

## *La Odisea desde la Egiptología*

JOSÉ M. GALÁN  
C.S.I.C., Madrid

### ABSTRACT

The author's aim is to show how the Classical sources, as in this case the *Odyssey*, can shine even brighter if they are read from a Near Eastern perspective. Cultures, artists and craftsmen are not isolated phenomena in time and space, and for that matter it is sound to approach the Classic culture and authors from previous times and from near by places with which they themselves or their predecessors maintained contacts. In this paper the author brings together some topics from the *Odyssey* and their counterparts in ancient Egyptian sources.

Ha sido inevitable que mi lectura de la *Odisea* discurriera a través de un filtro orientalista y especialmente egiptológico<sup>1</sup>, sobre todo al comprobar cómo eminentes lectores del texto griego no han tenido en consideración la documentación del Próximo Oriente antiguo en sus comentarios<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, Moses I. Finley, en su *Mundo de Odiseo*, publicado en 1954, ignora por completo tanto las fuentes del antiguo Egipto, como los archivos de el-Amarna, Mari, Ebla o Ugarit, tan ricos en información sobre

---

<sup>1</sup> El presente artículo es el desarrollo de la conferencia que impartí dentro del ciclo «La Odisea: mito, religión y arqueología» que tuvo lugar en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, en la primavera del 2000. Por ello, mi agradecimiento a sus organizadores, Ricardo Olmos y Paloma Cabrera. Para el texto griego, tuve la fortuna de poder contar con la generosa ayuda de Sofía Torallas Tovar; sin ella este artículo no hubiera sido posible. Dar las gracias también a José Miguel Serrano por haberse leído una versión previa del manuscrito y haberme ofrecido sus valiosos comentarios. Por otro lado, todos los desaciertos y errores serán enteramente obra mía.

muy diversos aspectos del Próximo Oriente antiguo. En la segunda edición de su libro en lengua castellana, publicada en 1977<sup>3</sup>, introduce un apéndice que constituye su «retorno al mundo de Odiseo» (según Platón, la utilidad de los libros es precisamente esa, que su autor pueda volver, transcurridos muchos años, sobre las ideas que escribió), y en este apéndice Finley reconoce que «documentos que proceden del Cercano Oriente han aportado nuevas vislumbres y nueva información», pero, sorprendentemente, no matiza en este sentido ninguna de sus opiniones expuestas en la primera edición, y cuando vuelve a discutir sobre el significado del regalo, salta por encima del Cercano Oriente para aterrizar en la «poesía heroica tamil del sur de la India»; anteriormente había comparado el regalo en la *Odisea* con el regalo en pueblos primitivos como el de las islas Trobriand<sup>4</sup>.

El significado que se le otorga al **regalo** en el antiguo Oriente Próximo ha sido tratado con maestría por dos historiadores italianos: Carlo Zacagnini, autor de la monografía *Lo scambio dei doni nel Vicino Oriente i secoli XV-XII*, publicada en 1973 (Roma), y Mario Liverani, quien en 1972 escribió el artículo «Elementi “irrazionali” nel commercio amarniano», en *Oriens Antiquus* 11, y en 1990 publicó el libro *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B. C.* (Padua). Los comportamientos y actitudes frente al regalo que se describen en la *Odisea* son muy similares a las situaciones que se reflejan en la correspondencia diplomática de mediados del siglo XIV a.C., hallada en el archivo de el-Amarna<sup>5</sup>. Ilustrando a las fuentes escritas, las tumbas de los nobles egipcios de esa misma época, comenzando en la segunda mitad del siglo XV hasta finales del siglo XIV a.C., incluyen representaciones de entrega de regalos al faraón por parte de distintas embajadas extranjeras<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Una excepción es, en cierto modo, Ch. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère a Aristote*, Aix-en-Provence 1971, pp. 15-68.

<sup>3</sup> En la editorial Fondo de Cultura Económica, México. A pesar de mis críticas, todavía puede considerarse un magnífico libro, y le estoy agradecido a Domingo Plácido por sugerirnos su lectura durante los estudios de licenciatura en Historia Antigua.

<sup>4</sup> Páginas 177-178 y 75-79 respectivamente.

<sup>5</sup> La mejor traducción anotada de la correspondencia diplomática del archivo es la de W. L. Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore 1992. La abreviatura *EA*, seguida de un numeral, hace referencia a la numeración de la correspondencia del archivo de el-Amarna.

<sup>6</sup> S. Wachsmann, *Aegeans in the Theban Tombs (Orientalia Lovaniensia Analecta 22)*, Lovaina 1987. Hay que tener en cuenta que la iconografía egipcia representaba la llegada de embajadas extranjeras con regalos como si fueran parte de las «victorias» del

Un tema relacionado con el intercambio de regalos entre la oligarquía es el de la **hospitalidad**, en la *Odisea* ofrecida por Nestor de Pilos y por Menelao de Esparta a Telémaco, por ejemplo. Esta costumbre aparece también reflejada en el cuento egipcio de *El príncipe predestinado*, conservado en una copia del año 1200 a.C. aproximadamente, pero cuyo contexto socio-político y cultural parece más acorde con una época anterior, de mediados del siglo XIV a.C. (época de Amarna)<sup>7</sup>. El relato cuenta cómo el hijo del faraón decide ignorar el destino que le anunciaron al nacer, se emancipa y sale de Egipto hacia Siria, donde oculta su verdadera identidad. En Siria se encuentra con un grupo de jóvenes príncipes de la región que compiten para ganarse a la hija del rey<sup>8</sup>.

... viajaba por las colinas hacia el norte siguiendo a su corazón; vivía de todo tipo de caza. Llegó hasta el gobernante de Naharina (= Mitani), quien no tenía hijos, a excepción de una joven muchacha. Se había construido para ella una casa, cuya ventana estaba elevada setenta codos del suelo. Él hizo traer a todos los hijos de todos los gobernantes de Siria y les dijo: «Quien alcance la ventana de mi hija, ella será suya como esposa.»

---

faraón y, por supuesto, no se sentía la necesidad de representar los regalos que el faraón ofrecería (como contrapartida) a las delegaciones extranjeras. En este caso, por fortuna, las fuentes escritas permiten corregir el punto de vista tan subjetivo que expresa la iconografía.

<sup>7</sup> Para una traducción al castellano y comentario del texto, véase J. M. Galán, *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*, Madrid 1998 (2.<sup>a</sup> ed. 2000), pp. 131-177. Sobre la ambientación del relato en la época de Amarna, ver W. Helck, «Die Erzählung vom verwunschen Prinzen», en J. Osing-G. Dreyer (eds.), *Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten (Ägypten und Altes Testament 12)*, Wiesbaden 1987, pp. 218-225.

<sup>8</sup> Sobre cuestiones matrimoniales entre las casas gobernantes de distintas regiones, la correspondencia diplomática hallada en el-Amarna proporciona un riquísimo material, incluyendo listados de la dote y listados de regalos ofrecidos en contrapartida. En la *Odisea* el acceso al trono de Ítaca pasaba por el matrimonio con Penélope, y ese era uno de los problemas que dificultaban el ascenso de su hijo Telémaco, pues se resistía a seguir el ejemplo de Edipo, quien cometió «una falta grave» al casarse con su madre, según palabras de Odiseo (XI 271-274). Para solventar esta situación, en los comienzos de la dinastía XVIII egipcia (ca. 1500 a. c.) se crea la figura de la «reina madre». Las fuentes del antiguo Egipto ofrecen algunos paralelos significativos sobre el papel de la mujer como vía de acceso al poder. Recordar también cómo la famosa reina Nefertiti, tras la muerte de Akhenaton (ca. 1350 a.C.), se ofrece ella misma en matrimonio a un príncipe hitita.

