

**BEOWULF Y MOISÉS:
CUANDO EL HÉROE ARRIBA «ALLENDE LA MAR» (v. 393)**

**BEOWULF AND MOSES:
WHEN THE HERO ARRIVES 'BEYOND THE SEA' (l. 393)**

Daniel Añua-Tejedor

Doctor por la UPV/EHU

ABSTRACT

Tales of epic heroes have many features in common, both in the characteristics of the protagonists and in the events recounted. In many cases, the compilation of such stories is linked to the foundation of the national or cultural roots of a people. In this sense, is it possible to make a comparative work between the first 2043 verses of *Beowulf* and *Exodus* 1-15?, is it possible to make a comparative work between its protagonists, between the events that determine their lives, their actions and their existential processes?, do the motives that led to the writing of the book of *Exodus* bear any relation to the reasons that led to the writing of *Beowulf*?, did their compilers seek to create a past history that legitimizes and gives prestige to their national or cultural roots? is it possible to make hypertextual connections between Beowulf and Moses, Grendel and the Pharaoh's firstborn, the monster's mother and the Pharaoh himself?

Keywords: Beowulf; Moses; comparative literature; hypertextuality; epic heroes.

RESUMEN

Los relatos de héroes épicos albergan muchos rasgos en común tanto en las características de los protagonistas como en los eventos relatados. En muchas ocasiones, la compilación de dichos relatos va unida a la fundamentación de las raíces nacionales o culturales de un pueblo. En este sentido, ¿es posible realizar un trabajo comparativo entre los primeros 2043 versos de *Beowulf* y *Éxodo* 1-15?, ¿entre sus protagonistas, entre los hechos que determinan sus vidas, sus actos y sus procesos existenciales?, ¿los motivos que llevaron a la redacción del libro de *Beowulf* guardan alguna relación con los motivos que llevaron a la redacción del *Éxodo*?, ¿sus compiladores buscaban crear una historia pasada que legitime y prestigie sus raíces nacionales o culturales?, ¿es posible entablar relaciones hipertextuales entre Beowulf y Moisés, Grendel y el primogénito del faraón, la madre del monstruo y el propio faraón?

Palabras clave: Beowulf, Moisés, literatura comparada, hipertextualidad, héroes épicos.

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2024.

Fecha de aceptación: 2 de diciembre de 2024.

Cómo citar: Añua-Tejedor, Daniel (2024): «Beowulf y Moisés: cuando el héroe arriba “allende la mar” (v.393)», en *Actio Nova: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 8: 331-360.
DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2024.8.013>.

1. MOTIVOS AUTORALES PARA LA CREACIÓN DEL RELATO O DEL TEXTO.

1.1. LÍNEAS PRELIMINARES

Comenzamos nuestro trabajo comparativo partiendo de las posibles motivaciones que empujaron a los compiladores-creadores del *Éxodo* y del *Beowulf* a confeccionar sendos relatos, ya que —como indica Flores Santamaría (1978: 261)— la épica oral «presenta una elevada proporción de analogías aun en pueblos muy diferentes entre sí». Según la autora, el texto épico «aborda las hazañas de un héroe individual o colectivo» al tomar como base «una serie de materiales reales o legendarios» legados por la tradición oral de un pueblo, y su misión consiste «en recordar tales acontecimientos exponiendo una acción en todas sus fases, con todos los caracteres que realzan su grandeza, con todas las complicaciones y aventuras que se derivan de la acción del héroe». Aunque Deyermond abogaba por la existencia de un tronco ancestral común, parece más plausible que ante idénticas circunstancias básicas de composición y difusión oral, se produzcan idénticos resultados allí donde éstas se den (Flores, 1978: 261).

Según Alberto Montaner, el *epos* heroico:

[...] ha preferido buscar sus temas y protagonistas en un pasado remoto, posiblemente como consecuencia de su raigambre mítica, ligándose a menudo a leyendas sobre los orígenes de un pueblo y en todo caso buscando el prestigio de los períodos de sabor arcaico y fundacional (2011: 257).

Su carácter heroico —como signo más importante y decisivo— hace de la lucha y la victoria su contenido fundamental (Propp, 1983: 11):

[...] el contenido de la lucha ha sido distinto según las épocas históricas. [El móvil de esta lucha es] el más elevado ideal de los pueblos en cada época. La lucha es siempre muy difícil, necesita todas las fuerzas del héroe y exige una actitud de sacrificio, que en el *epos* invariablemente conduce a la victoria (Propp, 1983: 12).

El tema principal de este *epos* heroico es la hazaña realizada «por una colectividad que se siente agredida y que intenta volver a la situación inicial, anterior a la agresión» a través de la intervención de un héroe (Alvar y Alvar, 1997: 15). En los dos textos —*Éxodo* y *Beowulf*— los hechos presentados aparecen subdivididos en diferentes episodios y protagonizados por «héroes» —«claramente diferenciados»— a quienes se les ha encomendado «la transformación del desequilibrio inicial» fruto de una agresión previa

(Alvar y Alvar, 1997: 15). Los hechos son expuestos en el marco de un pacto ficcional tácito por el cual el narrador que los expone los considera pertenecientes a un pasado remoto, mientras que la colectividad, conocedora de los mismos, los acepta siempre y cuando se mantengan dentro de las pautas de la materia tradicional que han heredado (Alvar y Alvar, 1997: 16). Según Helena Alonso García de Rivera, la función de la poesía épica y de su raigambre mítica es «crear una historia pasada de legitimación y prestigio» para esta colectividad, para este pueblo (2013: 186). Si esta afirmación es cierta, analicemos si se cumple en los dos textos presentados bajo estas líneas. Comencemos examinando el marco histórico que propicio tal anhelo creativo y que impulsó a cubrir dicha necesidad.

1.2. HISTORIA DE DOS PUEBLOS DESPLAZADOS DE SU TIERRA DE ORIGEN

A finales del siglo IV, se produjo una oleada migratoria que implicó a multitud de pueblos de Europa. El origen de esta oleada lo marcaron los hunos que desde la estepa póntica provocaron «una serie de desplazamientos en cadena» (Azzara, 2004: 59). Según Charles-Edwards (2003: 23), la Britania romana sufrió los efectos de dicha invasión escalonada tanto por mar como por tierra, concretamente en tres frentes: el primero, desde Irlanda protagonizado por los *Scotti* y quizás, también, por los *Atacotti*; el segundo, desde el norte del estuario del río Forth a manos de los pictos de Caledonia en lo que se llamó la «Gran Conspiración» al abrir la guarnición romana las puertas del muro de Adriano y permitirles el paso (Domínguez González, 2015: 18); y el tercero, por quienes los romanos llamaban «sajones» que incluía pueblos procedentes de las costas del mar del norte, concretamente, desde Frisia (frisones), Sajonia (sajones) y la península de Jutlandia (jutos, anglos y headobardos).

El siglo V comienza con una Britania —al sur del Muro de Adriano— aún perteneciente a Roma y finaliza con gran parte de las tierras británicas bajo el control de siete asentamientos no romanos: un reino juto (Kent); tres reinos sajones (Wessex, Essex, Sussex); y tres reinos anglos (Northumbria, Mercia, East Anglia), de los cuales los tres destacadas en negrita fueron sin duda los hegemónicos (Charles-Edwards, 2003: 24; Mitre, 2009: 77; Galván, 2001: 18). Lo que nos importa en el desarrollo de este artículo es la relevancia de estos siete asentamientos y la consiguiente introducción de la cultura y la lengua germánicas procedentes del continente que acabarían configurando una nueva identidad y

cultura, la inglesa —o también llamada «anglosajona»— en la parte sur y este de Gran Bretaña entre el siglo VIII y el X (Charles-Edwards, 2003: 61).

Con respecto a las fuentes anglosajona que aportan información sobre estos asentamientos no romanos, destaca en especial la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda el Venerable (ca. 731). En su obra, señala el año 449 como el *Adventus Saxonum*, e indica el origen continental de jutos, anglos y sajones (Domínguez González, 2015: 24). Así mismo, «los ornamentos, las cerámicas y los otros objetos encontrados en Kent [...] parecen ubicar a los invasores en Jutlandia, Frisia y el sur de Escandinavia, confirmando la tradición recogida por Beda el Venerable» (Domínguez González, 2015: 56) que en el capítulo 15, 2 del Libro I dice:

2. Habían venido de los tres pueblos más fuertes de Germania¹, a saber, sajones, anglos y jutos. Del linaje de los jutos son los cantuarios [Kent] y los victuarios, es decir, el pueblo que ocupa la isla de Wight y el que, hasta el día de hoy, en la provincia de los sajones occidentales [Wessex], se denomina de los jutos, situado frente a la dicha isla de Wight. De los sajones, es decir, de la región que ahora se llama de los antiguos sajones [Sajonia alemana], vinieron los sajones orientales [Essex], los sajones meridionales [Sussex] y los sajones occidentales [los del ya citado Wessex]. Además, de los anglos, es decir, del país que se llama Ángulo, y que se dice que desde entonces hasta hoy permanece despoblado entre la provincia de los jutos y la de los sajones, surgieron los anglos orientales [Los de East Anglia], los anglos medios, los mercios, toda la estirpe de los nortumbros (es decir, los pueblos que habitan al norte del río Humber) y los restantes pueblos de los anglos (Beda el Venerable, 2013: 66-67)².

