realidad, *bowr*, podría ser un pozo (como lugar con una veta de agua viva para beber), una cisterna



metafórico de una “peculiar masculinidad” carente de una mujer amada dada la ausencia de agua (véase Gn 37,23-24; Madrigal Rajo, 2021, pp. 47-50), y que unido al episodio con la mujer de Putifar, en efecto, no deja de ser un interrogante¹². Se puede presumir, acorde a las propias narrativas bíblicas (véase Abraham en Gn 16,2; y el mismo Jacob, padre de José, en Gn 30,3), que José no estaba prohibido a la mujer de Putifar, lo que cobraría aún más sentido si se traduce el apelativo de Putifar, סָרִיס, por ‘eunuco’ en lugar de ‘oficial’ (véase Klein, 1987, p. 459; Alonso Schökel, 1994, p. 537; Madrigal Rajo, 2007, pp. 35-36).

Datos de no poca relevancia para ubicar una “masculinidad diferente” (Madrigal Rajo, 2021, p. 46). Sin embargo, aunque José señale a la mujer que ella es lo único que su amo no comparte con él (véase Gn 39,9) –lo que pone en duda la posibilidad de que se trate de alguien castrado–, el narrador ha anticipado que Putifar “dejó todo lo que tenía en mano de José, y él no se preocupaba (לֹא־יָדַע) de nada sino del pan que comía (הוּאֹ אֹכֵל)” (Gn 39,6).

El verbo יָדַע, propio del mundo sapiencial en el cual nos encontramos, y que a pesar de su vasta semántica siempre puede ser traducido por ‘conocer’, en este contexto se puede pensar que no referiría a la capacidad de discernimiento entre el bien y el mal (véase Gn 2,9), sino al conocimiento, יָדַע, que Adán tiene de su mujer Eva al momento de dar a luz a Caín, y que se omite a la hora de engendrar a Abel (véase Gn 4,1-2; Alonso Schökel, 1994, pp. 305-308; Fox, 2009, pp. 31-32).

En efecto, esta misma inconsistencia entre discursos que refieren a un mismo acontecimiento es la que encontramos más adelante en las distintas versiones que tenemos del episodio en cuestión, una del narrador (véase Gn 39,12) y dos, diversas, de la propia esposa de Putifar, una que da a los empleados (véase Gn 39,14-15) y otra a su marido (véase Gn 39,16-18; Navarro Puerto, 1997, pp. 207-210). Estos elementos los encontramos también reunidos en los primeros capítulos del *Génesis* cuando leemos el texto original del mandato divino (véase Gn 2,16-17) y la sucesiva versión modificada de Eva (véase Gn 3,2-3), en un marco, el capítulo 3 del *Génesis*, en el que el ser humano, en razón de la llamativa recurrencia del término, solo se ocupa de ‘comer’ (véase la raíz אָכַל que tiene allí nada menos

(depósito construido para almacenar agua lluvia o estacional), un hoyo profundo cavado en la tierra o esculpido entre la roca, una mazmorra (cárcel donde poner prisioneros o castigar) e incluso un sepulcro. Exteriormente, el pozo no se diferenciaba mucho de la cisterna. Aunque debe diferenciarse de otras palabras contiguas (hebr. *be'ér* = pozo de agua subterránea; hebr. *ayín*, fuente; de pozo cisterna hebr. *bowr*; pero, como existen también pozos alimentados por agua de fuentes, se utilizan a veces las expresiones *be'ér* y *ayín* indistintamente; así: (Gén 24)” (2021, p. 48).

¹² Notar que en egipcio el signo bilítero /*hm*/ utilizado para ‘mujer’, , *hmt*, es un pozo con agua: , (N42), que representa la vagina femenina (véase Gardiner, 2001, p. 492).

que 18 ocurrencias) como el amo de José (véase Gn 39,6) y sus hermanos tras haberlo vendido (véase Gn 37,25: וַיִּשְׁבוּ לְאַבְרָם-לְחָם).

Si volvemos sobre las prendas, nótese que en Gn 3 para el signo de protección dado al hombre y su mujer se utiliza el término כְּתָנֹת (véase Gn 3,21). Se trata de la misma ‘túnica’ (כְּתָנֹת) perteneciente a José que sus hermanos tiñen con sangre (véase Gn 37,31); mientras que para la escena con la mujer de Putifar el término que aparece es otro: בְּגָד (véase Gn 39,12.15.18). De modo que los hermanos de José son quienes amenazan la protección dada por Dios al ser humano, no la mujer de Putifar, en cuya escena, por el contrario, se repite una vez y otra la protección divina (véase Gn 39,2.3.21.23).

En el cuento *Los dos hermanos*, la emasculación de Bata forma parte de un rito de iniciación real, contexto al que la *Historia de José* no permanece ajena, cuando al significado lexical de מֶלֶךְ, ‘reinar’, y מָשַׁל, ‘dominar’, se une la fuerza de la doble construcción con infinito absoluto: מְלִיךְ תְּמַלֵּךְ, ‘verdaderamente reinarás’, y מְשׁוֹל תְּמַשֵּׁל, ‘verdaderamente dominarás’ (véase Gn 37,8; Reimer, 1996).

En el relato egipcio, la esposa de Anubis, conocido como dios psicopompo, acusa falsamente a su hermano menor Bata, divinidad asociada a la resurrección y al mundo funerario (1), de haber querido abusar de ella (2); y, para probar su inocencia, Bata se corta el miembro y lo echa al agua, donde lo traga un siluro que conecta con el dios de la realeza y de los muertos, Osiris (3). Finalmente, Anubis mata a su esposa y los dioses hacen una compañera para Bata que sufrirá diversas metamorfosis hasta el reencuentro con su hermano mayor Anubis, para finalizar con la coronación como rey de Egipto y posterior muerte (4) (véase Cervelló Autuori, 2001, pp. 61-64).