Transcurrieron unos días y ellos lo intentaban cada día. Pasó el muchacho por donde estaban y ellos le llevaron a su casa, le lavaron, dieron pienso a sus caballos y le hicieron todo tipo de cosas: le ungieron, le vendaron sus pies y le dieron comida a su asistente. Le dijeron con intención de conversar:

— ¿De dónde vienes buen mozo?

— Soy el hijo de un oficial de caballería de la tierra de Egipto. Mi madre murió y mi padre tomó otra mujer, una madrastra, que fue volviéndose contra mí, y emprendí mi huida de ella.

Ellos le abrazaron y le [cubrieron de] besos.

La hospitalidad, tanto en el relato griego como en el egipcio, sigue unos pasos establecidos: lo primero es lavarle bien al huésped, quien supuestamente agradecería el limpiarse y refrescarse después de un viaje más o menos largo y penoso; luego se le procura prestancia, por lo que al huésped se le ofrecen ropas elegantes en caso de que por alguna razón no las llevase consigo, y se le unge con aceites<sup>9</sup>; y en tercer lugar al huésped se le agasaja con un banquete. Una vez atendidas las necesidades corporales, y no antes, el anfitrión le preguntará al huésped por sus circunstancias.

En las cartas de el-Amarna se menciona con frecuencia un problema característico de la diplomacia de la época: la retención de los comisionados como huéspedes «forzosos». Una carta del gobernante de la isla de Alasiya (= Chipre) dirigida al faraón (EA 39) dice así:

Di al rey de Egipto, mi hermano: Mensaje del rey de Alasiya, tu hermano. Todo me va bien. Que todo te vaya bien a ti, a tu casa, a tus principales esposas, a tus hijos, a tus esposas, a tus carros, a tus muchos caballos, y en Egipto, tu país, que todo vaya muy bien.

Mi hermano, deja marchar pronto, sanos y salvos, a mis comisionados, para que así yo pueda oír el saludo de mi hermano.

---

<sup>9</sup> La unción con aceites pudiera servir también para expresar la aceptación de una persona dentro de un grupo distinto al suyo. Aunque en un contexto algo diferente, cuando los emisarios egipcios acuden a una corte extranjera para recoger a una princesa y conducirla hasta el faraón, con el fin de contraer matrimonio, en la corte anfitriona ellos la ungen con aceites para expresar su visto bueno antes de emprender el regreso a Egipto. Véase EA 11; 29, 16-27; 31, 11-16. La práctica de verter aceite sobre la cabeza de una persona para confirmar, bendecir o sancionar una decisión también se aplicaba a los reyes en su coronación, como bien muestra la carta dirigida al faraón por el gobernante de Nuḥašše, EA 51.

Estos hombres son mis mercaderes. Mi hermano, déjales marchar rápido, sanos y salvos. Nadie en tu nombre deberá acercárseles a ellos o a mi barco con ninguna reclamación.

En la *Odisea*, Alcínoo presume ante el protagonista de que «ninguno de los que vinieron a mi casa hubo de estar largo tiempo suspirando por la vuelta» (VIII 32-33)<sup>10</sup>, lo que indirectamente revela que la retención de visitantes debía ser también frecuente en la época que recrea el relato griego. Odiseo y sus compañeros se quedaron con Circe «día tras día un año entero y siempre tuvimos en los banquetes carne en abundancia y dulce vino», pero, llegando a un punto, Odiseo le suplica a la diosa: «¡Oh Circe! Cúmpleme la promesa que me hiciste de mandarme a mi casa» (X 467-468; 483-484). Circe retenía a Odiseo y a sus compañeros contra su voluntad, pero, aún así, les dispensaba un trato hospitalario. A esta paradójica situación alude Telémaco cuando emprende el viaje de regreso a Ítaca evitando entrar en el palacio de Pilos, «no sea que el anciano me detenga en su casa, contra mi voluntad, por el deseo de tratarme amistosamente» (XV 200-201). El ejercicio estricto y hasta violento de la hospitalidad debía ser algo común, actitud contra la que se expresa Menelao cuando Telémaco le comunica su deseo de regresar a Ítaca, afirmando: «Tan mal procede con un huésped quien le incita a que se vaya cuando no quiere irse, como el que lo detiene si le cumple partir. Se le debe tratar amistosamente mientras esté con nosotros y despedirlo cuando quiera ponerse en camino» (XV 72-74).

Mi impresión al estudiar el archivo diplomático de el-Amarna es que los comisionados que viajaban a otras tierras no podían, o no debían, marcharse de regreso con las manos vacías, sin haber cumplido su misión, por lo que permanecían en el lugar de destino hasta obtener algo que de alguna forma rentabilizara su expedición<sup>11</sup>. No parece que se les mantu-

<sup>10</sup> La traducción es obra de Luis Segalá y Estadella, Barcelona 1976 (ed. Círculo del Bibliófilo); contrastada con la de J. L. Calvo, editada por Cátedra, Madrid 1991. El texto griego consultado ha sido el de Homer, *The Odyssey*, editado por T. E. Page, *et al.*, para Loeb Classical Library, Londres 1960 (1.ª ed. en 1919).

<sup>11</sup> En el relato de la embajada de Unamón para obtener madera de cedro en Biblos, *ca.* 1075 a.C., el protagonista se resiste a regresar con las manos vacías y, a pesar de que en su caso el gobernante extranjero se negaba a atenderle, permaneció allí hasta conseguir su objetivo. Para una traducción y comentario de *Unamón*, ver Galán, *Cuatro Viajes*, pp. 180-228.

viera encerrados o bajo estrecha vigilancia (ya se ha mencionado que se les solía dispensar un trato hospitalario), pero el comisionado habría de quedarse allí en espera de que su anfitrión le ofreciera algo que traerse a su lugar de origen, o pusiera en marcha una caravana hacia su tierra a la que poder unirse.

Una de las posibles **rutas de navegación** seguidas en el Mediterráneo oriental en la antigüedad, debido a la dirección predominante de los vientos y de las corrientes<sup>12</sup>, véase fig. 1, tal vez aparezca reflejada en el pasaje «mitologizado» que relata Menelao, cuando menciona que estuvo retenido en la isla de Faros, frente a Egipto (según él a un día entero a remo de distancia), por falta de vientos favorables que le permitieran navegar hacia el norte. Una divinidad, un tal Proteo, anciano e inmortal egipcio (IV 384-386)<sup>13</sup>, le informa que antes de navegar hacia el norte habría de volver a Egipto, supuestamente para realizar hecatombes a los dioses y, desde allí, vientos favorables le permitirían continuar su viaje de regreso a Lacedemonia. Por otro lado, una representación «mitologizada» del Mediterráneo oriental tal vez fuera lo que pretendiera el grabador de un sello cilíndrico hallado en Tell el-Daba<sup>14</sup>, la antigua Avaris, ubicada en el delta oriental, alrededor del año 1700 a.C.: ver fig. 2.

Odiseo, en determinadas circunstancias, prefiere no desvelar su identidad, y en tres ocasiones se hace pasar por un cretense. A Penélope le revela que su «preclaro nombre»<sup>15</sup> era Etón<sup>16</sup> (XIX 183). Al porquerizo Eumeo y a Antínoo les cuenta, por separado, la misma historia más o menos (XIV

<sup>12</sup> S. Wachsmann, *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*, Londres 1998, pp. 295-301.