Aparte de lo expuesto hasta ahora, existe otra posibilidad diferente que pudo motivar la oleada migratoria en cadena ya señalada. Se trata de la transgresión marina Dunkerque II que elevó el nivel del mar afectando al relieve de los Países Bajos, el norte de Alemania y el suroeste de Dinamarca, regiones originarias de los jutos, anglos y sajones. Esta transgresión marina disminuyó la fertilidad de los suelos provocando que la zona fuese difícil de habitar. Estos pueblos se centraron en la Galia como primer objetivo, pero al ser expulsados por los francos y derrotados en el 486 parece posible que decidieran emigrar a Britania (Domínguez González, 2015: 58).

¹ Según una cita al pie de la edición de 1969 a cargo de Bertram Colgrave y Roger A. B. Mynors, la famosa división de Beda de los pueblos invasores en anglos, sajones y jutos es quizá su más importante contribución a la historia de la invasión (Colgrave and Mynors, 1969: 50). Sin embargo, añaden que parece acreditada la participación de frisios y —tras los descubrimientos de Sutton Hoo— de algunos otros germanos procedentes de Suecia entre los que podría incluirse los gotlandeses como señala Tore Gannholm (2013: 107).

² Beda el Venerable, et al. *Historia Eclesiástica Del Pueblo De Los Anglos*. Akal Ediciones, 2013: 66-67.

Sea como fuere, estos pueblos se vieron compelidos a abandonar sus tierras de origen para habitar en otras en búsqueda de un futuro más prometedor.

En cuanto a las tribus de Israel y Judá, como señala Carvajal (2014: 3-6) y Sicre (2000: 295), tras la muerte del rey Salomón, las diez tribus del norte —lideradas por la tribu de Efraín— se negaron a ser gobernadas por su hijo, Roboam, separándose y estableciendo en el norte el Reino de Israel o Reino de Samaría. Por su parte las tribus de Judá y de Benjamín —ubicadas en el sur— conformaron el Reino de Judá o Reino de Jerusalén.

El Reino de Israel fue conquistado por Salmanasar V de Asiria en el año 722 a. C. y su población deportada como era su costumbre: «The Assyrians lacked any civil administration to hold down conquered peoples, so they switched populations around to deprive them of patriotic spirit as they were forced to settle in new environments» (Rogerson and Lieu, 2006: 80).

Por su parte, el Reino de Judá —tras ser vencido por los caldeos— fue destruido por Nabucodonosor II de Babilonia en el año 586 a. C, así como el templo y la propia ciudad de Jerusalén. Al igual que los habitantes del Reino de Israel, los del Reino de Judá fueron esparcidos por el Imperio babilónico quedando divididos en tres grandes grupos: los que permanecieron en Palestina, los obligados a marchar a Babilonia y los huidos a Egipto. «Entonces comienza el período del exilio, el momento más triste, semejante al de la opresión en Egipto» (Sicre, 2000: 295) hasta el momento en que los caldeos caen bajo el dominio de Ciro el Persa y los judíos son liberados y autorizados a volver a su país en el año 539 a. C. (Guijarro y García, 1997: 513).

Por tanto, tenemos dos pueblos —los llamados «sajones» por los romanos y los pertenecientes a las doce tribus de Jacob— que se encuentran alejados de su tierra de origen y forzados a desplazarse por motivos diferentes, pero ineludibles. En ese contexto de emigración o deportación, y en esa añoranza de un hogar y un pasado idealizados, comienza la compilación, creación, redacción y consolidación de los dos textos en cuestión para crear una historia pasada de legitimación y prestigio ubicada en un pasado remoto y confeccionada lejos de sus respectivos hogares o tierras de origen. Analicemos ahora la características que deberían aglutinar dichos textos.

1.3. CARACTERÍSTICAS Y FUNCIONES PERTINENTES DE LOS TEXTOS ÉPICOS

Helena Alonso García de Rivera (2013: 196) enumera nueve características y dos funciones esenciales de la poesía épica medieval europea aplicables a *Beowulf* (que quizás pudieran también aplicarse al *Éxodo*). Según la autora, estas características poseen una serie de funciones que ya estaban presentes en las obras de Homero. De las nueve características, nos centremos en siete de ellas:

1. La narración debe presentar «un pasado lejano e idílico» con el que se busca legitimar la historia narrada y darle veracidad. Así mismo, este pasado debe contener la fundación de las respectivas naciones como consecuencia de las luchas encarnizadas, los viajes y los encuentros con otros pueblos.
2. El vocabulario debe ser épico y estar caracterizado por escenas «especialmente duras y sangrientas».
3. Se deben describir objetos, situaciones y costumbres que contextualicen y recreen el ambiente que interesa describir.
4. El texto debe recoger constantes «símbolos y metáforas o ejemplos» para invitar al oyente o lector a la identificación con la época descrita.
5. Como indicaban también Flores Santamaría (1978: 261) y Carlos y Manuel Alvar (1997: 16)³, los personajes deben ser personajes ya conocidos por el pueblo y aparecer en sus respectivas «tradiciones orales ancestrales», independientemente de que sean personajes reales o no. El objetivo es que los destinatarios se identifiquen con la historia.
7. Los héroes de estas obras deben ser «personajes humanos y reales que sienten y sufren» y que se enfrentan solos a los conflictos —independientemente del grado de debilidad o fortaleza que los caracterice— consiguiendo su propósito a pesar de las adversidades que se interpongan.
8. Aunque tengamos presente la propagación del cristianismo, la épica medieval sigue recogiendo elementos de las obras del paganismo previas al mismo: «una divinidad (Dios) que tiene un destino reservado para el héroe (predestinación), el cual es informado mediante alguna señal divina».

³ Ir a la página 2.

En estas siete características, sobresalen dos funciones esenciales (Alonso, 2013: 197) y comunes a nuestros textos escogidos:

- la función identitaria, al cubrir la necesidad de una historia fundacional en un pasado mítico.
- la función didáctica, al convertirse en un elemento moralizante y educativo para la sociedad que lo escucha y lee.

Los dos textos se sitúan en un pasado lejano e idílico que busca legitimar sus respectivas historias fundacionales cumpliendo así con la función identitaria. El número de escenas duras y sangrientas es común a ambos, así como la descripción de costumbres que ayuden a contextualizar y recrear (sirvan como ilustración de las funciones identitaria y didáctica los ritos funerarios en *Beowulf* y la descripción y ejecución de la ceremonia pascual en *Éxodo*). Si partimos de una tradición oral que ha cristalizado en los textos, ambos recogen personajes ya conocidos por el pueblo y en ambos casos nos encontramos ante protagonistas que pueden ser tanto reales como ficticios. Ambos protagonistas se enfrentan solos a sus enemigos dejando entrever sus debilidades y fortalezas. En lo que respecta al destino predestinado por Dios para estos héroes, en el caso de Moisés, la señal reveladora será la zarza ardiendo, mientras que, en el caso de Beowulf, su inopinada aparición moverá a Hrothgar a considerarla fruto de la intervención divina (vv. 381-384). Si —como hemos indicado— ambos textos buscan crear una historia fundacional de los pueblos en cuestión, sería interesante verificar si lo narrado en ellos se ciñe a la verdad histórica o nos movemos en el campo de la idealización y de la mitificación.

2. VERACIDAD HISTÓRICA DE LO NARRADO

2.1. EN *BEOWULF*

La datación histórica de los hechos narrados es difícil de establecer y de localizar geográficamente por la variedad de estudios sobre el tema y de posibilidades abiertas por los investigadores. Así mismo, la identidad histórica del personaje principal parece difícil de precisar, a sabiendas de que podemos estar ante un héroe mítico que no formó parte del mundo referencial o empírico sino del mundo ficcional en el que ocurre la historia o *diégèse*.

Existen varias conjeturas sobre cuándo tuvieron lugar alguno de los hechos y costumbres narrados, y a qué territorios y pueblos afectaron. Como muestra destacaremos solo un par de apuntes preliminares antes de hablar de los personajes.

En el poema se describe con exactitud las exequias del soberano scyldingo Scyld Scefing (vv. 32-52), demostrando una semejanza más que razonable con el yacimiento arqueológico de Sutton Hoo (Anglia Oriental), yacimiento que aporta abundante material de los siglos VI, VII y VIII sobre la cultura, las estructuras sociopolíticas y las costumbres representadas en el poema (Millet, 2007: 67). Por otro lado, el palacio Heorot del rey de los scyldingos «has been plausibly placed in the village of Lejre» en la isla danesa de Selandia (Liuzza, 2000: 15).

En lo que respecta a los personajes, tanto Hygelac —tío materno del protagonista y rey de los gautas— como Hrothgar —rey de los scyldingos— existieron entre el último cuarto del siglo V y el primer cuarto del VI. Este dato sitúa las hazañas de nuestro héroe y la realidad histórica del sur de la península escandinava en la primera mitad del siglo VI (Pàroli, 1995: 217, Galván, 2001: 37).