La emasculación, como la circuncisión iniciática, señala el paso de la infancia a la edad adulta, donde el protagonista debe “morir” a todo lo que ha constituido su personalidad y universo hasta entonces (véase Cervelló Autuori, 2001, p. 65). Para la iniciación regia, “paso de ‘hombre’ a ‘rey’ (entronización) o de ‘rey vivo’ a ‘rey muerto’” (transfiguración), la mutilación, más que la circuncisión, es un medio de diferenciación definitivo (véase van Genneep, 2008, p. 111):

Este acto lo hace penetrar en un mundo asexual, marginal, opuesto a la norma adulta, previo, precisamente, a la incorporación a la sociedad como miembro de pleno derecho. La negación de la sexualidad subraya la plenitud de la sexualidad adulta. La marginalidad sexual se acompaña de la marginalidad social: el protagonista viaja hacia un país lejano y vive aislado o actúa de forma anormal, en un espacio “otro”, connotado por lo maravilloso (Cervelló Autuori, 2001, p. 65).

Sin embargo, en Egipto, “la sociedad se proyecta en el rey; la sociedad *es* el rey” (Cervelló Autuori, 2001, p. 65), y en este estado liminal, sin el miembro, Bata se vuelve débil y pierde su capacidad viril protectora (véase *Papiro D’Orbiney* 8,1 y 10,2; Cervelló Autuori, 2001, pp. 60-61).

Si volvemos la mirada a los primeros capítulos del *Génesis*, en Gn 2,18 encontramos por primera vez en la creación algo que ‘no es bueno’ (לֹא-טוֹב). Esta negatividad tiene que ver con la relación humana, que aquí se describe como “soledad del hombre”. Ahora bien, nótese que el remedio dado en Gn 2,20 a esta falencia con la ‘ayuda adecuada’ (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ) puede volverse también un adversario¹³. Esta ambivalencia nos lleva la mirada a un José que huye asustado de la mujer madura, independiente y decidida que podría ser una “ayuda adecuada” –y podemos presumir que por esto permanece en el anonimato–, para formar pareja con Asenet (véase Gn 41,45.50), joven inexperta, dependiente y pasiva¹⁴, que al ser por él preferida es nombrada (véase Navarro Puerto, 1997, p. 211). Así, en la *Historia de José*, como en Gn 2,20, se pone el foco de atención en una tensión presente en las relaciones humanas, que se pueden presentar como “ayuda” o como “adversario”.

¹³ El término עֵזֶר puede ser ‘ayuda’, pero también ‘fuerza’, por lo cual no conlleva el significado de alguien en condición de inferioridad; mientras כְּנֶגְדּוֹ, que mayoritariamente encontramos traducido como ‘adecuada’, preposición compuesta: כְּ y נֶגְדּוֹ, con un origen nominal: ‘alto’, ‘distinguido’; más el sufijo pronominal de tercera persona masculina singular, también puede entenderse como ‘contra él’, ‘frente a él’. De modo que la mujer puede ser descrita, según las circunstancias, como una ayuda o como un adversario (véase Klein, 1987, pp. 268, 403; Alonso Schökel, 1994, pp. 345-346, 475).

¹⁴ Nótese que esta visión no es la que la tradición judeocristiana ha desarrollado en lo sucesivo. En la novela sapiencial, que pertenece a la literatura “apócrifa”, dejada de lado, “puesta aparte”, en los cánones oficiales, desarrollada entre el siglo II a.n.e. y el siglo II d.n.e., *José y Asenet* (en adelante JyA), de la que nos han llegado dieciséis manuscritos con cuatro familias textuales, la *lectio brevior* (texto *d*), que podría ser la más antigua, y otra versión amplia representada por las tres familias restantes (*a*, *b*, *c*). Allí, la protagonista es Asenet, no José, hija de Pentefrés, sátrapa y sacerdote de Heliópolis (véase JyA 1,4-7.11; Martínez Fernández y Piñero, 1982, p. 209), no de Putifar, sacerdote de Om (véase Gn 41,45). Muy difundida en la antigüedad, conservándose versiones siríaca, eslava, armenia y latina, aparece ya inserta desde el Renacimiento en las recopilaciones más clásicas (véase Treballe Barrera, 1993, p. 426; Guevara Llaguno, 2005, p. 5; Martínez Fernández y Piñero, 1982, pp. 205-207). En esta novela propagandística de la religión judía de la comunidad de la diáspora alejandrina del siglo I se encuentra por primera vez la crisis de una conciencia religiosa como motor de acción (véase Martínez Fernández y Piñero, 1982, p. 195). De gran interés para el judaísmo, por el tema de los matrimonios mixtos (el judío José y la egipcia Asenet), y para el cristianismo, en tanto antecedente de la Eucaristía, “pan de vida” (véase Guevara Llaguno, 2005), ambas versiones distinguen dos modelos de mujer: la recensión larga difundiría positivamente el tipo de mujer tradicional; en contraposición, la *lectio brevior*, el modelo de mujer autónoma e independiente (véase Piñero, 1998, p. 131). En ambas, es Asenet quien rechaza a José en primera instancia, así como también la relación entre José y la mujer de Putifar se da por hecho: “¿No es ese el hijo del pastor de Canaán, a quien su mismo padre abandonó? ¿No es ese el que se acostaba con su dueña, por lo que su amo lo arrojó a tenebrosas mazmorras, y de donde lo sacó el faraón porque interpretó sus sueños?” (JyA 4,13-14; Martínez Fernández y Piñero, 1982, p. 213).