<sup>13</sup> En cuanto al egipcio Proteo, divinidad marina, es llamativo que entre los numerosos dioses y diosas del panteón egipcio ninguno de ellos era propio del mar.

<sup>14</sup> Número de registro 2995; M. Bietak, *Avaris, the Capital of the Hyksos*, Londres 1996, pp. 26, 29, fig. 25, pl. 12 (c, d); E. Porada, «The Cylinder Seal from Tell el-Daba», *American Journal of Archaeology* 88 (1984), pp. 485-488.

<sup>15</sup> Tal vez versión del término egipcio *rn nfr*, literalmente «buen nombre», equivalente a nuestro «apodo» o «pseudónimo», es decir, el nombre por el que se le conoce a uno, por el que se le llama. A. T. Murray traduce ὄνομα κλυτὸν como «famous name» en la edición bilingüe de Loeb Classical Library, II, p. 243. Sobre el nombre en Egipto, ver P. Vernus, «Namen», en *Lexikon der Ägyptologie*, IV, Wiesbaden 1982, coll. 320-326.

<sup>16</sup> Αἶθων = /Aithon/, cuya traducción pudiera ser «El resplandeciente», tal vez una versión del teónimo egipcio Aton, que denominaba al disco solar (de donde emanan los rayos).

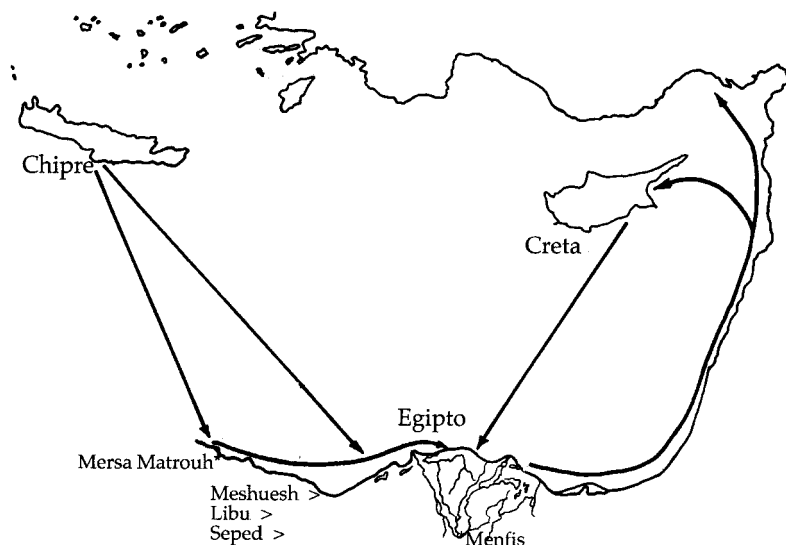


Figura 1: Dirección predominante de los vientos corrientes en el Mediterráneo Oriental.



Figura 2: Impronta de un sello cilíndrico hallado en Tell el-Daba (Avaris).

245-291; XVII 424-443), cómo después de combatir en la guerra de Troya navegó con nueve barcos **desde Creta a Egipto**: «navegamos al soplo de un próspero y fuerte Bóreas, con igual facilidad que si nos llevara la corriente»; y así, en cinco días, alcanzaron el «río Egipto»(!). La tripulación, descrita como «errabundos piratas» (ληϊστῆρσι πολυπλάγκτοισιν, XVII 425)<sup>17</sup>, se empleó entonces en devastar el territorio, raptando a mujeres y niños y matando a los hombres, llegando las noticias hasta «la ciudad». Ante la contundente represalia del ejército egipcio (en batalla terrestre y no naval), el capitán cretense, es decir, Odiseo, decidió rendirse y suplicar compasión, arrojando al suelo su armadura y abrazando y besando las rodillas del rey, quien le subió a su carro y le acogió en su palacio por siete años. La mayoría de los saqueadores murieron, algunos consiguieron huir «y a otros se los llevaron vivos para obligarles a trabajar en provecho de los ciudadanos»<sup>18</sup> (XIV 271-272; XVII 440).

La descripción de la llegada y saqueo de la tripulación cretense, así como el final de su incursión en territorio egipcio, recuerda a la descripción del enfrentamiento entre Ramsés III con las tribus que penetraban desde el desierto líbico saqueando el delta oriental. Según el papiro Harris I<sup>19</sup>, ca. 1150 a.C., «los Libu y los Meshuesh se habían establecido en Egipto, habiendo tomado los pueblos de la ruta occidental, desde Menfis a Qeroben». Después de la matanza, Ramsés señala: «asenté a sus líderes en fortalezas bajo mi nombre. Asigné para ellos capitanes de tropa y jefes de tribu, marcados como siervos con mi nombre». Una inscripción de Ramsés III que conmemora su victoria del año 11 menciona cómo el jefe Meshuesh, llamado Keper, al ver que su hijo había caído prisionero, se rindió: arrojó sus armas al suelo e imploró al cielo, y el faraón se lo llevó atado a su carro<sup>20</sup>. Curiosamente, la primera vez que se mencionan en las fuentes

<sup>17</sup> En el relato a Eumeo, sin embargo, Odiseo describe a su tripulación como «compañeros iguales a los dioses» (XIV 247); cf. el fragmento de *El naufrago* traducido a continuación.

<sup>18</sup> J. L. Calvo, pp. 253 y 300, traduce: «... los llevaron vivos para forzarlos a trabajar sus campos».

<sup>19</sup> W. Erichsen, *Papyrus Harris I (Bibliotheca Aegyptiaca 5)*, Bruselas 1933, pp. 75-79; A. J. Peden, *Egyptian Historical Inscriptions of the Twentieth Dynasty (Documenta Mundi. Aegyptiaca 3)*, Jonsered 1994, pp. 211-224.

<sup>20</sup> Ahora ha sido la fuente griega la que ha desvirtuado de forma muy particular un tópico de la fraseología e iconografía real, el faraón llevando prisioneros atados a su carro,



egipcias a las tribus del desierto líbico, Meshuesh, Libu y Seped, es en el reinado de Amenofis III, cuando, por otro lado, se intensifican los contactos con el Egeo<sup>21</sup>, cuyos barcos fondearían en alguna ensenada de la costa del desierto líbico. En Mersa Matrouh, en un lugar llamado Zawiyet Umm el-Rakham, a más de 300 km. al oeste de Alejandría, se encuentra una fortaleza de época de Ramsés II, del siglo XIII a.C.<sup>22</sup>. Su función parece ser que era, además de frenar las incursiones de tribus libias hacia el delta oriental, servir de puerto para atender la llegada de barcos comerciantes procedentes de Creta y del Egeo (ver fig. 1).

El **naufragio** de embarcaciones marítimas sin duda formaba parte de la experiencia colectiva y, por tanto, de la cultura del Mediterráneo oriental en la antigüedad. Calipso informa a Hermes de cómo salvó a Odiseo tras el naufragio de su nave. El pasaje (V 129-136) tiene ciertas similitudes con el cuento egipcio de *El náufrago*, de comienzos del II milenio a.C.<sup>23</sup>. Odiseo es finalmente liberado de la custodia de Calipso y, en una balsa, navega hacia el país de los feacios. Por un lado se describe el fuerte oleaje como la causa de su llegada a la tierra de los feacios, y por otro Odiseo apunta cómo «algún numen (δαίμων) me ha echado acá» (VI 172). La descripción de la tormenta y del gran oleaje, su condición de náufrago a la deriva y su llegada a tierra firme, resguardándose en una choza de arbustos (V 476), se asemeja nuevamente al relato egipcio. En el pasaje traducido a continuación el náufrago informa sobre sus circunstancias a la divinidad que habitaba la isla y que le había preguntado insistentemente «¿Qué te ha traído hasta esta isla?».