Según Ruth A. Johnson y Antonio Bravo (2011: 2; 1998: 108), al final del poema, Beowulf cuenta cómo su soberano Hygelac murió mientras atacaba la tierra de los francos. La *Historia Francorum* —escrita en el siglo VI por Gregorio de Tours— menciona que en 521 hubo un ataque en el río Rin por parte de un líder norteño, identificado como rey danés en vez de gauta. Tras saquear la villa del rey Teodorico, huye con sus naves repletas de trofeos y esclavos. En un enfrentamiento posterior en alta mar, el llamado Chlochilaichus —grafía con la que se intenta emular el nombre de Hygelac añadiendo el sufijo latino —«us»— muere. Según Chambers, «the identification of Chlochilaicus with Hygelac is the most important discovery ever made in the study of Beowulf, and the foundation of our belief in the historic character of its episodes» (Chambers, 1959: 4).

Dos siglos después, este mismo acontecimiento bélico aparece también recogido en el *Liber Historiae Francorum* y el *Liber Monstrorum*, textos latinos del siglo VIII. En el primero, se narra la incursión danesa dirigida por Chocholaicus que muere a manos de Teodoberto, hijo del rey franco Teodorico I, en este caso tras llegar a la Galia y no en alta mar. En el segundo libro encontramos referencia de este mismo hecho, aunque Hygelac ha dejado de ser danés volviendo a ser gauta como Beowulf. Esta falta de coincidencia entre los textos puede deberse a la desaparición de los gautas —localizados en el sur de Suecia— tras sus enfrentamientos con los suecos —que vivían algo más al norte— en el momento en que

Gregorio de Tours escribe su *Historia Francorum*. Esta situación pudo provocar que el autor atribuyera a los gautas la nacionalidad danesa (Bravo, 1998: 108) en caso de situarlos en Selandia, o incluso la nacionalidad juta en caso de optar por situarlos en Jutlandia del norte o central (Chambers, 1959: 8).

Si, como indican los historiadores, aceptamos que Hygelac y Chocholaicus son la misma persona, la existencia de Beowulf podría fecharse entre 515 y 570, sin olvidar en ningún momento que nuestro héroe podría ser un personaje de ficción (Johnson, 2011: 2). Pero, según Walter Goffart, la muerte de Hygelac a manos de los catuarios o Hetware —citada en el texto de *Beowulf* (v. 2917)— es un anacronismo solo posible si la fecha de su muerte fuese posterior a 726 e incluida en *Beowulf* por un conocedor del *Liber Historiae Francorum* (Prostko-Prostyński, 2019: 320).

Recogiendo lo expuesto hasta el momento, la epopeya de Beowulf engazaría con la historia del sur de Suecia (la de los gautas o götar de Götalandia) y de la actual Dinamarca (los scyldingos de Selandia o de Jutlandia del norte o central). Sin embargo, Tore Gannholm (2013: 104) propone —como referencia geográfica para los gautas— no el sur de Suecia, sino la isla báltica de Gotlandia cuyos mejores registros históricos los constituyen tanto la epopeya de Beowulf, como las piedras pictóricas de la isla y la historia de los gotlandeses más conocida como *Guta Saga*. En dicha *Saga*, el referente histórico de Beowulf sería probablemente Älfhere (Avair Strabain de la «parroquia» de Alva)⁴. Este texto narra las guerras de los gotlandeses contra los suiones, frisonos y scyldingos. Así mismo, narra las guerras de los scyldingos contra los suiones y headobardos. El único conflicto detallado corresponde al protagonizado por los gotlandeses y los suiones (*Svear*) (vv. 2472-ss). Tras enviar a varios mensajeros, será Avair Strabain de la parroquia de Alva quien consiga la paz:

Chapter 2

3

Many kings fought against Gotland while it was heathen; the Gotlanders, however, always held the victory and constantly protected their rights. Later the Gotlanders sent a large number of messengers to Sweden, but none of them could make peace before Avair Strabain of Alva parish. He made the first peace with the king of the Swedes (Peel, 2019: 278).

Esta batalla se ha fechado en la primera mitad del siglo VI, por lo que Avair Strabain parece haber vivido a mediados de dicho siglo (Gannholm, 2013: 105). Según los hallazgos

⁴ El lingüista Björn Collinder (1988: IX), —traductor de *Beowulf* al sueco— también considera que Älfhere (en anglosajón, Avair) podría ser el referente histórico de nuestro protagonista.

arqueológicos, durante el siglo VII y VIII hubo estrechos contactos entre Gotlandia y el este de Inglaterra (Gannholm, 2013: 107) zona de los siete asentamientos ya citados.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora concluimos que, aunque la existencia de Hygelac parece poder fecharse entre el último cuarto del siglo V y el primer cuarto del VI, existe una posibilidad de posponerla a la primera mitad del siglo VIII. Este último dato no encajaría con el posible personaje histórico de Beowulf o Avair Strabain que parece haber vivido en la primera mitad del siglo VI. Estas imprecisiones alcanzan incluso al pueblo del protagonista —los propios gautas— que se debaten entre ser suecos del sur de Suecia (Götalandia), daneses de la isla de Selandia, jutos de la península de Jutlandia o gotlandeses de la isla báltica de Gotlandia.

2.2. EN EL ÉXODO

Es difícil una datación no sólo de lo que se nos narra en el *Éxodo* sino también de la localización geográfica de tales hechos debida a la inexistencia de alusiones en fuentes extrabíblicas. Como indica Carlos Jódar, en el *Éxodo* «son mencionados muchos lugares, pero no se puede situar con seguridad casi ninguno de ellos. Ni siquiera el monte Sinaí» (2020: 6).

Existen varias conjeturas sobre cuándo tuvieron lugar los hechos narrados y a qué dinastía egipcia afectaron⁵. Para situar y comprender las diferentes conjeturas, nos basaremos indirectamente en el texto bíblico y en las puntualizaciones de Calle Mesa (2003: 223-224). Según el autor, la opresión de los hebreos comienza cuando un nuevo rey, que nada sabía de José (*Éx.* 1, 8), llega al trono. A este faraón lo denominaremos como el «faraón de la opresión». También nos recuerda Calle Mesa que Moisés no tuvo que enfrentarse con dicho faraón, sino con su sucesor para lograr la liberación de los hebreos (*Éx.* 2,23). A este segundo faraón lo designaremos como el «faraón del éxodo»:

1. La primera hipótesis sitúa los hechos en el segundo periodo intermedio, —a mediados del siglo XVI a. C.— ya que «la historia de José y su papel en el gobierno de Egipto recuerdan el periodo de los hicsos⁶, grupo étnico semita considerado invasor por los egipcios

⁵ Para la datación y división temporal de las dinastías egipcias nos guiaremos por Hornung, Erik; Krauss, Rolf and Warburton, David A. 2006. *Ancient Egyptian Chronology*, Brill, (2006: 492-493).

⁶ Los hicsos son considerados como un grupo heterogéneo de origen sirio-palestino y cultura semita (González García. 2012: 11) que asumieron el control del norte de Egipto (ca. 1650-1525 a. C.) mientras otros gobernantes mantuvieron el control del sur desde Tebas (Hoffmeier, 2008: 49). Los protagonistas de la llamada «guerra de liberación» [de los faraones hicsos, fueron]: Sequenenra Taa II, Kamose y Ahmose. [...] tradicionalmente se considera a Sequenenra como el gobernante que inició de forma definitiva la rebelión contra los hicsos. Su

y que controló el país desde la XV dinastía hasta su expulsión» (Jódar, 2020: 7) por parte de los últimos faraones de la XVII dinastía —Sequenrenra Taa II y Kamose— y el primero de la XVIII dinastía, Ahmose (Tarancón Huarte, 2017: 26). En este caso, Sequenrenra (1558-1553 a. C.) podría ser considerado el «faraón de la opresión» y Ahmose (1549-1524 a. C.) el «faraón del éxodo». Es importante señalar que, según esta teoría, la liberación del pueblo hebreo más que una liberación habría sido una expulsión.

2. La segunda, defendida por James W. Jack (2017: 259), tendría lugar en el siglo XV a. C. En este caso el «faraón de la opresión» sería Thutmosis III (1501-1447 a. C.) y el «faraón del éxodo» Amenhotep II (1447-1420 a. C.) ambos de la XVIII dinastía. Esta teoría se basa en los 480 años que, según el libro de los *Reyes* (1Re. 6,1), separan el éxodo de la construcción del templo de Salomón (ca. 965 a. C.). Por tanto, el éxodo se situaría hacia el año 1445 a. C. durante el reinado de Amenhotep II. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la cronología de las cifras bíblicas suele ser artificiosa —basada en cálculos cargados de simbolismo— (Calle Mesa, 2003: 224) y que las fecha de los reinados de Thutmosis III y Amenhotep II no concuerdan con las aquí expuestas por James W. Jack⁷.

3. La tercera conjetura —defendida por Óscar David Calle Mesa— identifica al «faraón de la opresión» con Horemheb (1319-1292 a. C.) de la XVIII dinastía y al «faraón del éxodo» con Seti I (1290-1279 a. C.) de la XIX dinastía, basándose en el relato de Manetón⁸

muerte violenta propició que esta lucha fuese continuada por su [hermano menor y] sucesor, Kamose, durante un breve reinado de tres años. [...] El repentino fallecimiento de Kamose provocó la subida al trono del príncipe Ahmose (hijo de Sequenrenra). [...] Años más tarde, la reunificación de Egipto se hizo efectiva tras la conquista de Avaris por parte de Ahmose y la derrota posterior de los hicsos en la fortaleza de Sahuren. Con Ahmose, fundador de la XVIII dinastía, se inaugura, por tanto, una nueva etapa que será considerada una de las más brillantes de la historia egipcia: el Reino Nuevo (Tarancón Huarte, 2017: 26).