3. Sexo y género en el Antiguo Egipto



Ahora bien, a diferencia de nuestra cultura occidental contemporánea, en el Antiguo Egipto los responsables de la descendencia en la unión sexual eran los hombres, no las mujeres, a imitación de divinidades masculinas como Aton, Osiris o Ra unidas al proceso de creación, regeneración y resurrección. De modo tal que para poder pasar al otro mundo es necesario participar del poder regenerativo de estos dioses.


Si bien a partir del período grecorromano divinidades femeninas como Isis y Hathor también serán partícipes de este poder regenerativo, durante el período dinástico la mujer difunta debe transitar un período liminar de masculinización para poder alcanzar la otra vida. Para esto, el ataúd, entendido también como un nuevo útero o huevo protector femenino hasta el Más Allá, es utilizado, gracias al poder que posee el arte performativo que en él se plasma, como vehículo de transformación para la mujer en Aton, Osiris o Ra. Se trata de una transformación temporal, que a partir del Reino Nuevo afectará también a los hombres con la incorporación de Isis y Nephthys, hasta alcanzar el *ꜣḥ* en su propia forma y género humano (véase Cooney, 2010)¹⁵. Este fenómeno coincide, por ejemplo, en el Reino Nuevo, con la falta de evidencia del falo erecto en las representaciones masculinas (véase Robins, 2008, p. 209). Efectivamente, si bien los muertos tenían que convertirse en una divinidad masculina para crear una nueva vida después de la muerte, asimismo el hombre también debía incorporar poderes divinos femeninos para darse a luz resucitado (véase Cooney, 2009, p. 103).

Ejemplos similares encontramos en la representación de la diosa Sekhmet, o Mut, itifálica en el Templo de Khonsu en Karnak, signo claro de poder, en oposición a la representación de los condenados, cuya impotencia se pone de manifiesto figurándolos como prisioneros atados mostrándolos desnudos sin genitales, o a los niños con un pene flácido (véase Robins, 2008, pp. 209, 214). O bien, la reina Hatshepsut de la Dinastía XVIII (1473-1458 a.n.e.), en las inscripciones de cuyo sarcófago están ausentes las terminaciones gramaticales femeninas¹⁶; o representada en vida vistiendo el faldellín masculino junto a Apis durante el festival de *Heb Sed*, fiesta de la regeneración del rey, en

¹⁵ Además del cuerpo, el egipcio se refería a la persona humana con una multiplicidad de componentes diversos: el *bꜣ*, principio del movimiento propio de las divinidades y de los muertos que puede constituir la esencia de sus manifestaciones externas; el *kꜣ*, potencia animada que no agota su esencia; la ‘sombra’, que desempeña un papel importante en el Más Allá; el corazón, portador de voluntad, pensamiento y demás funciones anímico-espirituales pero que continúa siendo básicamente un órgano; y el nombre, componente totalmente material del hombre y del dios como persona que se sostiene más allá de la muerte; al que una vez muerto hay que añadir el *ꜣḥ*, también compuesto y que representa la forma de existir del alma. El *kꜣ*, ‘fuerza vital’, tras la muerte sale del cuerpo y debe reunirse con la ‘esencia individual’, el *bꜣ*, para que el espíritu *ꜣḥ* o ‘ente efectivo’ habite el Más Allá (véase Hornung, 2000, §33).

¹⁶ Actualmente en el Museo de Arte de Boston (04.278.1), véase <https://collections.mfa.org/objects/130720>

el relieve de la capilla Roja en el Templo de Karnak; así como también barbada, portando la *dw3-wr*, prerrogativa del rey y de los dioses antropomorfos (recta una , curvada la otra ) en tanto símbolo de poder, como se la puede ver en la estatuaria del Museo Egipcio de El Cairo (JE 56259A)¹⁷.

La sexualidad no parece haber tenido una connotación negativa en el Antiguo Egipto. Por el contrario, el acto sexual reconstituye al dios en el momento de su muerte, como el dios sol cada día al momento de disolverse en el horizonte (véase van Genep, 2008, pp. 218-219); o de Osiris con Isis después de que su cuerpo fuera fragmentado (véase Cooney, 2010, p. 227). De modo que el individuo puede realizarse en forma independiente, y así vemos cómo una mujer soltera puede recibir el título de , *nbt-pr*, ‘señora de la casa’ (véase Toivari-Viitala, 2001, pp. 15-18), o el dios Aton crear el mundo a partir de la masturbación (véase Cooney, 2010, pp. 224, 226-227; Robins, 2008, p. 208).

Es más, en el contexto de la masculinización femenina, Adrien Louarn (2020) presenta seis documentos, datados entre el siglo IV y III a.n.e. con la fórmula *ir.n.i t3y m hmt*, ‘yo actúo como un hombre siendo una mujer’, donde el proceso de masculinización no afectará a una mujer, sino que está presente también en las diosas Isis, Nekhbet y Ouadjet. En este caso, no se trata de un acto masculino liminal, como el paso al Más Allá, sino de un modo de expresar la ruptura de una norma, como lo es el miedo, que afecta tanto al género masculino como al femenino, en vista de ejercer su poder de protección. Justamente, el contraste entre el ser (sexo) y el obrar (género) haría posible la construcción de algo nuevo: “Le paradoxe fait partie de leur construction, tant dans leurs émotions (colère et apaisement), leur identité de genre (femmes et pourtant « agissant en mâle »), que dans leur fonction (maladie et guérison)” (Louarn, 2020, p. 317).