—Yo descendí a Bia en misión del soberano, con un barco de  
ciento veinte codos de largo, cuarenta de ancho, y con ciento veinte  
marineros de entre lo selecto de Egipto. Ellos observaban el cielo y

---

presentándose como si el rey hubiera invitado a un enemigo a subir con él (*cf. supra* n.º 6). Para una representación de prisioneros sirios en el carro del rey, ver A. H. Zayed, «Une représentation inédite des campagnes d'Amenophis II», en *Melanges Gamal Eddin Mokhtar* (*Bibliothèque d'Etude* 97), El Cairo 1985, pp. 5-18, pl. 2.

<sup>21</sup> E. H. Cline, «Amenhotep III, the Aegean, and Anatolia», en D. O'Connor-E. H. Cline (eds.), *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Ann Arbor 1998, pp. 236-250.

<sup>22</sup> S. Snape, «Ramesses II's Forgotten Frontier», *Egyptian Archaeology* 11 (1997), pp. 23-24.

<sup>23</sup> Para el cuento de *El náufrago*, ver de nuevo Galán, *Cuatro Viajes*, pp. 18-59.

la costa, eran más valientes que leones, predecían un vendaval antes de que llegara, una tormenta antes de que se formase. Cada uno de ellos era más valiente y más fuerte que su compañero; no había ningún incapaz entre ellos.

Una tormenta vino cuando estábamos en alta mar. Antes de que pudiéramos alcanzar tierra se levantó el viento, arreciaba y había olas de ocho codos. Me golpeé con el palo. Cuando el barco se hundió, no quedó nadie de los que estaban en él excepto yo. Mírame, estoy junto a ti. Fui, entonces, traído a esta isla por las olas del mar.

—No temas, hombre. No palidezcas. Has llegado a mí. ¡Mira! Dios ha sido quien ha permitido que tú vivas...

Mientras el naufrago responde a su interlocutor que han sido las olas lo que le ha traído hasta la isla, el dios del lugar le corrige, haciéndole saber que en verdad ha sido la divinidad (en abstracto)<sup>24</sup> quien le ha permitido sobrevivir a la tragedia del grupo. Siguiendo esta línea, es interesante observar cómo en la *Odisea* y en el relato egipcio el protagonista, hallándose solo, otorga especial importancia a su **corazón**: Odiseo habla con su corazón como un recurso literario del autor para introducir un monólogo, mientras que el egipcio dice pasar sus primeros tres días en tierra con su corazón<sup>25</sup>. En los textos egipcios, la circunstancia en la que las personas se encuentran a solas con su corazón es en su juicio final. El corazón del individuo fallecido, como muestra la viñeta del capítulo 125 del *Libro de los Muertos*<sup>26</sup>, es colocado en una balanza y examinado por los dioses que componían el tribunal, quienes lo comparaban con el concepto de orden, verdad y justicia que los egipcios denominaban *maat*, cuya manifestación física más común era una pluma de avestruz. El corazón era el órgano donde los egipcios localizaban las intenciones del individuo, que era lo que se evaluaba (y no las acciones)<sup>27</sup>. Este y otros deta-

<sup>24</sup> J. M. Galán, «Religious Beliefs in the Early History of Ancient Egypt», *Aula Orientalis* 12 (1994), pp. 147-157.

<sup>25</sup> Recuérdese que fueron también tres días los que pasó Odiseo nadando hasta alcanzar el país de los feacios. Sobre los tres días como la distancia espacial y temporal que separa el mundo de los vivos del de los muertos, ver Galán, *Cuatro Viajes*, pp. 47-49.

<sup>26</sup> R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, San Francisco 1994, pl. 3.

<sup>27</sup> De hecho, nuestro sistema judicial contempla penas para crímenes que no llegaron a cometerse, como el intento (frustrado) de asesinato; y en un plano religioso, simplemente

lles hacen que la isla a donde va a parar el naufrago posea fuertes connotaciones que evocan el Más Allá.

Las circunstancias en las que se ve envuelta una persona podían interpretarse como producto de la voluntad de una divinidad, o también que su corazón le había arrastrado hasta ellas. Medonte, interrogado por Penélope, se refiere a la partida de Telémaco en estos términos: «Ignoro si le incitó alguna deidad o fue únicamente su corazón quien le impulsó a ir a Pilos para saber noticias de la vuelta de su padre» (IV 712-714). Tanto la divinidad como el corazón son mencionados en el relato de *Sinuhé*<sup>28</sup>, ca. 1900 a.C., como los posibles impulsores de la huida del protagonista. Un jeque del sur de Siria le pregunta, «¿Cómo has llegado a esto?», y Sinuhé le responde:

El rey de Egipto Sehetepibré (= Sesostris I) ha partido hacia el horizonte y no se sabe lo que ha ocurrido. —Le dije falsamente—: cuando volvía de una expedición en la tierra de los Tchemehu, me fue comunicado (lo sucedido) y mi corazón palpitó. Mi corazón se me salía del cuerpo y me condujo por el camino de la huida. No fui implicado, no se me escupió; no se oyó ningún reproche, no se escuchó mi nombre en boca del heraldo. No sé qué me trajo hasta esta tierra extranjera, fue como un designio de dios.

Una versión más tardía de *Sinuhé*, del siglo XIII a. C, describe las circunstancias de la huida como producto de un «sueño» o una «visión»; símil que se repite más adelante cuando el protagonista excusa su exilio ante el rey egipcio: «... no sé lo que me trajo hasta esta tierra. Fue como una visión... El dios que decidió esta huida me arrastraba...»

Relacionado con este pasaje, cabe señalar el importante papel que desempeña **el sueño** en la *Odisea*, sirviendo de transición entre dos espacios y entre dos tiempos. Odiseo, en varias ocasiones, cuando llega a la

---

el deseo de algo o de alguien que no te corresponde es considerado pecado, como también la omisión de una (buena) acción.

<sup>28</sup> Galán, *Cuatro Viajes*, pp. 62-127. En el antiguo Egipto el corazón era el órgano donde el hombre concebía sus propias decisiones y, a la vez, sobre el cual la divinidad ejercía su influencia en el hombre; véase N. Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature (Orbis Biblicus et Orientalis 130)*, Friburgo (Suiza) 1993, p. 308.

tierra de los feacios (V 491-493) e incluso cuando por fin desembarca en Ítaca (canto XIII), duerme profundamente; igual que el protagonista de *El Náufrago*, quien, al llegar a la isla, duerme durante tres días seguidos. Y concibiendo el sueño como transición, es interesante su comparación con la muerte: «caía en los párpados de Odiseo un sueño profundo, suave, dulcísimo, muy semejante a la muerte» (XIII 79-80). Una posible lectura de la *Odisea* pudiera ser el entenderla como un viaje onírico por los diversos cuadros del Más Allá, el protagonista siempre rozando la muerte y siempre superándola, hasta volver a despertar en su tierra, en su realidad. El sueño en Egipto es también la circunstancia idónea para que el hombre entre en contacto con la divinidad y con lo sobrenatural<sup>29</sup>. Dejando a un lado las composiciones literarias, incluso en inscripciones conmemorativas se recurre al sueño, como en el texto de la estela que mandó colocar Tutmosis IV, ca. 1400 a.C., entre las patas delanteras de la esfinge de Giza<sup>30</sup>, en la que se relata cómo después de cabalgar por el desierto, el príncipe Tutmosis decide echarse una siesta a la sombra de la esfinge, y ésta, manifestación del dios Horus en el horizonte, se le aparece en el sueño, prometiéndole que si le despeja la arena de sus patas sería coronado rey.

