

*Castro, María Belén*

## **Perspectivas sobre la realeza egipcia durante el Imperio Nuevo: Representaciones y tensiones. Estudio sobre el relato literario del Papiro d'Orbiney**

---

**Tesis presentada para la obtención del grado de Doctora en Historia**

*Directora: Zingarelli, Andrea Paula*

*Cita sugerida:*

*Castro, M. (2015). Perspectivas sobre la realeza egipcia durante el Imperio Nuevo: Representaciones y tensiones. Estudio sobre el relato literario del Papiro d'Orbiney. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1169/te.1169.pdf>*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

SECRETARÍA DE POSGRADO

Perspectivas sobre la realeza egipcia  
durante el Imperio Nuevo:  
representaciones y tensiones.  
Estudio sobre el relato literario del  
*Papiro d'Orbiney*

María Belén Castro

Tesis para optar por el grado de Doctora en Historia

Directora: Dra. Andrea Paula Zingarelli, UNLP

La Plata, 25 de junio de 2015

# ÍNDICE

<b>Resumen y palabras clave .....</b>	<b>I</b>
<b>Abreviaturas .....</b>	<b>II</b>
<b>Nota preliminar.....</b>	<b>III</b>
<b>Agradecimientos .....</b>	<b>VI</b>
 <b>Introducción .....</b>	 <b>1</b>
 <b>Transliteración, traducción y comentarios .....</b>	 <b>11</b>
- Notas introductorias .....	12
- Apuntes acerca de la presentación de las mujeres en <i>Los Dos Hermanos</i> .....	44
 <b>CAPÍTULO 1. El <i>Papiro d'Orbiney</i> y el relato de <i>Los Dos Hermanos</i> .....</b>	 <b>50</b>
1.1. Adquisición del <i>Papiro d'Orbiney</i> .....	51
1.2. Características físicas y estado actual de conservación .....	52
1.3. <i>Los Dos Hermanos</i> en el <i>Papiro d'Orbiney</i> : recorridos en torno a su interpretación..	57
- Primeros estudios: la “sorpresa”, la maravilla y la perspectiva folklórica .....	57
- <i>Märchen, folktale</i> y lo popular: reflexión en torno a las primeras interpretaciones....	64
- De Alan Gardiner al Más Allá: el siglo XX y el énfasis en lo mítico. Multiplicación de traducciones y comentarios .....	70
- Los estudios específicos: continuidades y nuevas perspectivas.....	73
- Balance crítico .....	79
 <b>CAPÍTULO 2. La literatura en el Egipto antiguo. El problema de lo literario durante el Imperio Nuevo y en <i>Los Dos Hermanos</i>.....</b>	 <b>83</b>
2.1. Sobre la definición general de lo literario.....	85
2.2. La literatura egipcia: conceptualizaciones, producción y circulación.....	88
2.3. La literatura egipcia durante el Imperio Nuevo: ¿literatura de entretenimiento? ...	98
- Neoegipcio y “modernismo” .....	98
- <i>Unterhaltungsliteratur</i> . ¿Qué es el entretenimiento? .....	101
- Cultura de la risa y carnaval .....	106
- ¿Cómo y quién/es define/n qué es lo que entretiene? Oralidad y circulación .....	111
2.4. A modo de cierre .....	117

**CAPÍTULO 3. La realeza en *Los Dos Hermanos*. Indagación en torno a las relaciones entre realeza y literatura .....118**

- 3.1.** Consideraciones generales sobre la realeza egipcia. El problema de la legitimación ..... 119
- 3.2.** Realeza y literatura: ¿cómo se habla del rey? ..... 124
- 3.3.** La realeza en *Los Dos Hermanos*: representaciones y tensiones..... 129
- 3.4.** Conclusiones parciales ..... 132

**CAPÍTULO 4. Bata como personaje *real* en *Los Dos Hermanos*: evocaciones simbólicas de la realeza ..... 134**

- 4.1.** Las actividades de Bata en el campo: agricultor y “buen pastor” ..... 136
- 4.2.** Las actividades de Bata en el exilio: cazador y constructor ..... 148
- 4.3.** Conclusiones parciales ..... 163