Cuando pasamos al judaísmo encontramos la circuncisión, *בְּרִית מִלָּה*, que a partir de Gn 17,9-14 es uno de los preceptos de la *halajah*, ley rabínica y talmúdica, que cumplen tanto observantes como seculares para celebrar el nacimiento de un hombre haciéndolo partícipe de los mandamientos. Sin embargo, la pertenencia al pueblo hebreo está dada gracias al nacimiento del vientre de una mujer hebrea:

[L]a circuncisión judía representa [...] un caso muy especial en el que –además de su marcada significación religiosa (es el símbolo de la alianza con Dios) y de la ausencia de todo rastro correlativo de mutilación ritual femenina (e, incluso, el que la mitología bíblica coloque a la mujer como producto del hombre)– la operación se realiza en una edad tan temprana que conduce a efectos muy diferentes a los obtenidos cuando, en lugar de un

¹⁷ Véase <https://www.egyptianmuseumcairo.com/artefacts/head-of-hatshepsut/>. Un elenco de la colección de Hatshepsut localizable en museos se puede consultar en https://en.wikiversity.org/wiki/Hatshepsut:_Museum_Collections

bebé indefenso, el iniciado es un adolescente con capacidad de aceptar o rechazar el procedimiento, según entienda e introyecte o no los propósitos simbólicos de tal cirugía ritual (Jáuregui, 2002, p. 90).

4. El “rito de paso” y la materialidad de la escritura

Tomando las formas de conducta religiosa, “ceremoniales”, y el modelo del “paso” material, a partir del estudio de las transformaciones que marcan la vida de un individuo, el concepto de “rito de paso” fue acuñado desde la escuela dinamista de la Antropología en 1908/9 por el conocido como Arnold van Gennep, en el mundo Charles Kurr (1873-1957), “creador de la etnografía francesa” con su obra *Les rites de passage. Étude systématique des rites* (Paris: Émile Nourry). Producida desde una formación adquirida fuera del circuito universitario, esta obra significa el punto de articulación teórico entre sus intereses etnográficos de las poblaciones no-indoeuropeas y folklorísticos de las poblaciones rurales de Europa (véase Jáuregui, 2002, p. 61). Con el tiempo, “sin tener conocimiento directo del libro, su planteamiento e incluso el término ‘ritos de paso’ pronto fueron de dominio generalizado. El concepto de los ritos de paso, sin duda alguna, forma parte hoy en día del acervo etnológico mundial” (Jáuregui, 2002, p. 66)¹⁸.

Hijo de su tiempo, van Gennep es comparativista, de ahí que establece un carácter universal para los ritos y la trascendencia como herramienta hermenéutica, bajo la trama procesual de separación, margen, o *limen*, y agregación. Esto tiene su continuidad en el estructuralismo simbólico de Claude Lévi-Strauss, apoyado en la estructura fonética de Ferdinand de Saussure y las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de Roman Jakobson. Como consecuencia, el rito, así como también el mito, terminan siendo fenómenos mediadores a partir de los cuales se ordenan dualismos primordiales. El rito, bajo esta perspectiva, lo que pretende es saldar la distancia entre mundo profano y sagrado, ámbitos de existencia inamovibles cuya incompatibilidad hace necesario algo intermediario (tiempo, persona, etc.; véase van Gennep, 2008, p. 14).

Partiendo del modelo tripartito de van Gennep, Víctor Turner centra su atención en los ritos de iniciación, como la madurez sexual: “Más que como ‘estado de transición’, Turner prefiere considerar a la transición como un proceso, como una transformación, y reserva el término ‘estado’ (que incluye posición social, edad, lugar, etcétera) como contraste, precisamente, al de transición” (Jáuregui, 2002,

¹⁸ Van Gennep (2008) agrupa las secuencias que acompañan “el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro” (p. 25) distinguiendo tres categorías de transición: ritos *preliminares* (de separación), ritos *liminales* (de margen) y ritos *postliminares* (de agregación) que se describirán: “[C]omo ritos preliminares a los ritos de separación del ‘mundo anterior’, del antiguo estado de cosas, de la condición social previa, de la ubicación territorial precedente; como ritos liminales a los ritos ejecutados durante el estado de marginación, que constituyen el meollo de la ‘transición’; finalmente, como ritos post liminales a los ritos de agregación al ‘mundo nuevo’, al nuevo estatus, a la nueva condición social, al nuevo espacio material” (Jáuregui, 2002, p. 63).

p. 76)¹⁹. En esta fase, el sujeto no se encuentra en un lado u otro, sino en una especie de “limbo”, de modo que es, precisamente, en esta fase donde se encuentra lo más sagrado, así como también, en contraposición, lo más humano. En consecuencia, no solo los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, sino que también se les pueden atribuir, simbólicamente, características de uno u otro sexo sin importar cuál sea su sexo biológico (véase Jáuregui, 2002, p. 78).

Ahora bien, por un lado, Turner no abandona la idea primordialista de categoría universal, de modo tal que persiste el contraste entre individuo y sociedad, así como también la distinción entre las esferas de lo sagrado y lo profano (véase Mondragón, 2009, p. 124). La gnosis adquirida en el período liminar afecta a la más íntima naturaleza, es un “cambio ontológico” (Jáuregui, 2002, p. 79), pero la creación de una distancia ontológica entre persona y colectividad tiene sus consecuencias, cobrando el ritual y su representación una conexión corporal entre la función social y la creación de significados (véase Mondragón, 2009, pp. 123, 125). Por otro lado, tanto van Gennep, como la sociología en general, parten de hechos colectivos “vivientes”, de modo que las conclusiones no son fruto de la especulación metafísica, sino de la observación empírica (véase Jáuregui, 2002, pp. 61-62). A esto se suma un ideario positivista, funcionalismo y racionalismo comparativos, que culmina en un método de contrastes binarios de categorías universales. De modo que las personas cobran valor a partir del reconocimiento que les otorgan otros sujetos, y es a partir de este reconocimiento de donde se desprende la noción de persona, que, en consecuencia, pierde la capacidad de reproducirse a sí misma a partir de la extensión de su creatividad individual sobre el mundo. Ni cosas ni personas contienen valores existenciales intrínsecos, y, en lugar de “individuos”, hay “dividuos” (véase Mondragón, 2009, pp. 127-128). Este esencialismo es totalmente ajeno al mundo del Antiguo Egipto, con una lógica polivalente, en sí misma exenta de contradicciones (véase Hornung, 1999, p. 220), como al hebreo²⁰.