En la *Odisea* se mencionan varias veces como sinónimos los términos «**dioses**» e «**inmortales**» (ἀθάνατοι), lo que coincide en gran medida con la idea egipcia expresada mediante la palabra *ntr* (= /*net-cher*/), que se traduce comúnmente como «dios», pero que realmente podía emplearse para referirse a cualquier ser que hubiera conseguido superar su muerte física, resucitar y vivir eternamente en el Más Allá<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> P. Vernus, «Traum», en *Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden 1986, pp. 745-759; K. Zibelius-Chen, «Kategorien und Rolle des Traumes in Ägypten», *Studien zur altägyptischen Kultur* 15 (1988), pp. 277-293.

<sup>30</sup> K. Sethe-W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlín 1927-1958 (= *Urk.* IV), pp. 1539-1544; B. M. Bryan, *The Reign of Thutmose IV*, Baltimore 1991, pp. 144-150 (n.º 4. 1), pl. IV (fig. 10).

<sup>31</sup> Sobre los significados y usos del término *ntr*, ver S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960 (en inglés *Egyptian Religion*, Ithaca 1973), pp. 19-20; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellung*, Darmstadt 1971 (traducido al inglés por J. Baines, *Concepts of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca 1982; y ahora en castellano *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid 1999 -ed. Trotta); W. Westendorf, *Das Aufkommen der Gottesvorstellung im Alten Ägypten*, Göt-

En este sentido, llama la atención la mención que se hace en la *Odisea* a unas estatuas a la entrada de la mansión de Alcínoo, representando a dos perros, uno fundido en oro y otro en plata, a los que se define como «inmortales y exentos para siempre de la vejez» (VII 94)<sup>32</sup>. Este era uno de los objetivos de la estatuaria egipcia, sobre todo de las estatuas de los difuntos, pues si la existencia de una persona estaba ligada a la perduración de su recuerdo, éste se mantenía, entre otras cosas, por medio de estatuas y relieves. Claro que, en vista de lo dicho, cuando Calipso le promete a Odiseo «que le haría inmortal y libre de la vejez por siempre jamás» (V 136), bien podría estar maquinando el convertirle en estatua (!).

Los dioses tienen la capacidad no sólo de transformar ellos su apariencia, sino de hacer que los hombres cambien su aspecto físico. Odiseo explica a Telémaco: «Lo que has presenciado es obra de Atenea, que impera en las batallas; la cual me transforma a su gusto, porque puede hacerlo; y unas veces me cambia en un mendigo y otras en un joven que cubre su cuerpo con hermosas vestiduras» (XVI 207-210). Los dioses egipcios también transforman la apariencia del rey de acuerdo a las circunstancias con las que éste debía enfrentarse. En la denominada «estela poética» de Tutmosis III<sup>33</sup>, ca. 1450 a.C., el dios Amón se dirige al faraón para decirle cosas como las siguientes:

Yo he venido y hago que tú pisotees la tierra oriental, que tú pases por encima a los que están en la Tierra-de-dios. Yo hago que ellos vean a tu majestad como una estrella fugaz, su estela en llamas, produciendo chispas.

Yo he venido y hago que tú pisotees la tierra occidental; Creta y Chipre bajo (tu) majestuosidad. Yo hago que ellos vean a tu majestad como un toro joven, decidido, de afilados cuernos, al que (nadie) se le acerca.

---

tingen 1984; J. Baines, «On the Symbolic Context of the Principal Hieroglyph for God», en U. Verhoeven-E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten (Orientalia Lovaniensia Analecta 39)*, Lovaina 1991, pp. 29-46.

<sup>32</sup> Ver *infra* nn. 52-53.

<sup>33</sup> CCG 34010; P. Lacau, *Stèles du nouvel empire*, I, El Cairo 1909, pp. 17-21, pl. VII; *Urk.* IV 610-619; traducción en M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, II, Los Ángeles 1976, pp. 35-39.

Algunos dioses, tanto en la *Odisea* como en los relatos egipcios, conocen el futuro, saben de antemano lo que habrá de ocurrir<sup>34</sup>. Los que quieren ayudar a un hombre desconsolado por sus circunstancias le anuncian lo bueno que le sucederá (como en *El naufrago*). Y, así, los protagonistas, humanos, se debaten entre la libertad y la **predestinación**: reconocen estar en manos de la divinidad a la vez que se sienten capaces de labrarse su propia fortuna. Incluso el propio Zeus, supuesto artífice de las aventuras y desventuras de Odiseo junto con los demás dioses del Olimpo, se hace eco de la doble naturaleza de la condición humana. Zeus, al comienzo de la *Odisea*, se queja ante los demás dioses, diciendo: «¡De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y son ellos quienes se traen con sus locuras infortunios no decretados por el destino (ὕπερ μῶρον)» (I 32-34). Este pasaje se asemeja a la oración 1031 de los *Textos de los Sarcófagos*<sup>35</sup>, en la que el dios creador señala: «...Yo creé a todos los hombres iguales. No ordené que hicieran el mal y, sin embargo, sus corazones desobedecieron lo que yo había dicho»<sup>36</sup>.

Por otro lado, el concepto de «destino» en Egipto está estrechamente ligado a la muerte, al momento y a la forma de morir<sup>37</sup>, como ocurre al comienzo del cuento egipcio *El príncipe predestinado*: cuando nace el protagonista las divinidades encargadas de leer el destino anuncian que morirá por el mordisco de un perro, de una serpiente o de un cocodrilo. También en la *Odisea* se pueden encontrar pasajes que muestran esta rela-

<sup>34</sup> Sobre los oráculos en el antiguo Egipto, especialmente importantes en época ramésida en adelante, ver J. Černý, «Egyptian Oracles», en R. A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence 1962, pp. 35-48.

<sup>35</sup> A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, VII, Chicago 1961, pp. 461-465; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I, Los Ángeles 1973, pp. 131-133.

<sup>36</sup> El relato de *Sinuhé* también refleja el dilema del ser humano, al sentirse el protagonista por un lado a merced de la voluntad divina y, por otro, con capacidad de reacción ante los avatares del destino. Sinuhé parece no saber si su huida la provocó un impulso de su corazón o fue concebida por la divinidad (*vid. supra* n.ºs 27-28). Ver F. T. Miosi, «God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature», en G. E. Kadish-G. E. Freeman (eds.), *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams (Studies on the Society of Ancient Egypt 3)*, Toronto 1982, pp. 86-87.

<sup>37</sup> S. Morenz-D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. - hist. Kl. 52. 1)*, Berlín 1960.

ción, como por ejemplo cuando Penélope le increpa a Antínoo, diciéndole: «¿Por qué estás maquinando cómo dar a Telémaco la muerte y el destino (θάνατόν τε μόρον)...?» (XVI 421).