**CAPÍTULO 5. Bata como personaje *real* en *Los Dos Hermanos*. La construcción de la legitimidad.....165**

- 5.1.** La esencia *real* de Bata ..... 166
- Bata como ḥ3wty nfr..... 166
  - ḳd.f. La “forma”, el “carácter” ..... 171
  - La “fuerza de un dios”. pḥty y tnr ..... 176
  - La fertilidad/virilidad y la fuerza: Bata como toro ..... 183
- 5.2.** Bata y el palacio en *Los Dos Hermanos*: el ordenamiento de un devenir sinuoso .... 187
- El nacimiento de Bata como hijo del rey..... 187
  - La carrera en el palacio ..... 191
- 5.3.** Conclusiones parciales ..... 195

**CAPÍTULO 6. Lo mítico en *Los Dos Hermanos*.....197**

- 6.1.** Controversias en torno a la relación entre mito y literatura ..... 199
- Literatura y mito durante el Imperio Nuevo: ¿el mito como entretenimiento? ..... 203
- 6.2.** Bata: el protagonista como dios ..... 208
- 6.3.** Anubis y la relación entre los hermanos..... 218

6.4. Bata y los dioses: una relación privilegiada en <i>Los Dos Hermanos</i> .....	224
6.5. Bata y su revivificación: vínculos con Osiris y Kamutef .....	232
6.6. Las mujeres del relato y Hathor .....	238
6.7. Conclusiones parciales .....	242
 <b>Reflexiones finales</b> .....	<b>245</b>
 <b>Anexo fotográfico</b> .....	<b>255</b>
 <b>Cronología</b> .....	<b>261</b>
 <b>Bibliografía</b> .....	<b>275</b>

## Resumen y palabras clave

La presente tesis doctoral propone un análisis sobre el relato antiguo egipcio de *Los Dos Hermanos*, escrito durante la dinastía XIX del Imperio Nuevo y conservado en el *Papiro d'Orbiney*. El eje de nuestro examen se concentra en las representaciones de la realeza que se expresan en este relato literario. En este sentido, proponemos como hipótesis la existencia de un tono legitimador en torno a la institución faraónica, en la medida en que el personaje que asciende finalmente al trono es construido narrativamente -simbólica y circunstancialmente- como legítimo para ocupar ese lugar. Esto supone, como problema igualmente constituyente de nuestra investigación, la observación de una continuidad de la realeza como contenido de un texto literario durante el Imperio Nuevo, lo cual tensiona la noción de “literatura de entretenimiento” que se ha aplicado globalmente a la producción narrativa del período.

De esta manera, las principales problemáticas abordadas en el transcurso de esta investigación se vinculan, por un lado, con la definición de lo literario en el antiguo Egipto y las especificidades que asume este tipo de expresiones durante el Imperio Nuevo. Por otro lado, se expresa una preocupación por los modos de representación y legitimación de la realeza faraónica. En ello cabrá la consideración de su centralidad, y la indagación en cómo ella se traduce -particularmente- en *Los Dos Hermanos*. La evocación en clave simbólica en la realización de determinadas actividades por parte del protagonista que eventualmente se convierte en rey, el uso para su descripción de términos asociados al imaginario de la realeza, el recorrido que experimenta en el ámbito del palacio y la imbricación de la dimensión mítica en el relato, se constituirán en objeto de análisis particulares en esta tesis.