¹⁹ “Van Gennep utiliza prefijos unidos al adjetivo ‘liminal’ para indicar la posición periférica de la estructura. Por ‘estructura’ entiendo, como ya ha quedado dicho, ‘estructura social’ [...], es decir, una disposición más o menos característica de instituciones especializadas mutuamente dependientes y la organización institucional de posiciones y/o de los actores que las mismas implican [...]; es decir, de algo relativo a las categorías lógicas y a la forma de las relaciones existentes entre ellas” (Turner, 1988, pp. 170-171).

²⁰ Sumamente significativa resulta la cita del rabino Heschel (1955) traducida al español por Snajer (1984), que presenta Comunicación UH en una videoconferencia sobre la espiritualidad judía en la Universidad Hebrea de México: “La expresión ‘Dios de Abraham, Isaac y Jacob [Israel]’ [véase Gn 50,24; Ex 2,24; 3,6.15.16; 4,5; 6,3.8; 32,13; 33,1; Lv 26,42; Nm 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4; 1R 18,36; 2R 13,23; 1Cr 1,28; 29,18; 2Cr 30,6; Jr 33,26] es semánticamente distinta de una expresión tal como ‘el Dios de la verdad, el bien y la belleza’. Abraham, Isaac y Jacob no significan ideas, principios o valores abstractos. Tampoco representan a maestros o pensadores, como aquella expresión ‘Dios de Kant, Hegel y Schelling’. Abraham, Isaac y Jacob no son principios que es preciso entender, sino vidas que es preciso continuar”. Véase Comunicación Universidad Hebrea (3 de marzo de 2021) <https://youtu.be/HcGCA4w3WYe>

En efecto, dentro de los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo, a partir de la publicación de Thomas Balke y Christina Tsouparopoulou (2016), se intenta superar el enfoque meramente filológico que históricamente se venía aplicando unilateralmente sobre el estudio de los textos antiguos. El estudio basado en dicotomías, hijas de la división impuesta al signo por Ferdinand de Saussure (véase 1980, publicación original francesa de 1916) entre “significante-significado”²¹, se intenta superar con una “visión pragmática” que incorpora los soportes materiales, según la cual la materialidad de la escritura se concibe como acto y la materialidad del texto como artefacto (véase Balke y Tsouparopoulou, 2016, p. 1).

Si prestamos atención al texto revelado –de ahí la importancia de lo que el acrónimo *TaNak* significa (véase n. 2)–, dejando de lado las narrativas cosmogónicas (Gn 1–11) la *Historia de José* se presenta, en efecto, como un “texto puente” en la *Torah*, entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15; véase Reimer, 1996, p. 64). Si aplicamos la idea de materialidad de la escritura como “acto”, podemos identificar a esta con la migración, sin perder de vista el ambiguo פְּנֵי־הָאָרֶץ de Gn 2,20 que también se puede entender como topónimo, “delante”, “frente”, en relación con la “frontera” (véase גְּבֻלָּה en Alonso Schökel, 1994, p. 475; Klein, 1987, p. 403); y a la materialidad del texto, el “artefacto”, identificarla con la tierra.

Ya antes de la publicación del *Cours de linguistique générale* de Saussure (1916), Ángel Amor Ruibal (original de 1905, edición facsímil de 2005) reconoce en la naturaleza del signo lingüístico una función simbólica y retórica desde la génesis biológica entre pensamiento y palabra. De modo que en el signo ruibaliano la función representativa, mediadora de la palabra, se “encastra” en el signo cognitivo, núcleo gnoseológico de la conciencia humana, que es común tanto al hablante como al oyente. Función representativa mediadora en el signo cognitivo que Antonio Domínguez Rey (2007) figura también como una tríada, pero correlacionada por elementos en los que ninguno se identifica con el otro, sino que juntos forman unidad consciente, como queda en la Figura 1 representada:

²¹ “Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. [...] El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras. [...] Proponemos conservar la palabra *signo* para el conjunto, y reemplazamos *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*; términos que tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte” (Saussure, 1980, pp. 128-129).

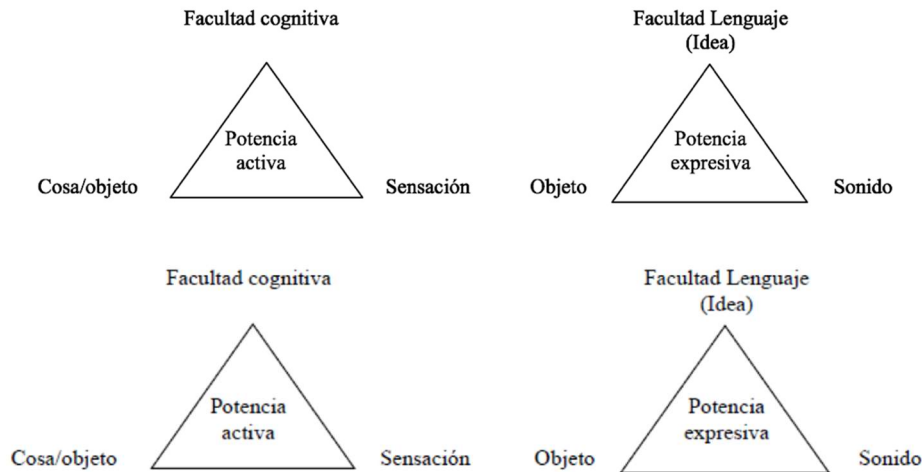


Figura 1.