⁷ Thutmosis III (1479-1425 a. C.) y Amenhotep II (1425-1400 a. C.) según Hornung, Erik; Krauss, Rolf and Warburton, David A. 2006. *Ancient Egyptian Chronology*, Brill, (2006: 492-493).

⁸ Relato de Manetón: [Seti I] tuvo el deseo de ver a los dioses [...] y le pidió consejo al hombre más sabio de Egipto, [...] Amenofis hijo de Paapis, el cual también tenía la capacidad de predecir el futuro. El sabio le dijo al faraón que vería a los dioses si limpiaba Egipto de leprosos y otros enfermos. [...], el rey reunió a todos los enfermos, unos 80.000, entre ellos algunos sacerdotes con lepra, y los envió a trabajar a las canteras, lejos del resto del pueblo egipcio. Cuando el sabio Amenofis hijo de Paapis se enteró de lo que había hecho el rey, tuvo miedo de que la cólera de los dioses cayera sobre él y predijo que los leprosos, contando con la ayuda de unos aliados, tomarían el poder y gobernarían Egipto durante trece años. El sabio vidente dejó por escrito su profecía y a continuación se quitó la vida.

Después de un largo periodo de tiempo viviendo de forma miserable, los esclavos solicitaron al rey que les concediera como refugio la antigua capital de los hicsos: Avaris [...]. Una vez instalados [...], los esclavos planearon una rebelión contra el rey [Seti I] y eligieron como líder a un sacerdote de Heliópolis llamado Osarseph [quien] ordenó la reconstrucción de las murallas [y se preparó] para la guerra contra el rey [Seti I]. Mandó una embajada a Jerusalén, en donde se refugiaban los expulsados hicsos, y les propuso formar una alianza militar contra Egipto. Los hicsos le enviaron a Osarseph un ejército de 200.000 personas.

Cuando el rey tuvo conocimiento de la rebelión que se tramaba contra él, recordó la profecía de Amenofis hijo de Paapis de que los rebeldes se adueñarían de Egipto durante trece años. Tras reunirse con sus consejeros, el

sobre la rebelión de Osarseph —sacerdote egipcio de Heliópolis— contra el histórico Seti I e identificando a dicho sacerdote con Moisés (Calle Mesa, 2003: 207). Aunque Manetón no dice que los expulsados de Egipto por Seti I fueran las antepasados de los judíos, Ceremón y Lisímaco afirman que el relato de Manetón es la versión egipcia del relato bíblico del *Éxodo* (Calle Mesa, 2003: 218).

4. Para el egiptólogo canadiense Donald Redford, el relato descrito en el punto anterior representa un hecho histórico «aunque muy distorsionado por el paso del tiempo y el desgaste de las fuentes». Se trata del Egipto de Akhenaton, del Egipto de la época de Amarna:

La ocupación de un sitio abandonado y apartado, aunque sustituido por Avaris en la versión modificada de la historia, corresponde al traslado a Amarna de la corte de Akhenaton, y los trece años de penalidades causadas por los leprosos y los hicsos son el tiempo que Akhenaton pasó en su nueva capital. La figura de Osarseph/Moisés está sacada claramente del recuerdo histórico de Akhenaton. Se le atribuye la prohibición de adorar a todos los dioses, y según Apión, la defensa de una forma de culto que utilizaba templos descubiertos y orientados al este, exactamente igual que los templos de Atón en Amarna (Redford, 1986: 293).

Si en el relato de Manetón, Osarseph es identificado con Moisés, en la propuesta de Redford, sería el propio faraón Amenhotep IV (1353-1336)⁹ a quien identificaríamos con el líder hebreo; de manera que el sabio Amenofis hijo de Paapis del relato de Manetón correspondería a Amenhotep hijo de Hapu, ministro, consejero y arquitecto de Amenhotep III (1390-1353), predecesor de Amenhotep IV.

5. La quinta conjetura —así como la sexta— tendrían lugar dentro el siglo XIII a. C. Esta teoría, defendida por el arqueólogo William Albright (Calle Mesa, 2003: 224) y Charpentier (1988:16), considera que el «faraón de la opresión» sería Seti I y el «faraón del éxodo» Ramsés II (1279-1213 a. C.). En este caso, sería posible identificar a los hebreos con

rey [puso] a salvo [...] a su hijo de cinco años Sethos, [y después] reunió a un ejército formado por 300.000 soldados [para] enfrentarse al ejército de Osarseph. Pero en el último momento temió la ira de los dioses y determinó no combatir. Se retiró [...] con todo su ejército y una multitud de egipcios a Etiopía, en donde su rey les dio alojamiento, manutención y protección.

Mientras tanto, en Egipto, los leprosos y sus aliados Hyksos instituyeron un reinado de terror que duró trece años, quemando ciudades, saqueando los templos, mutilando las imágenes divinas, matando a los animales sagrados y humillando a los sacerdotes. Según Manetón, en algún momento de su reinado, el usurpador Osarseph cambió su nombre y se hizo llamar Moisés.

Al final de este periodo de terror, el faraón [Seti I] y su hijo Ramsés, que ya contaba con dieciocho años, avanzaron desde Etiopía con un gran ejército y expulsaron de Egipto a los hicsos [por segunda vez] y a los leprosos, persiguiéndolos hasta Siria y matando a muchos de ellos por el camino (Calle Mesa, 2003: 216-217).

⁹ Recordemos que Amenhotep IV es el conocido Akhenaton o Ajenatón.

los hapiru. Fuentes egipcias y cuneiformes, consideran a los hapiru como un grupo marginal formado por saqueadores y bandidos que asolaban las ciudades cananeas durante los siglos XIV y XIII a. C. «En una carta de Ramsés II se los menciona y describe como obreros de la construcción en su reino». Desde el punto de vista lingüístico, se ha intentado identificar el nombre «hebreo» como una derivación de «hapiru» postulando que los primeros serían descendientes de los segundos. Aunque esta hipótesis es discutible, la existencia de constructores de origen semita en el siglo XIII a. C. podría haber llevado a los israelitas a una identificación con ellos creando en Israel la memoria de un pasado esclavo en Egipto que culminaría en los relatos del *Éxodo* (Andiñach, 2012: 103-104).

6. La sexta, defendida por Flinders Petrie, también sitúa el éxodo en el siglo XIII a. C. Se suele postular como fecha el periodo entre los años 1279-1203 cuando gobernaban en Egipto los faraones Ramsés II (faraón de la opresión) y Merneptah (faraón del éxodo) pertenecientes al Imperio Nuevo y a la XIX dinastía (Andiñach, 2012: 102; Jódar, 2020: 7; Calle Mesa, 2003: 224). Esa datación se apoya en algunos indicios:

- La ciudades-almacén Pitón y Ramsés, construidas por los israelitas según *Éx* 1,11, podrían identificarse con las ciudades Pi-Ramsés o Pi-Atum, residencia de Ramsés II (Calle Mesa, 2003: 223).
- En la estela de Merneptah —sucesor de Ramsés II— se declara que el faraón había derrotado a Israel, aunque en dicha estela Israel figura como «grupo étnico no vinculado a un territorio» (Jódar, 2020: 7). Esta referencia epigráfica es la mención a Israel más antigua fuera de la Biblia (Andiñach, 2012: 103).
- Partiendo de los documentos extrabíblicos que confirman la narración bíblica de la deportación del Reino de Israel por los asirios en el siglo VIII a. C. podríamos situar el éxodo hebreo —retrocediendo en el tiempo— en el siglo XIII a. C. (Jódar, 2020: 7).

De las fechas de la primera propuesta hasta las fechas de la última hay un lapso de tres siglos y medio que dificultan la datación precisa del relato de *Éxodo*. Independientemente de las teorías aquí expuestas, hay que reseñar que no existen fuentes egipcias que confirmen ni la esclavitud, ni la residencia, ni la huida masiva de esclavos israelitas de Egipto (Andiñach, 2012: 103). Ahora bien, aunque los datos no son concluyentes y «no es posible verificar lo que *Éxodo* cuenta» tampoco es posible «desmentirlo». Sin embargo, es evidente que el relato

bíblico nos narra como históricos los hechos recogidos, como verdaderamente sucedidos y fundamentales para la historia de Israel (Jódar, 2020: 7; Charpentier, 1988: 16). Estos hechos, verídicos o no, históricos o míticos, quedaron plasmados en códices a los que debemos acudir para continuar con nuestra labor comparativa y la recopilación de datos que esclarezcan las semejanzas y relaciones intertextuales de dichos relatos.

3. CÓDICES, AUTORES Y OTROS DATOS DE INTERÉS

El texto de *Beowulf* se conserva en uno de los dos códices manuscritos incluidos en el *Cotton Vitellius A.XV* preservado en el Museo Británico de Londres: El «Códice de Southwick» y el «Códice de Nowell». El segundo códice incluye cinco obras: tres traducciones de textos latinos en prosa y dos obras en verso aliterativo. Los textos en cuestión son (Millet, 2007: 66; Galván, 2001: 28; Santano, 2019: 15-17):

1. Una homilía sobre San Cristóbal
2. Un texto sobre las maravillas de Oriente
3. Una epístola ficticia de Aristóteles a Alejandro Magno
4. *Beowulf*
5. Una versión del bíblico libro de Judit.