**Palabras clave:** *Los Dos Hermanos* - Realeza – Literatura – Representaciones – Legitimación

## Abreviaturas

## Bibliográficas

<b><i>AEO II</i></b>	Gardiner, Alan (1947) <i>Ancient Egyptian Onomastica. Vol. 2.</i> Oxford University Press: Oxford.
<b><i>KRI</i></b>	Kitchen, Kenneth (1975-1990) <i>Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical.</i> 8 volúmenes. B. H. Blackwell LTD: Oxford.
<b><i>LES</i></b>	Gardiner, Alan (1932) <i>Late Egyptian Stories.</i> Fondation Égyptologique Reine Élisabeth: Bruselas.
<b><i>Pyr./Utt.</i></b>	Faulkner, Raymond (1969) <i>The Ancient Egyptian Pyramid Texts.</i> 2 volúmenes. The Clarendon Press: Oxford.
<b><i>Urk.</i></b>	Sethe, Kurt (1903-1957) <i>Urkunden des ägyptischen Altertums.</i> 8 volúmenes. J. C. Hinrichssche Buchhandlung: Leipzig.
<b><i>Wb.</i></b>	Erman, Adolf y Grapow, Hermann (1926-1961) <i>Wörterbuch der Aegyptischen Sprache.</i> 5 volúmenes. Akademie Verlag: Berlin.

## De referencia

<b><i>c. ó circa</i></b>	alrededor de
<b><i>infra</i></b>	más abajo
<b><i>passim</i></b>	aquí y allí, en varios lugares de la obra
<b><i>sic</i></b>	así fue escrito
<b><i>s/a</i></b>	sin año de referencia
<b><i>ss.</i></b>	siguientes
<b><i>supra</i></b>	más arriba
<b><i>TT</i></b>	Tumba Tebana (Valle de Nobles)



## Nota preliminar

### **-En relación con la traducción del egipcio**

La traducción de nombres propios egipcios a la lengua española es un problema que ya ha sido señalado por los egiptólogos de habla hispana<sup>1</sup>. La corta trayectoria egiptológica en nuestro idioma, y a menudo el carácter *amateur* de sus primeros estudiosos, son señalados como factores que han obstaculizado el establecimiento de normas generales y de aceptación global. De igual manera se reconoce que la desaparición de la lengua egipcia en sí misma ha dificultado de hecho el establecimiento de pautas semejantes en la egiptología internacional, aún cuando ciertos consensos ya se encuentran más difundidos. En esta tesis buscaremos una solución intermedia al problema, combinando la presentación de los nombres de faraones o dioses, por ejemplo, de acuerdo a su denominación más difundida, con el apego más literal posible a las transliteraciones cuando se trate de términos no tan conocidos. De hecho, ofreceremos a menudo la transliteración de las palabras en cuestión junto con nuestra traducción propuesta.

### **-En relación con la tipografía**

Estas observaciones caben para el texto de la tesis, más no para la traducción del relato contenido en el *Papiro d'Orbiney*, cuyas particularidades serán señaladas oportunamente.

La caligrafía en negrita sólo señalará subtítulos a los capítulos.

Por su parte, la cursiva se utilizará en diferentes oportunidades con diversos propósitos. En primer lugar, en la escritura de palabras egipcias que revisten una complejidad semántica difícil de transmitir en un equivalente en nuestra lengua, como *maat*.

En segundo lugar, en la inclusión de palabras extranjeras contemporáneas, que por significados específicos y/o referencias que pueden ponerse en discusión, merecen ser explicitadas literalmente.

---

<sup>1</sup> Padró (1987); Pérez Vazquez (1997).

En tercer lugar, el adjetivo “*real*”, en relación con la institución de la realeza faraónica, será consignado en cursiva como modo de diferenciarlo de la acepción ligada al sustantivo realidad. Así, se utilizará en relación con el carácter y/o esencia *real* de Bata, la “presencia de lo *real* en el relato”, y semejantes.

Las denominaciones convencionales de fuentes egipcias serán tratadas con esta caligrafía, al igual que la de su soporte. Por caso, “el relato de *Los Dos Hermanos* se encuentra escrito en el *Papiro d’Orbiney*”.

Por último, también se consignarán en cursiva las citas en el cuerpo del texto y notas a pie de títulos de estudios académicos contemporáneos o publicaciones científicas. De cualquier manera, el lector encontrará las referencias completas en el listado de bibliografía final.