Este modelo incorpora, tanto la intencionalidad que la arbitrariedad del signo saussureano excluye²², así como también corrige, contemporáneamente o por ello mismo, la figura lineal geoaritmética de la sucesión articulada²³.

En la tierra encontramos, no solo la ambigüedad de género, femenino, אֶרֶץ, en hebreo; masculino, $\overline{\text{xt}}$, *t3*, en egipcio, en oposición al cielo, $\overline{\text{pt}}$, *pt*, con la misma terminación *-t* femenina que encontramos cuando un pedazo de tierra se identifica, como en $\overline{\text{kmt}}$, *kmt*, ‘la negra’, que es, justamente, el país de Egipto, o $\overline{\text{dšrt}}$, *dšrt*, ‘la roja’, que es el desierto temido e infecundo. Sino que, si seguimos, como venimos haciendo, los motivos sapienciales que comparten los primeros capítulos del *Génesis* y nuestra historia (véase Alonso Schökel, 1962), no solamente volvemos a encontrar distintas versiones sobre la tierra (véase la alusión de Dios a toda “la tierra de Canaán” en Nm 13,2 delimitada por Moisés a “la montaña” en Nm 13,17, alterando el discurso original como en Gn 3,2-3 y 39,12.14-15.16-18; Sanz Giménez-Rico, 2007), sino que, con Mercedes Navarro Puerto (1997), debemos observar que es precisamente en Gn 1 donde inicia la secuencia narrativa “ver-bueno-tomar” con un sujeto masculino que termina objetivando a las mujeres (véase Gn 6,1-4), y que se invierte en Gn 39, donde es una mujer la que “ve” a un hombre, calificado con antelación como “bueno-

²² “El concepto de arbitrario se interpretó después, con Saussure, desde la convención entre palabra e idea, que Amor Ruibal también registra, pero sin obviar la libertad constituyente del signo, lo cual introduce otros supuestos y consecuencias muy diferenciadas en ambos autores. La creación siempre es libre. [...] La facultad lingüística sí procede naturalmente, pero su producto es más complejo” (Domínguez Rey, 2007, pp. 82, 65).

²³ “Aunque existe continuidad temporal entre los sonidos pronunciados y los enlaces que instituyen unidades en un ‘todo articulado’, cualquiera que sea la extensión e intensidad del todo, su realidad fónica y genética consta de volumen más bien atómico que geométrico” (Domínguez Rey, 2007, p. 74).

bello”²⁴ (véase Gn 39,6, מְרֵאָה וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ, paralelo a Gn 29,17 וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ וַיִּפְּחֵהּ), e intenta “tomarlo” (véase Navarro Puerto, 1997, pp. 163-164)²⁵.

Tenemos que esperar a Ex 2,2-4 para retomar el mismo orden de la secuencia original “ver-bueno-tomar” (תָּבֵבָה; véase Ex 2,3 y Gn 6,14) incluyendo el cambio de sujetos, de una mujer a un hombre, y una inclusión de personajes: las mujeres que inician el movimiento de liberación del *Éxodo* (véanse las parteras hebreas; madre y hermana de Moisés; princesa egipcia en Ex 1–2) y las que lo culminan en el rito que encabeza Miriam seguida por las mujeres hebreas. Allí se canta esa liberación tomando en mano (véase בְּיַד־יוֹסֵף en Gn 39,6.22 y בְּיַדָּהּ en Gn 39,12 y Ex 15,20) una pandereta para salir del pozo del mar (véase Invernizzi, 2016), agua (véase Gn 37,23-24), y entrar en la Tierra Prometida (véase Ex 15,20-21).

5. Conclusiones

La identificación del tema del cambio de sexo en la *Historia de José* a partir del modelo literario del cuento *Los dos hermanos*, que ha estado presente desde antaño en el mismo contexto cultural egipcio, nos revela una idéntica función operativa de la escritura: en un caso, dar vida al difunto; en el otro, ser parte de un pueblo. Esto es resultado de la misma intencionalidad con la que fueron creados, tanto los jeroglíficos egipcios en Abidos, como mil años después el protosinaítico. Mientras en Mesopotamia, en época contemporánea al nacimiento de la escritura en Abidos, el cuneiforme aparece ligado a la economía de los templos sumerios con una finalidad registral y contable, tanto en Abidos como en el Sinaí las primeras secuencias escritas se encuentran dentro del ámbito ritual con una finalidad mágica (véase Cervelló Autuori, 2020, §§193-197). Justamente es este propósito religioso el que habría seducido a los semitas para crear sus propios agentes operativos del lenguaje con el fin de poder comunicarse libremente y sin intermediarios con sus propias divinidades (véase Goldwasser, 2016, pp. 145-146).

²⁴ Para el intercambio entre טוב, ‘bueno’; y יפה, ‘bello’ véase Alonso Schökel, 1994, pp. 291-293, 325.

²⁵ En la narrativa bíblica se encuentran distintos patrones de belleza física que trascienden la caracterización del personaje y ponen en movimiento la narrativa, de modo que la evaluación se debe llevar a cabo conforme a las relaciones que en el texto se entablan. Por lo general, en la Biblia es el carácter y la integridad lo que constituye a alguien como bello. La belleza surge solo cuando la palabra es concomitante con el obrar, mientras la belleza física es únicamente un bien superficial (véase Feintuch, 2003).