Odiseo, habiendo descendido hasta la morada de Hades y Perséfone, informa indirectamente de numerosas **uniones de divinidades masculinas con mujeres mortales**, de las que surgieron hijos ilustres, pues «nunca son estériles las uniones de los inmortales», como dijo Poseidón a Tiro tras haber adoptado la apariencia de su esposo Enipeo y haber dado rienda suelta a sus amorosos deseos (XI 249-250). Esta anécdota evoca el nacimiento divino de la reina Hatshepsut, *ca.* 1470 a.C., y, más tarde, el de Amenofis III, ambos fruto de las transfiguraciones del dios Amón<sup>38</sup>. Un fragmento del texto<sup>39</sup> que introduce la escena que muestra a la divinidad en el lecho con la reina dice así:

... Amón señor de los tronos de las Dos Tierras, él ha transformado su apariencia en la persona de este su esposo, el rey Aajeperkaré (= Tutmosis I). La encontró cuando descansaba en los aposentos de su palacio. Ella se despertó con la fragancia del dios y sonrió a su majestad. Él se encaminó hacia ella inmediatamente, excitado, prendado de ella, e hizo que ella le viera en su forma de dios. Cuando llegó donde estaba ella, ésta estaba exultante de ver su perfección y el amor por él recorría sus miembros. El palacio quedó inundado con la fragancia del dios, con sus perfumes provenientes del Punt (...)

Palabras pronunciadas por la reina y madre del rey, Ahmeses, a la majestad de este augusto dios, Amón señor de los tronos de las Dos Tierras: «¡Oh, mi señor! ¡Cuán grande es el clímax de tu poder! Es maravilloso verte de frente. Has mezclado mi majestad con tu aureola y has impregnado todos mis miembros». Después de esto, la majestad de este dios hizo todo lo que quiso con ella...

En la morada de Hades y Perséfone, Anticlea, la madre de Odiseo, le explica a su hijo que cuando uno muere «el alma (ψυχή) se va volando» (XI 222). **El alma** capaz de volar recuerda al concepto e iconografía del *ba*

<sup>38</sup> H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (*Ägyptologische Abhandlungen* 10), Wiesbaden 1964.

<sup>39</sup> E. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, II, Londres 1907, pl. 47-48; *Urk.* IV 219, 6- 221, 5.

en Egipto, uno de los integrantes no corpóreos del ser humano, aunque estrechamente ligado a su cuerpo<sup>40</sup>. Tanto el alma en el texto griego como el *ba* en textos funerarios egipcios son equiparados con una «sombra» (σκιά, X 495)<sup>41</sup>. El *ba* es una de las formas a través de la cuales el individuo continúa su existencia en el Más Allá. Para expresar su capacidad de distanciarse del cuerpo donde reside y de vagar por su morada para la eternidad que era la tumba, se le representa a partir del Reino Nuevo (s. XV a.C.) con cuerpo y alas de ave, pero con cabeza humana<sup>42</sup>.

La morada de Hades y Perséfone (canto XI) se describe como una oscuridad tenebrosa, de lugares separados por grandes ríos y, principalmente, por el Océano, que no se puede atravesar a pie, sino en una nave bien construida (XI 155-159). El Más Allá en Egipto, el lugar donde habitaban los difuntos, también se imagina como un horizonte acuoso o surcado por brazos de agua, donde la travesía en barca se hace imprescindible para alcanzar el destino final y donde la figura del barquero adoptaba una notable importancia<sup>43</sup>. Sin embargo, el Más Allá egipcio guarda más similitudes con la descripción de los **Campos Eliseos**. Según el texto griego (IV 561-568), los Campos Elíseos se encuentran en el extremo de la tierra, y «allí los hombres viven dichosamente, allí jamás hay nieve, ni invierno largo, ni lluvia, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfiro, de sonoro sople, para dar a los hombres más frescura». Los Campos Eliseos, como el Olimpo, están reservados para los dioses y, excepcionalmente, para una elite de mortales estrechamente vinculados con algún dios, como Menelao, casado con Helena hija de Zeus, o el bueno de Radamante, también hijo de Zeus. Pero en el antiguo Egipto éste era el destino final de cualquier persona que hubiera sido enterrada debidamente y que hubiera superado con éxito su juicio final; claro que esta circuns-

<sup>40</sup> L. V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts (Studies in Ancient Oriental Civilization 34)*, Chicago 1968.

<sup>41</sup> Ver la obra clásica de E. Rohde, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México 1948 (reimpresión en 1983. Título original *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*). En los textos egipcios, en numerosas oraciones se presentan en aposición, como sinónimos del *ba* (*bꜣ*), el «espíritu» (*ꜥḥ*), la «sombra» (*šwt*) y el «cuerpo» (*ḥt*) del difunto; ver Zabkar, *Ba Concept*, pp. 97, 104-105, 110-111, 134-137.

<sup>42</sup> En iconografía egipcia la cabeza o la cara manifiesta la esencia de un ser, por lo que a los dioses, por el contrario, se les solía representar con cuerpo humano pero con cabeza de animal, portando sobre ella algún símbolo divino característico.



tancia le hacía al difunto merecedor de una vida eterna y, por tanto, se convertía en cierto modo en un dios, *ntr* (vid. *supra*).

Abandonando gradualmente el ámbito religioso y funerario para ir regresando al ámbito terrenal, tal vez más real, y ciertamente más cotidiano, es significativa la obsesión que refleja el relato de la *Odisea* por **comer carne** en los banquetes, convirtiéndose casi en un tópico literario de connotaciones similares a las del champán o el caviar en el mundo contemporáneo occidental. En el antiguo Egipto también el comer carne debía ser uno de los manjares que, por su carácter excepcional, mejor reflejaba el pretendido elevado estatus y la bonanza del individuo en cuestión. Así, los relieves que representan las ofrendas funerarias y el banquete celebrado en honor del difunto incluyen como elemento principal una hermosa pata de vacuno<sup>44</sup>.

Un aspecto importante de la vida de los nobles en época de Odiseo era la celebración de **competiciones atléticas**, como la prueba de lanzamiento de peso que se organiza con motivo de la visita de Odiseo al palacio de Menelao, o la competición de tiro con arco que se entabla en el propio palacio de Odiseo, cuando éste regresa por fin a Ítaca. Las luchas y los combates, frecuentemente con palos, formaban parte de algunas ceremonias y procesiones religiosas en el antiguo Egipto<sup>45</sup>, lo que podría suponer, tal vez, un posible precedente de los juegos fúnebres por la muerte de Patroclo durante la guerra de Troya. Por otro lado, los reyes egipcios de la dinastía XVIII, a finales del siglo XV a.C., mostraban su superioridad atlética sobre sus oficiales, que eran en última instancia sus más directos rivales al trono, teóricos o potenciales, mediante competiciones de tiro con arco, carreras, regatas a remo, etc. La inscripción de la estela mayor que Amenofis II levantó junto a la esfinge de Giza<sup>46</sup>, ca. 1430 a.C., informa de lo siguiente:

<sup>43</sup> Cabe recordar que los griegos pensaban que el nombre del barquero Caronte era de origen egipcio; ver, por ejemplo, Diodoro Sículo I, 92, 2 y 96, 8.

<sup>44</sup> A. Eggebrecht, *Schlachtungsbrauche im Alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Munich 1973; S. Ikram, *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt (Orientalia Lovaniensia Analecta 69)*, Lovaina 1995.

<sup>45</sup> W. Decker, *Sports and Games of Ancient Egypt*, Yale 1992 (traducido del original *Sport und Spiel im alten Ägypten*, Munich 1987).

<sup>46</sup> Urk. IV 1276-1283; P. der Manuelian, *Studies in the Reign of Amenophis II (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 26)*, Hildesheim 1987, pp. 191-213.