#### **-En relación con la cronología**

El lector podrá encontrar hacia el final de la presente tesis la cronología con la que hemos trabajado, tomada de la *Historia del Antiguo Egipto* editada por Ian Shaw en el año 2000, y traducida al español por José Miguel Parra Ortiz en el año 2007. Aún cuando se encontrará que la designación para el período del Imperio Nuevo allí es diferente - utilizando el término “Reino”- expresamos nuestra preferencia por el primer vocablo, en tanto entendemos que expresa con mayor transparencia la dimensión política internacional del período, así como la complejidad de la estructura interna estatal. Como contrapartida, en tanto la cronología propuesta distingue dentro del Imperio al “período ramésida” contribuye a acotar en ocasiones nuestra dimensión temporal de análisis.

#### **-En relación con la incorporación de fragmentos de fuentes**

En los casos en que nos ha sido posible, hemos hecho la traducción propia de las fuentes que presentamos directamente de la edición jeroglífica. En otras ocasiones hemos tomado traducciones de diferentes egiptólogos, y las hemos cotejado con el texto original. Ambas instancias son señaladas oportunamente. Los fragmentos más significativos se incorporan al texto en párrafo aparte, centrado, entre comillas y en cursiva, consignando luego entre paréntesis la denominación de la fuente, y el/los número/s de línea/s de las

que extraemos el texto. Otros se integrarán al cuerpo del texto, pudiendo identificarse por el uso de la caligrafía en cursiva.

Para la referencia a fragmentos del relato de *Los Dos Hermanos* se utilizará la abreviatura *d'Orb.*, seguida del número de página y líneas correspondientes.

**-En relación con citas textuales de otros autores**

Se citarán entre comillas, consignando en nota a pie de página año y página de referencia. Si se trata de originales en otros idiomas, la traducción procurada es la nuestra.

## Agradecimientos

El proceso de investigación y escritura de una tesis es complejo. Ya Umberto Eco ha señalado oportunamente su sentido como “elaboración crítica de una experiencia”<sup>2</sup>, lo que supone un trabajo metódico y sistematizador, así como su exposición con cierta claridad. En este sentido, aún cuando la labor deviene en última instancia individual, cierta e imprescindiblemente se apoya en una multiplicidad de personas e instituciones que nos acompañan en su desarrollo de diferentes maneras. A ellos quiero dedicar mi especial agradecimiento.

En primer lugar, a mi directora Andrea Zingarelli. Su excelencia académica, su disposición permanente y su sensibilidad han constituido en estos años un sostén y una inspiración continua en el trabajo y en la vida.

A mis colegas en la cátedra de Historia General I. La solidaridad y el compañerismo como cualidades predominantes siempre han sido gratificantes en el trabajo, mientras que la amistad que también nos une es igualmente extraordinaria.

A mis amigas y amigos, compañeras y compañeros de la carrera y de la vida que me acompañan y alegran todos los días. Nada de lo que soy hoy sería posible sin su existencia y las experiencias compartidas.

A la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, que como institución ha generado en mí un sentido de pertenencia difícil de describir. A los docentes de la carrera de Historia, que de un modo u otro -aún sin saberlo- han dejado huellas trascendentales para mi práctica cotidiana.

A la Universidad Nacional de La Plata y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, que mediante los programas de becas me han permitido durante estos años transitar una formación académica de postgrado y dedicarme a la investigación de modo sistemático.

Al Dr. Richard Parkinson y a la Dra. Patricia Usick, miembros del Departamento de Antiguo Egipto y Sudán del Museo Británico de la ciudad de Londres. Sus

---

<sup>2</sup> Eco (2002 [1977]: 14-15).

conocimientos especializados y su excelente predisposición han sido fundamentales para el estudio del *Papiro d'Orbiney*, soporte físico del relato literario objeto de esta tesis.

Por último, aunque por ello no menos importante, a mi familia, que desde que decidí dedicarme a esta profesión no han hecho más que alentarme y acompañarme, en todas las formas imaginables.

Infinitas gracias. Y, al decir egipcio, “vida, prosperidad y salud”.