El «Códice de Nowell» es copiado por dos escribas. El primero es responsable de los tres primeros textos, así como de los primeros 1936 versos de *Beowulf*. El segundo, a partir de dicho verso hasta el final del poema, así como de la mayoría del texto sobre Judit. Este segundo escriba —aparentemente más veterano— corrige el trabajo del primero varias veces. El grado de corrección realizado por ambos, con respecto a *Beowulf*, es mayor que el que se encuentra en los otros textos del manuscrito, lo que sugiere que *Beowulf* es quizás más estimado, más difícil de copiar, o ambas cosas (Godden y Lapidge, 2013: 140).

Los textos recogidos en el «Códice de Nowell» tienen un interés común por los seres monstruosos (Millet, 2007: 66; Liuzza, 2000: 11) como si de un *Liber Monstrorum* en inglés se tratara (Kiernan, 1998: 139): San Cristóbal es representado con cabeza de perro y costumbres caníbales; las maravillas de Oriente recogen seres extraños que habitan Babilonia, Persia, Egipto y la India; la epístola ficticia trata el mismo asunto; *Beowulf* nos muestra a Grendel, a la madre del monstruo y al dragón, y —por último— el jefe del ejército de Nabucodonosor, Holofernes, sería quien cumple el papel de monstruo en el poema de Judit. Por su parte, Godden y Lapidge destacan el interés del «Códice de Nowell» por las cabezas

y, en concreto, por las decapitadas: Judit tras decapitar a Holofernes escapa con su cabeza al igual que lo hace Beowulf con la cabeza de Grendel tras derrotar a la madre de éste en las profundidades de la ciénaga. A su vez, san Cristóbal se nos presenta con cabeza de perro del mismo modo que las criaturas descubiertas por Alejandro Magno en la India que encontramos tanto en el texto sobre las maravillas de Oriente como en la epístola (2013: 139). Kevin S. Kiernan considera inconsistente la copilación de un *Liber Monstrorum* inglés y defiende, por una parte, que *Beowulf* «has nothing of significance in common with the prose texts [and] was copied at a different time, and with a far different attitude on the part of the first scribe than he had when he copies the prose texts» (1998: 139-140) y, por otra, que «*Beowulf* codex was not always joined to the prose codex that now precedes it» (1998: 145).

En cuanto a la datación del «Códice de Nowell», Neil R. Ker (Orchard, 2003: 20) fecha su creación entre finales del siglo X y principios de XI, mientras que Dumville (1988: 63) hace una datación más precisa al situarla entre la mitad del reinado de Etelredo II el Indeciso (c. 990) y su muerte en 1016. Por su parte, Andy Orchard propone finales del siglo X (2003: 12), mientras que Antonio Bravo, entre el año 1000 y el año 1020 (1998: 97). Millet nos advierte de que los errores hallados en el texto denotan que nos encontramos ante una copia de un texto anterior para el que se barajan tanto diferentes fechas —en un lapso de tres siglos— como diferentes lugares geográficos: «la Anglia oriental del siglo VII, la Northumbria de finales del VII y principios del VIII, la Mercia del siglo VIII y la Inglaterra de los siglos IX y X» (2007: 66-67). Esta imprecisión del poema parece evitar que se lo vincule a un contexto determinado «para [quizás] universalizar y hacer intemporal su relato y su mensaje» (2007: 67).

Si partimos —como aconseja Millet (2007: 71)— de que los autores medievales elaboran y adaptan «materias o tradiciones previamente existentes», encontraremos en *Beowulf* vestigios de relatos escandinavos conocidos en toda Europa.

Tomemos como ejemplo la *Grettis Saga* islandesa —concretamente la aventura de Grettir en Sandhaugar— y comparémosla con la primera parte de *Beowulf*. Hallaremos grandes semejanzas en el relato de los acontecimientos; concretamente entre la lucha del forajido islandés Grettis y de Beowulf con sus respectivos ogros o monstruos. Aunque existe una variación, ya que en el caso de la *Grettis saga*, Grettis vence primero al monstruo femenino y posteriormente al masculino, Glámr; mientras que, en el caso de *Beowulf*, Grendel muere primero y después su madre (Chambers, 1975: 83).

Ambas historias parecen provenir de una fuente común anterior, de un relato escandinavo anterior (Chambers, 1975: 84). Si los temas de la epopeya inglesa no son originarios de Inglaterra sino traídos —a través del mar del Norte— de tierras escandinavas, por qué no considerar que dichos temas podrían haber llegado también a Islandia a través del mismo cauce marítimo y cristalizarse en la *Grettis Saga* (Chambers, 1975: 85). Ante la evidencia de indicios de un posible relato común, así como de una proto-lengua previa al inglés antiguo y al nórdico antiguo, Swinford considera que:

[...] the textual history of each language hints at considerable linguistic, cultural and literary interrelations. [...] The unidentified source from which both Beowulf's battle with Grendel and Grettir's fight with Glámr stem [...] fulfils the same role as this proto-language bridging English and the Germanic languages. These two languages and specific works in these languages are inseparable even though it is difficult to ascertain the extent to which they are connected. The particular signs used to convey *Beowulf* and *Grettis Saga* may have varied from telling to telling until solidified in manuscript form (Swinford, Dean, 2002: 615).

El libro del *Éxodo* es el segundo de los cinco libros recogidos en el Pentateuco conservado en diferentes códices tanto en hebreo como en griego y latín. El Pentateuco incluye cinco libros (Guijarro y García, 1997: 13-14):

1. *Génesis* narra los orígenes del mundo, del hombre y del pueblo de Israel
2. *Éxodo*, la salida de la esclavitud de Egipto y primera edición de la ley
3. *Levítico*, lo relativo a la tribu de Leví, a la tribu sacerdotal
4. *Números* recopila enumeraciones, censos y listas de las tribus de Israel
5. *Deuteronomio* recoge la segunda edición de la ley

A la hora de determinar qué códices del Pentateuco debemos considerar más antiguo o fidedignos, tenemos varias opciones y todas ellas provistas de relevancia (Ska, 2011: 247):

- El *Codex Leningradensis* —concluido en 1008— es el manuscrito completo más antiguo en hebreo (Andiñach, 2012: 49). Este códice —llamado texto masorético y abreviado TM— no parece representar «la única y más auténtica tradición manuscrita» (Ska, 2011: 249), aunque se le considere como el texto normativo tanto para judíos como para cristianos.
- La traducción griega del Pentateuco —realizada en Alejandría a mediados del siglo III a. C. y completada con el resto de los libros de la Biblia en el siglo I a. C.— se utilizó por la diáspora judía en las sinagogas de todo el mediterráneo. Dicha traducción —llamada

Septuaginta y abreviada LXX— no reemplazó al texto hebreo y siempre se consideró como traducción (Andiñach, 2012: 51).

- Los rollos del Mar Muerto encontrados en Qumrán —descubiertos en 1974— son mil años más antiguos que el TM. Desgraciadamente se trata de fragmentos, aunque proporcionan un texto alternativo con el que comparar el TM afortunadamente (Andiñach, 2012: 50).

- El Pentateuco Samaritano —escrito con caracteres «paleohebreos» propios de la escritura anterior al cautiverio babilónico— muestra el texto en el momento de la separación entre el Reino del Norte y el Reino del Sur, entre el Reino de Samaría y el de Jerusalén a finales del siglo X a. C. Al recoger solo el Pentateuco como su escritura sagrada, refleja qué parte de la Biblia era reconocida como canónica por ambos reinos en el momento de su separación (Andiñach, 2012: 52).

- La *Vetus Latina* es el nombre colectivo de las primeras traducciones latinas del texto griego de los LXX. La *Vetus Latina* no se utilizó ni se revisó al no oficializarse su uso y al haberse impuesto con posterioridad la *Vulgata* de san Jerónimo. Por tanto, es un documento privilegiado del estado de la traducción griega de los LXX (Ska, 2011: 249; Martínez, 2022: 10-11).

- La *Vulgata* es la primera traducción latina oficial, fechada en el siglo V y encargada por el papa Dámaso I a san Jerónimo. El texto reúne y compara las copias hebreas y griegas existentes (Ska, 2011: 249).

En el Pentateuco se puede identificar cuatro manos o tradiciones diferentes que se extienden desde el siglo XI hasta el IV a. C. (Shotwell, 1982: 129). La primera versión de la historia nacional se atribuye a la tradición Yahvista (J) y se localiza en Jerusalén durante el reinado de David y Salomón (siglos XI-X a. C.). Tras esta versión se produce la primera revisión atribuida a la tradición Elohista (E) y localizada en un reino ya dividido entre el norte y el sur (siglos IX-VIII a. C.). Invadido el reino del norte por los asirios, estas dos tradiciones se funden en el reino del sur en lo que se ha llamado la tradición Yehovista (J+E). Algunos autores consideran esta tradición la gran autora del *Éxodo*. De un Dios nacional (Yahvé según la primera tradición o Elohim según la segunda) pasamos a un Dios quizás inferior al babilónico o despreocupado por su pueblo durante el doloroso destierro. Esta circunstancia obliga a reformular la visión de su historia y la estructura del Pentateuco que quedará consolidada hacia el año 400 a. C. a partir de las diferentes e identificables tradiciones citadas (Guijarro y García, 1997: 111-112).