Sin anular diversas interpretaciones que se hagan sobre la narrativa o personajes, también válidas²⁶, la ambigüedad en el obrar y persona de José, unida a las características materiales del texto, puede también estar ahí, no para darnos una clase de moral sobre sexualidad, cuestiones de género, migración o trata; sino para generar, a partir de los contrastes, la configuración de *individuos*, no *dividuos*, en la “tierra” del texto, cuando pasamos las “fronteras” de las desigualdades.

De este modo, deja de haber personas en un limbo, y se rompe la dualidad sagrado-profano que la aplicación de la teoría de los “ritos de paso” impone a modos de construcción del pensamiento que les son ajenos; para después, desde esta no siempre correcta transferencia, volver a la modernidad, con todas las sucesivas consecuencias dicotómicas que acarrea. Sino que el intermediario es el texto, capaz de activarse en todos los espacios y tiempos: para dar vida al difunto, para ser parte de un pueblo. O bien, para recuperar la individualidad, y milagro, de cada sujeto, gracias a la idéntica función operativa que desde la escritura, “filología”, se comparte; y, por esto, también “pragmática”, con la incorporación de los lectores al texto.

Esta lectura filológico-comparativa en el interior del corpus bíblico, a partir de términos y secuencias narrativas que respetan la pertenencia a una misma teología y cultura literaria en su marco histórico originario, nos coloca en una visión más integrada y realista del Próximo Oriente antiguo en su propio marco conceptual y contexto. Ahora, resta poder transferir y aplicarla en nuestros ámbitos contemporáneos concretos²⁷.

26 La bibliografía y enfoques desde los que se ha estudiado y escrito sobre la Historia de José son interminables. La publicación más reciente colaborativa que puede ofrecer una mirada de conjunto al lector interesado y no tan adentrado en la temática es la de Römer, Bühler y Schmid (2021).

27 Esta línea de pensamiento sigue también la exposición de Alfonso Vives Cuesta dada en el marco de una *Introducción a la Investigación en Orientalística y Egiptología* presentada por la Universidad Complutense de Madrid el 3 de mayo de 2021: Tesoros egipcios escondidos en la Biblia: panorama metodológico de los componentes egipcios en el Antiguo Testamento, <https://youtu.be/fQNREhwLEc4> (0:47-1:30).

Bibliografía

- Allen, Th. G. (1974). *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptian Concerning the Hereafter as Expressed in their own Terms* (Studies in Ancient Oriental Civilization 37). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Alonso Schökel, L. (1962). Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2–3. *Biblica*, 43, 295-316.
- Alonso Schökel, L. (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.
- Amor Ruibal, Á. (1905/2005). *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Primera Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Amor Ruibal, Á. (1905/2005). *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas. Segunda Parte*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Biblia de Jerusalén*. (2010). (4 ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Balke, T. y Tsouparopoulou, C. (2016). Introduction. En Th. Balke y Ch. Tsouparopoulou (Eds.), *Materiality of Writing in Early Mesopotamia*, pp. 1-10. Berlin / New York: De Gruyter.
- Botta, A. F. (2011). Aspectos de la vida cotidiana en la colonia judía de Elephantina. *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, 9, 63-84.
- Cervelló Autuori, J. (2001). *Los dos hermanos* en la Literatura neoegipcia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada. En J. Cervelló Autuori y A. J. Quevedo Álvarez (Eds.), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al prof. Jesús López* (Aula Ægyptiaca-Studia 2) (pp. 55-66). Barcelona: Fundación Aula Ægyptiaca.
- Cervelló Autuori, J. (2020). *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. (2 ed.). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Comunicación UH. (2021). *Videoconferencia “¿Qué es la espiritualidad judía?”*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=HcGCA4w3WyE>
- Cooney, K. M. (2010). Gender Transformation in Death: A Case Study of Coffins from Ramesside Period Egypt. *Near Eastern Archaeology*, 73(4), 223-237.
- De Saussure, F. (1916). *Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger*. Lausanne - Paris: Payot.
- De Saussure, F. (1980). *Curso de lingüística general* (20 ed.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Domínguez Rey, A. (2007). *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. A Coruña: Espiral / UNED.

- Faulkner, R. O. (1998). *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day* (2 ed.). San Francisco: Chronicle Books.
- Feintuch, Y. (2003). Beauty in the Bible. *Jewish Bible Quarterly*, 31(4), 249-251.
- Fox, M. V. (2009). Words for Wisdom and Folly in Proverbs. En *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible) (pp. 28-43). New Haven CT / London: Yale University.
- Gardiner, A. H. (1932). The Tale of the Two Brothers. En *Late Egyptian Stories* (Bibliotheca Aegyptiaca 1) (pp. 9-29). Bruselas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Gardiner, S. A. (2001). *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute / Ashmolean Museum.
- Gehman, H. S. (1959). *A History of Israel by John Bright*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Gnuse, R. (2010). From Prison to Prestige: The Hero Who Helps a King in Jewish and Greek Literature. *The Catholic Biblical Quarterly*, 72(1), 31-45.
- Goldwasser, O. (2006). Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai. *Ägypten und Levante*, 16, 121-160.
- Goldwasser, O. (2016). From the iconic to the linear. The Egyptian scribes of Lachish and the modification of the early Alphabet in the Late Bronze Age. En I. Finkelstein, Ch. Robin y Th. Römer (Eds.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East* (pp. 118-160). Paris: Van Dieren.
- Guevara Llaguno, J. (2005). José y Asenet: Historia de una justificación. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Hebreo*, 54, 3-26.
- Heródoto. (1987). *Historia. Obra completa*. (Vol. 2). (B. Pou, trad.). Madrid: Gredos.
- Heschel, A. J. (1955). *God in search of man. A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hoffmeier, J. K. (1999). *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Holm, T. L. (2013). *Of Courtiers and Kings: The Biblical Daniel Narratives and Ancient Story-Collections* (Explorations in Ancient Near Eastern Civilizations). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Hornung, E. (1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (J. García Lenberg, trad.). Madrid: Trotta.
- Hornung, E. (2000). *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (F. Ballesteros, trad.). Trotta: Madrid.