# Introducción

En 1882 Gaston Maspero escribía: “Cuando una historia del período faraónico análoga a las historias de *Las Noches de Arabia* fue descubierta en 1852 por M. de Rougé (*sic*), ocasionó gran sorpresa incluso entre los académicos, quienes se suponía que conocían ampliamente acerca del Egipto antiguo. La solemnidad de los personajes eminentes cuyas momias reposan en nuestros museos estaba tan bien establecida por renombre, que nadie sospecharía que ellos habían sido entretenidos por tales frivolidades. Sin embargo, la historia existía (...)”<sup>3</sup>.

Con estas palabras, Maspero se refería al “descubrimiento”<sup>4</sup> del relato de *Los Dos Hermanos*, que es objeto de análisis en esta tesis. Se trata de un texto que hoy forma parte del *corpus* literario neoegipcio, y que fue puesto por escrito durante la dinastía XIX del Imperio Nuevo por el escriba Inena. De modo general, su trama narra la historia de dos hermanos -Anubis y Bata- y la conversión de este último en faraón.

Hay algo del orden de lo asombroso que perdura como atractivo y cautivante respecto de la literatura egipcia. La diversidad de situaciones narradas, las caracterizaciones, las aventuras y desventuras de los personajes, los diferentes espacios en los que tienen lugar las acciones, el empleo de metáforas y la vividez de las descripciones, han sido bien valoradas por los egiptólogos, de modo tal incluso, que se recomienda e incentiva la lectura de estos relatos a los entusiastas de la literatura en general<sup>5</sup>.

De modo paralelo, la disciplina ha consolidado un campo de estudio más específico ligado al análisis de los textos literarios. Numerosas discusiones entre los académicos más destacados han contribuido a fortalecer marcos conceptuales y metodologías que obligan revisar nuestras lecturas e interpretaciones en torno a los textos<sup>6</sup>. Nuestra tesis se enmarca en este proceso, y se propone analizar el relato de *Los Dos Hermanos* escrito en el *Papiro d’Orbiney* con una mirada atenta a estos desarrollos.

El objetivo principal de este trabajo de investigación consiste en analizar las representaciones de la realeza que identificamos en el relato de *Los Dos Hermanos*. En principio, y tal vez de modo general, en la medida en que se narra el recorrido que un

---

<sup>3</sup> Maspero (2002 [1882]: XCIII).

<sup>4</sup> Hablamos de “descubrimiento” como la realización de la traducción que permitió descifrar su contenido. *Los Dos Hermanos* permaneció como único ejemplo de este nuevo “tipo” de textos durante doce años más.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Galán (2000 [1998]: XII) y López (2005: 16).

<sup>6</sup> Loprieno (1996); Moers (1999); Hawass (2003); Burkard y Thissen (2003, 2008). Véase *infra* capítulo 2.

personaje realiza hasta llegar al trono, entendemos que tal circunstancia advierte sobre la existencia de referencias en el texto en torno a la realeza faraónica.

La indagación en este tema nos resulta de interés, dado que pretende contribuir a la comprensión de la institución faraónica de un modo más integral. El análisis de un texto literario con este fin se constituye como una opción válida y potencialmente exitosa, siempre que se consideren atinadamente las especificidades de tal género y se problematicen sus contextos de producción y circulación.

En este sentido, la problemática que abordamos nos convoca también a la reflexión sobre las relaciones posibles entre literatura y sociedad, literatura y poder-política, y literatura y legitimación. La especificidad de lo literario durante el Imperio Nuevo, marco temporal de la escritura de *Los Dos Hermanos*, nos obliga a profundizar el examen sobre estos ejes atendiendo a los desarrollos y las interpretaciones propias del período.