Los textos recogidos en el Pentateuco tienen un interés común en recuperar la identidad perdida y conformar una ley para el pueblo (Sicre, 2000: 53) a partir de la experiencia en el exilio que les obligó a reinterpretar su historia. Por ende, los israelitas se encuentran nuevamente con la promesa de Dios detrás de ellos y la tierra prometida delante de ellos (García Santos, 1998: 210), como narra el *Deuteronomio* (34, 1-5) al morir Moisés frente a la tierra prometida y como relata el *Éxodo* (14, 19-22) cuando «el ángel del Señor [...] pasó a retaguardia [y] la columna de nube [...] se desplazó y se colocó detrás» mientras delante, las aguas divididas del mar Rojo mostraban el camino a la tierra prometida.

Según Shotwell, el Pentateuco recoge leyendas «prehistóricas», leyendas tribales de sus antepasados y héroes famosos, entremezcladas con mitos de su religión transmitidos de generación en generación a lo largo de varios siglos desde un periodo de la antigüedad confuso y difícil de delimitar (1982: 129). Así mismo, también encontramos en el *Éxodo* materiales legendarios de otros pueblos fruto del contacto o la invasión de los mismos. Como ejemplo encontramos un relato de origen acádico semejante en su forma al nacimiento y a la infancia de Moisés. Se trata de la Leyenda de Sargón de Agadé, monarca fundador de la dinastía de Acad y que gobernó en torno al año 2300 a. C. (Andiñach, 1994). En dicha leyenda, se nos cuenta como Sargón fue depositado en un cesto de mimbrres —previamente embadurnado de betún— sobre el río Éufrates y, posteriormente, rescatado, adoptado y educado por Akki. Tras concederle la diosa Ishtar su amor, llegó a ser rey durante 55 años (Charpentier, 1988: 53). Los autores bíblicos utilizaron narraciones populares como la citada anteriormente, pero acomodándolas al molde de la fe de Israel y manteniendo su forma externa para crear una historia, una teología y un mensaje que respondieran a sus propósitos (Andiñach, 2006: 51).

Partiendo de esta realidad de referencias cruzadas, tanto vernáculas como foráneas, es pertinente preguntarse qué nos narran ambos textos sobre sus respectivos protagonistas y qué similitudes y analogías podemos hallar entre ellos, entre sus hazañas y contrariedades. Por tanto, sigamos sendos hilos narrativos alternativamente para lograr una mejor visión de conjunto.

4. LO NARRADO: ENTRE LO HISTÓRICO Y LO LEGENDARIO.

Comienza el poema *Beowulf*¹⁰ con un exordio de 52 versos en el que narra la genealogía scyldinga o danesa que emparenta al buen rey Scyld Scefing (v. 11) con Hrothgar (v. 65). Tras la muerte de Scyld —el dador de anillos (v. 35)—, sus fieles guerreros lo llevaron «al borde del mar, como él ordenó» (v. 29) y depositaron su cuerpo en «un regio navío / de proa curvada» (vv. 33-34) junto con «muchos tesoros traídos de lejos» (v. 37) para que fuese arrastrado por las aguas. Aquel que, «siendo un niño aún, / solo lo dejaron sobre las corrientes» (vv. 45-46) —como también hicieron con Moisés— llegó a gobernar un pueblo. El libro del *Éxodo*¹¹, análogamente, comienza de manera abrupta con la primera parte de otra genealogía, la de Moisés (*Éx.* 1-6). De este modo, retoma lo narrado en los cuatro últimos capítulos del *Génesis*. En los siete primeros versículos del *Éxodo*, se enumeran los doce hijos de Jacob entre los que destaca José a quien el faraón —tras quitarse el anillo y ponerlo en su mano (*Gén.* 14, 42)— le nombra su segundo al mando y «solamente en el trono» el faraón será superior a él (*Gén.* 41, 40). El libro del *Génesis* terminó con el juramento que José impuso a los hijos de Israel de trasladar sus restos a la tierra que Dios prometió a sus antepasados. Tras su muerte, José es embalsamado y puesto en un sarcófago en Egipto (*Gén.* 50, 24-26) y allí permanecerán sus restos hasta la salida de los hebreos guiados por Moisés (*Éx.* 13, 19) hacia la tierra prometida.

A continuación de estas respectivas introducciones, ambos relatos dan paso a una serie de calamidades. En el caso de *Beowulf*, tras la construcción del «magnífico palacio Heorot» mandado construir por Hrothgar (Santano, 2019: 75), el despreciable, codicioso y cruel Grendel comienza sus ataques en dicho palacio (vv. 120-123) que se prolongarán durante doce inviernos (v. 147). Tal fue el lamento que se elevó (v. 128) por las vidas que se cobró, que llegó a oídos del bravo Beowulf en la tierra de los gautas (vv. 194-195). El héroe, —«en aras de las obligaciones de lealtad adquiridas por su padre» Ecgtheow (Santano, 2019: 76)— acude en ayuda de Hrothgar «unexpectedly from overseas» (Godden and Lapidge, 2013: 137). En el caso de *Éxodo*, los israelitas son esclavizados con crueldad y obligados a construir las ciudades granero de Pitón y Ramsés (*Éx.* 1, 11-14). Tras muchos años de

¹⁰ De ahora en adelante cito por la edición de Bernardo Santano Moreno: *Beowulf* (2019): edición de Bernardo Santano Moreno, Madrid, Cátedra-Letras Universales.

¹¹ De ahora en adelante cito por la edición de la Conferencia Episcopal Española: *Sagrada Biblia* (2014): versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos - BAC: <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/exodo/>

esclavitud, su lamento llega a oídos de Dios que —acordándose de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob— les enviará inopinadamente a Moisés.

Beowulf surca el mar para acudir en ayuda de Hrothgar (vv. 198-224) desde el sur de Suecia o desde la isla báltica de Gotlandia hasta llegar a tierras danesas. Mientras que Moisés —refugiado en la tierra de Madián al otro lado del mar Rojo (Éx. 2, 15)— cruza el mar para llegar a Egipto; mar que atravesará con el pueblo de Israel liberado para rendir culto a Dios en el monte Horeb en tierra madianita.

Tras presentarse como perteneciente a la estirpe gauta y compañero «del hogar de Hygelac» su rey (vv. 260-261), Beowulf es conducido a presencia del rey scyldingo, Hrothgar, para expresarle la misión que trae (v. 346) y hacerle una petición: purificar Heorot (v. 431). Para garantizar que tendrá éxito, el héroe enumera sus prodigiosas hazañas contra enemigos y monstruos marinos (vv. 418-421) mientras buscaba vengar a los gautas (v. 422). Moisés, por su parte, es llevado a presencia del faraón para pedirle que deje salir a los hebreos a fin de celebrar una fiesta oblativa a su Dios en el desierto (Éx. 5, 1). Para lograr convencer tanto al faraón como a su propio pueblo, se apoya en los tres prodigios concedidos por Dios: bastón que se convierte en serpiente, mano que enferma de lepra al guardarla en su seno y agua que se torna en sangre (Éx. 4, 2-9 y 30)¹².

En este punto de las tramas expuestas, asistiremos a sendos intentos de descrédito de las proezas y los prodigios respectivos. Por una parte, Hunferth —miembro de la corte scyldinga— cuestiona las hazañas expuestas por Beowulf, así como su capacidad para enfrentarse a Grendel (Millet, 2007: 81), relatando ebrio y «de modo desafiante una historia pasada en la que supuestamente Beowulf perdió una disputa de natación contra otro personaje, Breca» (Santano, 2019: 76). Dicho cuestionamiento parece poner voz a lo que muchos estaban pensando (Johnson, 2011: 24). El héroe responde con su versión de los hechos: el relato de «una hazaña sobrehumana» (Santano, 2019: 76). Por otra parte, el faraón intenta desacreditar a Moisés y Aarón retándoles a hacer algún prodigio. Cuando el bastón de Moisés —arrojado ante el faraón y sus cortesanos— se convierte en serpiente, el faraón —de manera desafiante— ordena a sus sabios y hechiceros que realicen el mismo prodigio

¹² Estando Beowulf en presencia de Hrothgar, se nos narra una segunda genealogía. En este caso, la genealogía gauta que emparenta a Beowulf con el rey Hygelac a través de los desposorios de su única hija con Ecgtheow, padre de nuestro héroe (vv. 373-375). Así mismo, en un momento análogo encontramos la segunda parte de la genealogía de Moisés que lo enraza con la estirpe de Levi quien engendró a Queat, quien engendró a Amrán y éste, a su vez, a Aarón y su hermano Moisés (Éx. 6, 16-20). En ambos casos, asistimos a los esfuerzos de sendos autores por «anclar la narración en un pasado que pudiera entenderse como histórico» (Millet, 2007: 73).

buscando el descrédito de los hermanos; pero, la serpiente de Moisés devora al resto de serpientes de manera portentosa.