- Invernizzi, L. (2016). La mano, il tamburello, la danza delle donne. La “scenatipo” del canto di vittoria. En M. Crimella; G. C. Pagazzi y S. Romanello (Eds.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8) (pp. 73-99). Milano: Glossa.
- Jáuregui, J. (2002). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, 68, 61-95.
- Kitchen, K. A. (2003). *On the Reliability of the Old Testament*. Cambridge: Eerdamns.
- Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem / Tel Aviv: Carta Jerusalem / The University of Haifa.
- Lefebvre, G. (1982). *Relatos y cuentos egipcios de la época faraónica*. (J. M. Serrado Delgado, trad.). Madrid: Akal 2003.
- Liverani, M. (2005). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- López, J. (2005). *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*. Madrid: Trotta.
- Louarn, A. (2020). Agir en mâle, étant une femme. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 13, 311-317.
- Madrigal, L. J. (2007). La ropa y la huida - La masculinidad íntima de José (Génesis 39,1-23). *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 56(1), 27-34.
- Madrigal, L. J. (2021). Volver al pozo: de la violencia de la trata al estatus de *dreamer* (Gn 37:12-36). *Revista de Bíblica Latino-Americana*, 85(3), 41-56.
- Martínez Borobio, E. (1982). Libro arameo de Ajicar. En A. Díez Macho (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Vol. III). Madrid: Cristiandad, pp. 167-187.
- Martínez Fernández, R. y Piñero, A. (1982). José y Asenet. En A. Díez Macho (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. (Vol. 3) (pp. 191-238). Madrid: Cristiandad.
- Möller, G. (1927). *Hieratische Lesestücke* (Vol. II). Leipzig: Hinrichs.
- Mondragón, C. (2009). Encarnando a los espíritus en la Melanesia: La innovación como continuidad en el Norte de Vanuatu. En P. Fournier García, C. Mondragón, W. M. Wiesheu Forster (Coords.), *Ritos de paso: Arqueología y Antropología de las Religiones*. (Vol. 3) (pp. 121-149). Ciudad de México: ENAH / INAH.
- Morales, A. J. (2015). El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, 137-164.
- Morales, A. J. (2016). Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio. *ISIMU. De Egipto y otras tierras lejanas. In memoriam Covadonga Sevilla Cueva*, 18-19, 217-236.

- Navarro Puerto, M. (1997). Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes... En I. Gómez-Acebo (Ed.), *Relectura del Génesis. En clave de mujer* (pp. 155-219). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Orriols-Llonch, M. (2012). Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el Antiguo Egipto. *Lectora*, 18, 17-40.
- Parkinson, R. B. (1995). "Homosexual" Desire and Middle Kingdom Literature. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 81, 57-76.
- The British Museum. (s. f.). Papiro D'Orbiney. *The British Museum*. Recuperado de https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10183-10
- Piñero, A. (1998). Literatura judeo-helenística intertestamentaria. José y Asenté: imagen de la mujer, nueva hipótesis interpretativa. *Estudios Eclesiásticos*, 73, 129-134.
- Reimer, H. (1996). La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo. Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37–50). *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, 23, 64-74.
- Robins, G. (2008). Male Bodies and the Construction of Masculinity in New Kingdom Egyptian Art. En S. H. D'Auria (Ed.), *Servant of Mut: Studies in Honor of Richard A. Fazzini* (Probleme Der Ägyptologie 28) (pp. 208-215). Leiden / Boston: Brill.
- Römer, T. y Bonjour, L. (2016). *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. Genève: Labor et Fides.
- Sanz Giménez-Rico, E. (2007). El don de una tierra que nunca se vio. ¿Un Dios de misericordia en Nm 13–14? *Gregorianum*, 88(2), 245-272.
- Schmid, K., Römer, T. y Bühler, A. (Eds.) (2021). *The Joseph Story between Egypt and Israel* (Archaeology and Bible 5). Germany: Mohr Siebeck Tübingen.
- Schipper, B. U. (2019). The Egyptian Background of the Joseph Story. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 8, 6-23.
- Segal, M. (2009). From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2. *Vetus Testamentum*, 59, 123-149.
- Segalá y Estalella, L. (1927). *Obras completas de Homero*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Simian-Yofre, H. (2001). Conoscere la sapienza: Qohelet e Genesi 2–3. En G. Bellia, A. Passaro (Eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Cammini nello Spirito 44) (pp. 314-336). Milano: Paoline.
- Tamagne, F. (1998). Naissance du troisième sexe. *L'Histoire*, 221, 48-55.

- Toivari-Viitala, J. (2001). *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the ramesside Period* (Egyptologische Uitgaven 15). Leiden: Nederlands Instituut voor het nabije oosten.
- Toloni, G. (2013). Ahiqar tra legenda e rielaborazione letteraria. Una tradizione e i suoi riflessi. *Sefarad*, 73(1), 7-30.
- Trebolle Barrera, J. C. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Trebolle Barrera, J. C. (2005). Paralelismos de género en la poesía hebrea bíblica: la mujer del Cantar de los Cantares y el hombre del libro de Job. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 225-247.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. (B. García Ríos, trad.). Madrid: Taurus.
- Van Gennepe, A. (2008). *Los ritos de paso*. (B. Pou, trad.) (J. Aranzadi, trad.). Madrid: Alianza.
- Von Rad, G. (1976). La historia de José y la antigua hokma. En *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (pp. 255-262). (F.-C. Vevia Romero y C. Del Valle Rodríguez, trads.). Salamanca: Sígueme.