La generalidad en torno a las “referencias” a la realeza en el relato de *Los Dos Hermanos*, puede volverse bastante específica y significativa cuando nos dedicamos a analizar el modo particular en que se presenta el recorrido de Bata hacia el trono. Se trata precisamente de un camino que podríamos calificar como atípico, sinuoso, incluso intrincado. Es decir, no se narra -como en los relatos del Reino Medio- el nacimiento, por ejemplo, de niños hijos del dios Ra que se convertirían en los primeros faraones de la dinastía V<sup>7</sup>, ni se profetiza tampoco la llegada de un faraón que salvará a Egipto del caos en que se encuentra sumergido<sup>8</sup>. Por el contrario, se plantea inicialmente un escenario rural con dos hermanos como personajes principales -Anubis es el mayor y Bata el menor- en el que se desencadenan una serie de acontecimientos que conducen finalmente al menor al trono egipcio. El modo sinuoso incluye la presencia de engaños y desengaños, acusaciones de traición, una emasculación, un exilio autoimpuesto, participación de los dioses, muerte y vida renovada mediante transfiguraciones. En el último tramo del relato, estas transformaciones permiten el ingreso de Bata en el palacio, y la concreción de una carrera *real* de tipo más tradicional, que implica su nacimiento como hijo del rey y su designación como príncipe heredero. Este devenir en principio tortuoso, no obstante, es nutrido de símbolos específicos y asociaciones que puestos en relación con Bata evocan a la realeza y a la persona del rey, de modo que el desenlace de ningún modo resulta

---

<sup>7</sup> Tal como ocurre en el *Papiro Westcar*. Ver referencias *infra* en el capítulo 1.

<sup>8</sup> Como se anuncia en la *Profecía de Neferty*. Ver referencias *infra* en el capítulo 2.



problemático, conflictivo o incluso inesperado, sino que el personaje resulta legítimamente apropiado para ocupar el trono. Durante el desarrollo de la trama, a Bata le son asignados ciertos atributos que lo vinculan con la figura del faraón, antes de convertirse efectivamente en él mismo: su nombre y la “*fuerza de un dios en él*” (*d’Orb.* 1,4) lo asocian con la divinidad que es intrínseca a la institución; su lugar como proveedor del hogar que comparte con Anubis y su esposa, así como las actividades que desarrolla en su exilio en el Valle del Pino lo vinculan con la garantía de fertilidad que es prerrogativa del faraón; a la vez que su vínculo con la imagen del toro habilita la consolidación de una representación ligada al poder, la virilidad y la fuerza, cualidades intrínsecas de la figura del monarca. Estas circunstancias permiten construir una imagen *real* de Bata que remite de hecho asimismo a la imagen del faraón. Nos preocuparemos en este sentido por dar cuenta de ese carácter o esencia<sup>9</sup> *real*, en la medida que es lo que habilita al personaje a que acceda finalmente al trono.

La hipótesis fundamental de esta tesis sostiene que en el relato de *Los Dos Hermanos* se expresa un contenido asociado a la realeza que tiende a la legitimación de la institución, mediante el ascenso al trono de un personaje merecedor de él.

En nuestro análisis observamos, por un lado, la presentación de una imagen del rey que coincide en gran medida con las elaboraciones convencionales de la realeza, en términos de exhibir al futuro rey -Bata- con cualidades y actividades propias del ejercicio del oficio, que lo convierten en un aspirante legítimo al trono. Por otro lado, el recorrido que el protagonista realiza para acceder a la dignidad *real* tensiona de alguna forma lo que constituyen las tradiciones de sucesión. Lo que nos interesa destacar es que este trayecto más controvertido no implica de ninguna manera la existencia en el relato de una forma contraria a los modos establecidos de ascenso al trono. Efectivamente, el hecho de que sólo mediante determinadas asociaciones Bata consiga convertirse en rey ratifica la existencia de ciertos criterios globales que hacen legítima, e incluso perdurable, a la institución.

---

<sup>9</sup> El término “esencia” es uno de una profunda densidad conceptual en la historia de la filosofía. Nuestro uso del concepto se asimilará a las nociones de “carácter” o “naturaleza” en tanto remita a notas de descripción en relación con Bata. No obstante, implica a su vez cierto sentido teleológico, en la medida en que tal esencia contiene en sí un destino *-real-* que será realizado a lo largo del relato.

Por su parte, la idea de “imagen” remitirá generalmente como sinónimo a la noción de “representación”. Ambas se anclan en una suerte de red de significados sociales respecto del mundo y lo que lo integra. La comunidad como marco de elaboración y circulación de estos significados culturales compartidos es fundamental para la definición en un tiempo y lugar determinados. Cuando se trate de imagen en sentido estricto, asociado a lo visual, será señalado específicamente.