Cae la noche. Beowulf se dispone a enfrentarse al monstruo despojado de su cota de malla, su yelmo y su espada, confiado en que «su enorme fuerza, regalo de Dios» (v. 669) será suficiente para vencer a Grendel sin necesidad de «quitarle la vida» (v. 678). Por fin, el descendiente de la estirpe de Caín se presenta en Heorot con la intención de arrancar «a todos aquellos la vida del cuerpo» (v. 731). Mata al bravo guerrero Hondscio a quien «mordió los huesos, [...] bebió su sangre / y engulló su carne» (vv. 741-742), pero al acercarse a Beowulf, éste apresa su brazo con tal fuerza que Grendel —por primera vez desde que comenzó sus ataques— «temió por su vida / porque no podía soltarse» (vv. 752-753). Durante la lucha, fue tan grande el estruendo, que los scyldingos «que se hallaban fuera de la empalizada / se aterrorizaron oyendo el bramido / del rival de Dios» (vv. 783-785), aunque permanecieron a salvo fuera del recinto. Beowulf le quiebra los dedos (v. 759) y le arranca la mano, el brazo y el hombro (vv. 833-834) reventándole tendones y huesos (vv. 816-817) mientras Grendel aullaba y ululaba al ver acercarse su derrota (vv. 786-787). El ogro, herido mortalmente, huye a ocultarse en la ciénaga donde terminará muriendo, dejando tras de sí un reguero de sangre (vv. 841-845). Por su parte, Moisés —despojado de armas— confía en la fuerza de su Dios para debilitar, convencer y vencer al faraón sin necesidad de quitarle la vida. Durante la contienda entre Moisés y el faraón, el hedor, la infestación, la peste, las úlceras y llagas, el estruendo del granizo, de los truenos y de los rayos, las langostas y la absoluta oscuridad de las nueve primeras «catástrofes prodigiosas» (Jódar, 2020: 15) o plagas provocan daños que van *in crescendo* (Éx. 7, 15-10, 29) antes de la llegada del golpe mortal y definitivo. El faraón se va debilitando —sin llegar a rendirse— en un forcejeo entre ruegos, fruto de su miedo, y promesas incumplidas, fruto de su obstinación. Durante todo este proceso, las catástrofes prodigiosas se circunscriben al territorio de Egipto. Fuera de dicha «empalizada» —en la región de Gosen— el pueblo de Israel permanece a salvo y expectante. A medianoche y con la décima plaga, un reguero de sangre y de muerte —tanto el untado en los disuasorios dinteles y jambas de las casas hebreas (Éx. 12, 22-23) como el sufrido en todas las familias egipcias (Éx. 12, 29)— dará paso a «un inmenso clamor en la tierra de Egipto como nunca lo ha habido ni lo habrá» (Éx. 11, 6).

En ambos relatos, el desenlace sólo llegará tras la muerte del primogénito bien de la diablo vil (v. 1332), bien del «antidiós» (Guijarro y García, 1997: 116). En *Beowulf*, la madre

de Grendel intentará vengar la muerte de su hijo, mientras que, en *Éxodo*, el faraón perseguirá a los israelitas para vengar a su primogénito fallecido por la décima plaga.

A la mañana siguiente y antes de dicho desenlace, se lleva a cabo una celebración en honor tanto del «Guardián de los Cielos» (v. 930) como de su valedor que —«con divina ayuda» (v. 939)— había liberado al pueblo scyldingo. Para dicha celebración, engalanan Heorot con oro y tapices (vv. 990-995). En el caso de los hebreos —anunciada la décima plaga— se instaura la celebración de la Pascua para festejar «el nacimiento de un pueblo que abandonará la esclavitud» (Andiñach, 2012: 110). Los hijos de Israel recogen entre sus vecinos «utensilios de plata y de oro, y ropa» (Éx. 11, 2 y 12, 35) y se ponen en camino abandonando Egipto.

Cae la noche y la madre de Grendel —en venganza— ataca a los guerreros scyldingos que dormían. En el ataque mata a Æschere y, entre los gritos, intenta huir para ocultarse en el cenagal llevándose la garra de su primogénito. La aflicción invade al monarca por la muerte de su vasallo. Al romper el día (v. 1315), Hrothgar transmite a Beowulf su desesperación ya que —tras creerse liberados del monstruo para siempre— el pueblo scyldingo se encontraba de nuevo en el punto de partida (vv. 1324-1325). Tal es la aflicción por la muerte del noble Æschere que es posible apreciar un cierto reproche en las palabras de Hrothgar: «Vengó ella la ofensa / que anoche causaste por matar a Grendel / de forma violenta con férrea mano, / pues por largo tiempo mantuvo a mi gente / sufriendo y muriendo» (vv. 1335-1339). Beowulf jura a Hrothgar terminar con el monstruo que «no hallará refugio / vaya donde vaya, ni bajo la tierra, / ni en montes boscosos, ni en lo hondo del mar» (vv. 1394-1396). Una vez en la orilla, Beowulf —pertrechado para la lucha y portando la espada Hrunting— se lanza al agua llevando a cabo la proeza sobrehumana de emplear casi un día en llegar al fondo del lago. Percatándose la madre de Grendel de que Beowulf se aproxima, lanza «contra aquel guerrero / sus horribles zarpas. Mas no hirió su cuerpo, / bien lo protegía la cota por fuera» (vv. 1503-1505). Así mismo, hordas de monstruos y de bestias marinas embisten contra él (v. vv. 1511-1512) con el mismo resultado. Una vez en la morada del monstruo, Beowulf se percata de que es posible caminar a pie enjuto sin que el agua le cause el menor daño (v. 1516), ya que una alta bóveda impide que la fuerte corriente le de alcance (vv. 1517-1518). En el fragor de la lucha, Beowulf advierte que su espada no supone ninguna amenaza para el monstruo (v. 1525) y tiene que hacer uso de un «arma excelente» (v. 1562) y prodigiosa hecha por titanes que afortunadamente encuentra en el cubil del monstruo para darle muerte. Quienes esperaban a la orilla del lago,

contemplan el borbotear de las aguas mezcladas con sangre. Al salir del agua, «sus recios guerreros, / a Dios dieron gracias» (vv. 1628-1629) y se regocijaron al ver a su jefe sano y salvo. Igualmente, al caer la noche, el pueblo de Israel —acampado junto al mar— se ve aprisionado entre el ejército del faraón que se aproxima desde el desierto y el propio mar que les cierra el paso (Éx. 14, 9). Es entonces cuando —sobrecogidos por el miedo y la aflicción— reprochan a Moisés el haberles sacado de Egipto para morir en el desierto (Éx. 14, 11-12). Moisés les augura que —con la ayuda de Dios— no habrá refugio para ni uno solo de los soldados egipcios que les persiguen. Durante toda la noche, una nube tenebrosa se interpone entre el campamento de los egipcios y el campamento de Israel protegiendo a los hebreos e impidiendo ser alcanzados o atacados por los egipcios (Éx. 14, 20). Así mismo y durante toda la noche, un fuerte viento del este divide prodigiosamente las aguas del mar creando sendas murallas a derecha e izquierda (Éx. 14, 21-22) que permiten al pueblo cruzar entre ambas a pie enjuto sin que el agua les cause el menor daño y sin que el ejército egipcio les alcance a pesar de haberse lanzado en su persecución. Al despuntar el día, las ruedas de los carros se traban provocando el pánico entre los soldados (Éx. 14, 24-25). Es entonces cuando extendiendo su mano sobre el mar, Moisés provoca que las aguas vuelvan a su ser y cubran al ejército del faraón haciendo que todos perezcan. Ni uno solo se salvó (Éx. 14, 27-28). Una vez en tierra firme, contemplan los cadáveres de los egipcios en la orilla del mar. Entonces Moisés y los hijos de Israel entonan un canto de alabanza y agradecimiento a Dios (Éx. 15, 1).

Las aguas que —al principio de sendos relatos— salvaron a Scyld Scefing y a Moisés siendo niños, se convierten —respectivamente— en lugar de derrota para la madre de Grendel y para las tropas del faraón al final de los textos escogidos. Como decía Dean Arthur Miller (2000: 138-139), la ambivalencia que caracteriza a este elemento acuático en la épica puede presentárnoslo o bien como oportunidad o bien como amenaza.

5. CONCLUSIONES

Compelidos a abandonar sus tierras de origen y a residir lejos de sus respectivos hogares, ambos pueblos miran a su pasado «glorioso» para crear una historia precedente de legitimación y prestigio. Dicho propósito queda cubierto tanto a través del *Éxodo* como de *Beowulf*, ya que el pasado lejano de sus respectivas *diégèses*, la dureza sanguinolenta de las

escenas, el conocimiento por parte de la audiencia de los héroes protagonistas —ficticios o no— y la palmaria o inferida intervención divina les otorga a ambos textos su carácter épico.

Completando las palabras de Roy Michael Liuzza sobre *Beowulf* (2000: 16), podríamos añadir que tanto *Beowulf* como el *Éxodo* son frustrantemente ambivalentes. No son lo bastante míticos como para ser leídos al margen de la historia que pretenden contener, ni lo bastante históricos como para aportar pruebas claras del pasado que recrean poéticamente.