Su majestad apareció oficialmente en público como rey siendo todavía adolescente, cumplidos los dieciocho años en plenas facultades y habiendo cultivado su cuerpo. Dominaba todas las artes del dios Montu, sin igual en la contienda. Manejaba el carro de caballos sin que existiera su igual entre los numerosos soldados, sin que nadie pudiera tensar su arco, sin ser alcanzado en la carrera. Sus brazos eran fuertes, sin abatirse cuando él cogía el remo. Remaba desde la popa de su (barco)-halcón con un equipo de doscientos hombres, y cuando éstos abandonaban tras haber cubierto medio largo de navegación, extenuados, rendidos y sin aire, su majestad resistía con su remo de veinte codos. (Sólo) abandonaba y varaba su (barco)-halcón tras haber cubierto tres largos remando sin parar. Los rostros resplandecían viéndole hacer esto.

Tensaba la cuerda de arcos potentes, comprobando el trabajo de sus artesanos para reconocer al ignorante del experto. Después de haber hecho esto, entró en su recinto norte y descubrió que le habían colocado cuatro dianas de cobre palestino de un palmo de grosor, a veinte codos una de otra. Su majestad apareció sobre un carro de caballos, con sus insignias, como (aparece) Montu. Agarró su arco y cogió cuatro flechas a la vez. Marchó disparando como Montu con su panoplia, y sus flechas asomaron por detrás. Fue un acontecimiento sin parangón, nada igual se había oído contar, que una flecha fuera disparada a una diana de cobre atravesándola y cayendo al suelo, excepto sobre el rey, el magnífico, a quien [Amón] ha hecho victorioso, el rey de Egipto Aajeperuré (= Amenofis II), un campeador como Montu.

En los textos egipcios y en la iconografía las competiciones atléticas, al igual que la caza, servían para resaltar las capacidades físicas del hombre cuando no se le brindaba la oportunidad de lucirse en acciones bélicas. Lo que es interesante señalar es que, en las composiciones conmemorativas, las competiciones atléticas forman parte del conjunto de manifestaciones externas seleccionadas para **legitimar al monarca**: su superioridad atlética frente a sus oficiales era una de las razones que le convertía en rey indiscutible. La necesidad que sentía el rey egipcio de legitimarse, de mostrarse merecedor del trono que ocupaba, revela indirectamente que su estatus de jefe supremo no era incontestable, es decir, que no lo adquiría automáticamente por herencia, sino que como príncipe debía ganárselo y como rey debía defender su superioridad frente a

potenciales pretendientes al trono<sup>47</sup>. La monarquía egipcia, por tanto, presenta elementos en común con el *basileus* de la isla de Ítaca: aunque por distintas razones el sucesor idóneo de un rey era en principio uno de sus hijos, y en la práctica se tendía a que esto ocurriera<sup>48</sup>, eso no convertía el sistema de acceso a la jefatura máxima en «hereditario». Al igual que Telémaco y que el propio Odiseo a su regreso, el rey egipcio debía probar su superioridad frente a sus súbditos y, por tanto, su idoneidad como jefe<sup>49</sup>.

En un plano ahora estrictamente literario, es interesante señalar el detalle que se menciona tanto en la *Odisea* como en inscripciones egipcias de que los rivales no son capaces ni tan siquiera de armar el arco que después el héroe y rey disparará con suma fuerza y puntería<sup>50</sup>. En esta línea, también es curioso notar la similitud escénica del enfrentamiento armado entre Odiseo y Eurímaco por un lado, y por otro el **duelo** que mantuvieron Sinuhé y un jefe tribal de Siria que, al igual que Eurímaco, pretendía arrebatarle al protagonista sus posesiones, incluyendo a sus

---

<sup>47</sup> W. Helck, *Politische Gegensätze im alten Ägypten* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 23), Hildesheim 1986. Ver también N.-C. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne, de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*, El Cairo 1986.

<sup>48</sup> La elite social, nobles y/o funcionarios de la administración, verían en el hijo del difunto monarca la forma más plausible de mantenerse ellos en el poder, otorgando así al cargo de monarca la apariencia de ser hereditario. Los textos egipcios reflejan cómo el mayor deseo de un padre era que su hijo heredase su oficio o su cargo en la administración. Esto era la situación idónea, expresión del orden (*maat*). El propio Odiseo expresa el deseo a los convidados de Alcínoo de que les «permitan los dioses vivir felizmente y entregar su herencia a los hijos que dejen en sus palacios, así como también los honores que el pueblo les haya conferido» (VII 148-150). En el caso de la monarquía sólo una situación adversa podía vencer esta inercia.

<sup>49</sup> Obviamente la realeza en Egipto presenta características que no aparecen en la figura del *basileus* homérico. La comparación entre estas dos distintas instituciones pretende simplemente sacar a la luz una posible similitud, que podría sugerir una vía de estudio de la realeza egipcia distinta a la habitual. Sobre la realeza en el antiguo Egipto, véanse los trabajos recopilados recientemente por D. O'Connor-D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden 1995.

<sup>50</sup> Véase *supra* el comienzo del último texto traducido. En otra inscripción de Amenofis II se dice sobre el rey, «no hay nadie que pueda tensar su arco, ni entre su tropa, ni entre los gobernantes de países extranjeros, ni entre los jefes de Palestina»; *Urk.* IV 1290, 3; der Manuelian, *Amenophis II*, p. 205. Sobre el arco como símbolo de poder, ver O. Keel, «Der Bogen als Herrschaftssymbol», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 93 (1977), pp. 141-177.

mujeres<sup>51</sup>. La *Odisea* relata cómo Eurímaco «desenvainó la espada de bronce, aguda y de doble filo, y arremetió contra aquél, gritando de un modo horrible. Pero en el mismo punto tiróle el divino Odiseo una saeta y, acertándole en el pecho junto a la tetilla, le clavó en el hígado la veloz flecha» (XXII 79-83). Sinuhé, por su parte, describe el combate de la siguiente manera:

Por la noche, tensé mi arco, agucé mis flechas, afilé mi daga, engalané mi panoplia. A la mañana siguiente, (la región de) Retenu (= Palestina) había venido: incitó a su tribu, reunió a las tierras vecinas, planeó la lucha. Él vino hacia mí, mientras yo le aguardaba. Todos los corazones ardían por mí, mujeres y hombres alborotando; todos sufrían por mí, diciendo: «¿acaso haya otro campeón que pelee contra él?» Habiéndome arrojado jabalinas, él sostuvo entonces su escudo y su hacha. Después de eludir sus armas, esquivé sus flechas una tras otra. Pensó entonces desarmarme. Se acercó y le disparé. Mi flecha se clavó en su cuello y él gimió y cayó de bruces. Le derribé con mi hacha y, sobre su espalda, lancé un alarido...

En dos ocasiones el narrador de la *Odisea* fija su atención en **un perro**, el cual por un lado aporta gallardía a su amo cuando le acompaña, como ocurre con Telémaco cuando se reencuentra con los pretendientes tras su viaje a Lacedemonia (XVII 61-64), y por otro lado simboliza la fidelidad debida al amo, como bien muestra Argos, el perro de Odiseo, que vive hasta poder ver de nuevo a su amo entrar en palacio tras veinte años de ausencia (XVII 291-305). En el antiguo Egipto el perro tiene las mismas connotaciones: en representaciones plásticas con frecuencia se muestra a uno o varios perros acompañando a su amo cuando éste va armado o cuando se aventura de cacería en el desierto<sup>52</sup>. Y tanto en Egipto como en Siria-Palestina, en el II milenio a.C., los textos utilizan el término para «perro» como una metáfora para describir lo que un vasallo ha de ser

<sup>51</sup> E. Blumenthal, «Zu Sinuhes Zweikampf mit dem Starcken von Retjenu», en M. Görg (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner (Ägypten und Altes Testament 5)*, Wiesbaden 1983, pp. 42-46; H. Goedicke, «Sinuhe's Self-Realization (Sinuhe B 113-127)», *Zeitschrift für altägyptische Sprache und Altertumskunde* 117 (1990), pp. 129-139.