Estas tensiones, en lugar de devaluar la imagen predominante sobre el rey y su lugar en la sociedad, contribuyen a reactualizar ciertos principios fundamentales y legitimar así el *status quo*.

Advertimos en el relato de *Los Dos Hermanos* una especie de articulación tensionada entre lo aceptado como convencional y lo evocado en el relato. La idea de evocación en los textos literarios -y las formas concretas en que se evoca mediante la alusión a lo mítico, a lo ritual y la adjudicación de diferentes roles a los personajes- es la clave para poner en diálogo aquello habitualmente expresado en determinados términos, con lo presentado y mediado narrativamente en el relato. La importancia del análisis que presentaremos en esta tesis radica en lo que puede iluminar respecto de las formas de representación de la realeza durante el Imperio Nuevo y el lugar de lo literario en ello.

De forma paralela, nuestra hipótesis supone la presunción de que la realeza como temática omnipresente en los relatos literarios experimenta una continuidad durante el Imperio Nuevo, matizando así algunas visiones que restringen esta preeminencia a las narraciones del Reino Medio. Efectivamente, el hecho de percibir en *Los Dos Hermanos* un contenido de carácter legitimador nos conduce a revisar la noción de *Unterhaltungsliteratur*, o “literatura de entretenimiento”, que ha sido utilizada para conceptualizar globalmente a los textos del período<sup>10</sup>.

Se torna fundamental, de este modo, sumarse a las discusiones en torno al carácter de lo literario en el antiguo Egipto. La distinción de funciones -política, por un lado, entretenimiento, por otro- y la asociación y restricción de las mismas a períodos concretos -Reino Medio e Imperio Nuevo, respectivamente- nos alejan de la posibilidad de pensar una síntesis, o bien modos de interacción particulares. La problematización de la noción de entretenimiento se torna imperativa, dado que ha inhibido para el caso de *Los Dos Hermanos* la reflexión sobre otras dimensiones del relato. En este sentido, no es nuestra pretensión desacreditar el uso conceptual de esta categoría. Empero, entendemos que el análisis de *Los Dos Hermanos* en las claves propuestas en esta tesis, puede contribuir a complejizar la noción y visibilizar otros planos de las expresiones literarias neoegipcias.

La conceptualización de las expresiones antiguo egipcias en términos propios de la contemporaneidad genera en ocasiones algunas tensiones, en relación con el encuentro entre nuestras expectativas -asociadas de modo genérico, con una forma de concebir al

---

<sup>10</sup> Blumenthal (1972); Assmann (1993; 1996; 1999; 2005 [1996]).

mundo en términos de clasificación<sup>11</sup>- y las evidencias disponibles. Pensar a las narrativas egipcias que fueron puestas por escrito en papiros y óstraca como textos literarios introduce algunos preconceptos ligados a criterios de definición modernos -ficción, autoría, función, circulación-. La dimensión política se nos representa a menudo como maniquea, y se asocia incluso a nuestra noción de estado moderno, con los rasgos y prácticas que lo caracterizan. Lo mítico es concebido como un marco coherente, sin fisuras, altamente efectivo en su potencial explicativo, y también exclusivamente místico. Asimismo, los contextos en que se encuentran las fuentes implican a menudo para el egiptólogo la construcción de un preconcepto en torno a su carácter. O, a la inversa, se espera de ciertos contextos el hallazgo de determinadas fuentes -y no otras-. La posibilidad de entrecruzar órdenes o discursos encuentra límites en nuestra mentalidad occidental, y se constituye como desafío en esta tesis hacer evidentes estas tensiones y hallar -o en algunos casos esbozar- puntos de articulación que posibiliten la investigación de estas expresiones en toda su complejidad. La insistencia en la explicitación de esta cuestión procurará reponer esta advertencia, y hacer conscientes las tensiones de las que hemos sido objeto en la escritura de este texto.