La semejanza entre ambos textos es notable; no solo por las genealogías iniciales de sus héroes o las calamidades que mueven a estos a la acción, sino también por sus inopinadas apariciones ante los respectivos pueblos sufrientes o los enfrentamientos con sus crueles y perversos adversarios —cuyos primogénitos mueren para que el clímax de la narración se desencadene—. Estas semejanzas desembocarán en análogos desenlaces que tendrán lugar en un marco subacuático, pero que —milagrosamente— puede ser transitado a pie enjuto lo que impregna de rasgos sobrenaturales o milagrosos sendas victorias.

Una Inglaterra ganada, nominalmente, para el cristianismo poco antes del siglo VIII (Whitelock, 1975: 72) y un poema épico compuesto a partir de dicho siglo —según los autores citados—, propician las bases favorables para plantear una relación de hipertextualidad entre ambos textos. Estaríamos ante una hipertextualidad de transformación que transpone la acción del *Éxodo* a la Götalandia, Selandia o Gotlandia de los siglos VI-VIII. Siguiendo a Genette, esta hipertextualidad de transformación no relata una historia completamente distinta como habría sucedido en el caso de la hipertextualidad de imitación. Esta transposición o transformación sería —a través de la transposición diegética— altera el marco histórico-geográfico, es decir, su *diégèse*. A su vez, la alteración de la edad, el nombre de los personajes, su nacionalidad, así como su marco temporal, geográfico y social propician su carácter heterodiegético.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso García de Rivera, Helena (2013): «Una visión de conjunto: la épica homérica en la literatura medieval. Homéricos y anti homéricos, y los casos europeos», en *Vínculos de Historia*, 2: 185-206.
- Alvar, Carlos y Alvar, Manuel (1997): *Épica medieval española*, Madrid, Cátedra-Letras Hispánicas.
- Andiñach, Pablo R. (2012): *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.
- Andiñach, Pablo R. (2006): *El libro del Éxodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Andiñach, Pablo, R. (1994): «Estudio de la leyenda académica de Sargón», en *Orientalia Argentina*, 11: 67-84.
- Azzara, Claudio (2004): *Las invasiones bárbaras*, Granada, Universidad de Granada.
- Beda el Venerable, et al. (2013): *Historia Eclesiástica Del Pueblo De Los Anglos*, edición de José Luis Moralejo Álvarez, Madrid, Akal Ediciones.
- Beowulf* (2019): edición de Bernardo Santano Moreno, Madrid, Cátedra-Letras Universales.
- Bravo García, Antonio (1998): *Los lays heroicos y los cantos épicos cortos en inglés antiguo*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Calle Mesa, Óscar David (2003): «Manetón, la XVIII dinastía y el éxodo», en *BAEDE, Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 13: 207-234.
- Carvajal Mena, Ligia (2014): «Los Hebreos: un legado religioso», en *Revista Humanidades*, 4: 1-14.
- Collinder, Björn (1988): «Inledning», en *Beowulf*, edición de Björn Collinder, Stockholm, Natur och Kultur: VII-XII: <https://litteraturbanken.se/f%C3%B6rfattare/Anonym/titlar/Beowulf/sida/IX/faksimil> (último acceso: 12/09/2024).
- Chambers, R. W. (1959): *Beowulf: an introduction to the study of the poem with a discussion of the stories of Offa and Finn*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chambers, R. W. (1975): «Un paralelo escandinavo-La *saga de Grintis*», en Tuso, Joseph F. (ed.): *Beowulf. The Donaldson Translation, Backgrounds and Sources Criticism*, Nueva York-Londres: W.W. Norton & Company (pp. 82-86).

- Charles-Edwards, Thomas (2003): *Short Oxford History of the British Isles: After Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- Charpentier, Étienne (1988): *Para leer el Antiguo Testamento*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.
- Domínguez González, Carlos (2015): *La Inglaterra anglosajona: una síntesis histórica (ss. V-XII)*, Madrid, Ediciones de La Ergástula.
- Dumville, David N. (1988): «Beowulf Come Lately. Some Notes on the Palaeography of the Nowell Codex», en *ASnSL*, 225: 49-63.
- Flores Santamaría, Primitiva (1978): «La épica», en *Estudios clásicos*, 22, (81-82): 261-281.
- Galván, Fernando (2001): *Literatura inglesa medieval*, Madrid, Filología y Lingüística-Alianza Editorial.
- Gannholm, Tore (2013): *Gotland: the Pearl of the Baltic Sea. Center for Commerce and Culture in the Baltic Sea region during 2000 years*, Göteborg, B4PRESS.
- García Santos, Amador-Ángel (1998): *El Pentateuco: historia y sentido*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- Godden, Malcolm; Lapidge, Michael (eds.) (2013): *The Cambridge Companion to Old English Literature* (second edition), Cambridge, Cambridge University Press.
- González García, Alberto (2012): «Los Hicsos y su dominio sobre Egipto», en *BAEDE*, *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 21: 7-26.
- Guijarro Oporto, Santiago; García, Miguel Salvador (1997): *Comentario al Antiguo Testamento I*, La Casa de la Biblia, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.
- Hoffmeier, James K. (2008): *Arqueología de la Biblia*, Madrid, Editorial San Pablo.
- Hornung, Erik; Rolf Krauss; David A. Warburton (2006): *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden and Boston, Brill.
- Jack, James W. (2017): *The Date of the Exodus: in the Light of External Evidence*, Eugene (Oregon), Wipf and Stock Publishers.
- Jódar Estrella, Carlos (2020): *Éxodo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos – BAC.
- Johnson, Ruth A. (2011): *A companion to Beowulf*, Pannebaker Press.
- Kiernan, Kevin S. (1998): *Beowulf and the Beowulf Manuscript*, Michigan, the University of Michigan Press.
- Liuzza, Roy Michael (2000): «Introducción», en *Beowulf*, edición de Roy Michael Liuzza, Calgary (Canada), Broadview literary texts: 11-41.

- Martínez Martínez, Nadia (2022): *La Vulgata de san Jerónimo: recorrido histórico de la traducción más influyente en la cultura occidental*, [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona], Dipòsit digital de documents de la UAB: <https://ddd.uab.cat/record/265787> (último acceso: 12/09/2024).
- Miller, Dean Arthur (2000): *The Epic Hero*, Maryland (United States), The Johns Hopkins University Press.
- Millet, Víctor (2007): *Héroes de libro: Poesía heroica en las culturas anglogermánicas medievales*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- Mitre, Emilio (2009): *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Madrid, Encuentro.
- Montaner Frutos, Alberto (ed.) (2011): *Cantar de Mio Cid*, Madrid, Real Academia Española, 2011 (col. Biblioteca clásica, nº 1) [corr. con actualización bibliográfica, 2016].
- Orchard A. (ed.) (2003): *Critical Companion to Beowulf*, Woodbridge, D. S. Brewer.
- Pàroli, Teresa (1995): «Héroes y santos en la literatura inglesa antigua», en *Acta poética*, 16 (primavera): 215-255.
- Peel, Christine (ed.) (2019): *Guta Lag and Guta Saga: the law and history of the Gotlanders*, London, Routledge.
- Propp, Vladimir (1983): *El epos heroico ruso. Vol. I*, Madrid, editorial fundamentos.
- Prostko-Prostyński, Jan (2019): «Beowulf, king Hygelac and Hetware», en *Byzantina et Slavica: Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*. Krakow, Sociedad editorial «Historia Iagellonica».
- Redford, Donald B. (1986): *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, Mississauga, Benben.
- Rogerson, J. W. and Lieu, Judith M. (2006): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Oxford University Press.
- Sagrada Biblia (2014): *Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos - BAC: <https://www.conferenciaepiscopal.es/biblia/exodo/> (último acceso: 12/09/2024).
- Santano Moreno, Bernardo (2019): «Introducción», en *Beowulf*, edición de Bernardo Santano Moreno, Madrid, Cátedra-Letras Universales: 9-68.
- Shotwell, J. T. (1982): *Historia de la historia en el mundo antiguo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Sicre, José Luis (2000): *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.
-

- Ska, Jean Louis. (2011): «El libro del Éxodo: Aspectos fundamentales y cuestiones abiertas», en *Selecciones de Teología*, 200: 247-262.
- Swinford, Dean (2002): «Form and representation in Beowulf and Grettis Saga», en *Neophilologus* 86: 613-620. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Tarancón Huarte, Nerea (2017): «La caída de Avaris: Historiografía de la lucha egipcia contra los hicsos», en *Antesteria*, 6: 25-36.
- Whitelock, Dorothy. (1975). «Tiempo y entorno de la composición de *Beowulf*», en Tuso, Joseph F. (ed.): *Beowulf. The Donaldson Translation, Backgrounds and Sources Criticism*, Nueva York-Londres: W.W. Norton & Company: 72-75.



SOBRE EL AUTOR

Daniel Añua-Tejedor

Daniel Añua-Tejedor es licenciado en Filología Inglesa y en Filología Hispánica por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Estudió el Máster en Literatura Comparada y Estudios Literarios por la misma Universidad. En marzo de 2015 alcanzó el título de doctor tras defender su tesis titulada: *El Proceso de deshumanización del morir en la literatura hispánica medieval*. Como investigador independiente ha publicado varios artículos referentes a la literatura medieval y continúa con esta labor investigadora.

<https://orcid.org/0000-0002-2087-1175>

Contact information:

Email: danua001@hotmail.com