<sup>52</sup> H. G. Fischer, «Hunde», en *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1977, coll. 77-81.

con respecto a su amo<sup>53</sup>. Una carta escrita en torno al año 1370 a.C. por el gobernante de Amurru y dirigida al farón (EA 60) comienza así:

Al rey, el Sol, mi señor: Mensaje de Abdi-Ashirta, tu sirvo, el polvo bajo tus pies. Me postro a los pies del rey, mi señor, siete veces y siete veces. Puesto que soy un siervo del rey y un perro de su casa, yo guardo todo Amurru para el rey, mi señor.

La **mutilación** como castigo infligido contra quien hubiera cometido una grave ofensa aparece tanto en la *Odisea* como, anteriormente, en las fuentes egipcias. Antínoo amenaza al mendigo Iro con enviarle «al continente, al rey Équeto, plaga de todos los mortales, que te cortará la nariz y las orejas con el cruel bronce y te arrancará las vergüenzas» (XVIII 84-87; ver también XXI 300-301). Al cabrero Melantio le cortaron la nariz y las orejas, le arrancaron también las vergüenzas y le amputaron las manos y los pies (XXII 474-477). En Egipto, en torno al año 1300 a.C., el Decreto de Horemheb menciona la mutilación de la nariz como sanción, y el decreto grabado en Nauri bajo el reinado de Seti I, pocos años después, amenaza con la mutilación de la nariz y de las orejas. Al menos desde mediados del siglo XVI a.C. era costumbre entre las tropas egipcias el cortar una mano al enemigo vencido en combate como prueba del arrojado empleado, valiéndose ésta más tarde de certificado para la obtención de una recompensa; y a partir de Ramsés III, ca. 1190 a.C., se extiende la costumbre de cortar también el falo al enemigo derrotado<sup>54</sup>.

Siguiendo la línea de los castigos físicos, es interesante señalar que en la *Odisea*, Demódoco, aedo en la corte de Alcínoo, dice que fue privado de la vista por la Musa, pero a cambio ésta le concedió el dulce canto (VIII 62-64). De igual modo, en Egipto, los **arpistas-cantantes** que amenizan los banquetes de los nobles son representados en las paredes interiores de las tumbas como ciegos<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> J. M. Galán, «What is he, the dog?», *Ugarit Forschungen* 25 (1993), pp. 173-180.

<sup>54</sup> J. M. Galán, «Mutilación de enemigos en el antiguo Egipto», en *La guerra en el Oriente próximo y Egipto antiguos (II Seminario monográfico de primavera sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad*, Universidad Autónoma de Madrid, 2000), en prensa.

<sup>55</sup> M. Lichtheim, «The Songs of the Harpers», *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1945), pp. 178-212, pp. 1-7; L. Manniche, «Symbolic Blindness», *Chronique d'Égypte* 53 (1978), pp. 13-21; J. M. Galán, «Seeing Darkness», *Chronique d'Égypte* 74 (1999), pp. 18-30.

La *Odisea* es, sin duda, una buena muestra de la importancia y alta estima que se le concedía a la **retórica** y a la **oratoria**, pues es una gran historia contada a base de historias, y su protagonista es, además, un gran ejemplo de ello. Odiseo es referido la mayor de las veces con el epíteto «fecundo en ardides», es decir, en recursos o astucias, y la propia Atenea reconoce a su regreso a Ítaca que «siempre guardas en tu pecho la misma cordura, y no puedo desampararte en la desgracia porque eres afable, perspicaz y sensato» (XIII 330-332). Odiseo demostró primero sus habilidades guerreras en Troya, para que fuera después su lengua la primera arma que desenvainase en cada uno de los obstáculos que tuvo que superar en su periplo mediterráneo, esgrimiendo siempre locuaces palabras. De igual modo, la retórica y la oratoria eran también valoradas en extremo en el antiguo Egipto, como se indica explícitamente en textos de distinto género, y como bien refleja, tanto en la forma como en el fondo, el cuento de *El campesino Elocuente*, de comienzos del II milenio a.C.<sup>56</sup>. El rey Merikaré, a finales del siglo XXI a.C., recibe el siguiente consejo<sup>57</sup>:

Que tu triunfo esté en tu habilidad con las palabras.  
La espada del rey es su lengua:  
las palabras son más valerosas que cualquier lucha,  
pues no se puede perseguir a alguien de hábil razonar.

El viajero que ama su patria, a pesar de las riquezas y del estatus que alcanzó o hubiera podido alcanzar en el extranjero, arde en deseos de **volver**. Así, Odiseo igual que Sinuhé o que el protagonista del cuento egipcio de *El naufrago* ven su regreso al hogar como la meta final, la culminación del viaje. Odiseo dice: «no se me acabe la vida sin ver nuevamente mis posesiones, mis esclavos y mi gran casa de elevado techo» (VII 224-225). La divinidad de la isla le anuncia al naufrago lo que él más deseaba:

¡Qué feliz es quien narra lo que ha sufrido, cuando lo malo se pasa! (...) Si tú eres valiente, tienes coraje y confianza, te abrazarás

<sup>56</sup> R. B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991; traducido en Lichtheim, *Literature*, I, pp. 169-184.

<sup>57</sup> W. Helck, *Die Lehre für König Merikare*, Wiesbaden 1977; J. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992; también traducido en Lichtheim, *Literature*, I, pp. 97-109.

con tus hijos, besarás a tu mujer, verás tu casa. Es lo mejor que hay. Llegarás a la Residencia (= Egipto) y allí permanecerás junto con tus hermanos.

Sinuhé, después de haber derrotado al rival que le retó en singular duelo, y después de haberse apropiado de todas las pertenencias de éste, convirtiéndose así en un jefe importante, exclama:

    Mi casa es perfecta, mi dominio es amplio, pero, aun así, mi mente está en Palacio. Cualquiera que fuera el dios que decidiera esta huida, ten misericordia y ponme en camino hacia la Residencia. Ójala permitas que yo vea el lugar donde yace mi corazón. ¿Qué hay más importante que mi cuerpo sea enterrado en la tierra donde nací?

El presente artículo no pretende alinearse con algunos autores recientes que se esfuerzan por mostrar que la cultura griega, y por extensión la occidental, tiene sus orígenes en Egipto y en otras áreas del Próximo Oriente. Su intención es simplemente mostrar cómo las fuentes clásicas, en este caso la *Odisea*, pueden adquirir un brillo especial si se las observa desde la perspectiva del antiguo Oriente Próximo. Las culturas y sus artistas y artífices no son fenómenos aislados ni en el tiempo ni en el espacio, por lo que conviene acercarse a la cultura y a los artistas clásicos desde tiempos anteriores y desde lugares próximos, con los que ellos o sus predecesores mantuvieron contacto. Claro que igual de cierto es, por otro lado, que los estudiosos del Próximo Oriente antiguo tienen también mucho que aprender acudiendo a las distintas manifestaciones culturales del mundo clásico, pues muy a menudo se reflejan allí brillantemente aspectos que por distintas circunstancias han quedado velados en las fuentes más antiguas.