Si enfatizamos la expresión de un contenido asociado a la realeza en el relato, la consideración sobre los fundamentos de esta institución se integra, naturalmente, como una problemática constituyente de esta investigación. La indagación sobre la centralidad de la monarquía faraónica en la sociedad egipcia conlleva a su vez la exploración en torno a su construcción simbólica y la cuestión de su legitimación. El lugar de lo mítico en este punto se torna sustancial, como fundamento constitutivo de la imagen del rey, así como de las tradiciones de sucesión al trono.

De esta manera, realeza, literatura y mito constituyen los problemas conceptuales sobre los que se estructurará nuestra tesis. La consideración sobre cada uno y los modos de articulación posibles entre ellos permanecerán como horizonte de análisis del relato. Así, nuestro interés contemplará el modo en que la literatura se presenta como expresión de una sociedad. Evidenciaremos en este sentido que, en el caso de la literatura egipcia, contiene manifestaciones de la realeza y de lo mítico. Tanto la manera en que cada una se

---

<sup>11</sup> Cervelló Autuori (1996: 14-20) ha identificado los rasgos fundamentales que distancian al discurso de las civilizaciones no-occidentales de nuestras propias formas de entender el mundo: repetición versus singularidad, integración versus clasificación, poliocularidad versus linealidad. Frankfort y Frankfort (2003 [1946]: 15-17) habían reflexionado, con anterioridad, sobre las diferencias entre las actitudes del hombre moderno y las del antiguo con respecto al medio que los rodea.

traduce en lo literario, y cómo se articulan de hecho entre sí -lo mítico como fundamento de la realeza-, conformarán nuestro marco de interpretación global.

La presente tesis se estructura en seis capítulos que discuten en primer término las interpretaciones existentes sobre el relato de *Los Dos Hermanos*, reflexionan en segundo lugar sobre los problemas de la literatura egipcia y la realeza faraónica, y culminan con el análisis concreto de la fuente, en función de demostrar nuestra hipótesis en torno a la presencia de la realeza en el relato y continuar la problematización de las dimensiones conceptuales estructurantes, con un énfasis final en la dimensión mítica.

Cabe destacar, asimismo, que en esta tesis proponemos una traducción propia del relato de *Los Dos Hermanos*, basada en principio en la edición que del papiro hizo el egiptólogo Alan Gardiner en 1932. El trabajo sobre la edición de Gardiner y las correcciones que eventualmente realizaron otros estudiosos, se completa con la información obtenida de la observación directa del *Papiro d'Orbiney*. El acceso al mismo, hoy conservado en el Museo Británico, nos permitió realizar observaciones que revirtieron en beneficios en relación a la tarea de la traducción. La observación de sus características físicas -faltantes, borrones, correcciones, usos de tintas- contribuyó sustancialmente en la realización de nuestro trabajo<sup>12</sup>. La traducción se presenta al inicio de esta tesis, de modo que se facilite al lector el conocimiento del argumento del relato objeto de estudio. Oportunamente, se señalarán las condiciones a tener en cuenta respecto de la misma.

Luego de la traducción, el lector encontrará en el primer capítulo algunas informaciones específicas referidas al *Papiro d'Orbiney* como soporte físico del relato de *Los Dos Hermanos*. Esto es, la descripción del proceso de compra por parte del Museo Británico, y la presentación de las observaciones directas de la fuente. Por otra parte, se ofrece un estado de la cuestión respecto de las interpretaciones de las que ha sido objeto el relato, a fin de situar en un balance crítico el marco y los aportes que pretende ofrecer nuestra investigación.

---

<sup>12</sup> El acceso al *Papiro d'Orbiney* se concretó el 24 de septiembre de 2010, en el marco de un viaje de estudios que incluía la participación en el *IV Congreso Iberoamericano de Egiptología* y la visita al *Neues Museum* de Berlín en Alemania, al *Rijksmuseum van Oudheden* de Leiden en Holanda, y finalmente al *British Museum* de Londres, en Gran Bretaña. La excelente predisposición y atención del Dr. Parkinson -conservador de la colección Antigua Cultura Egipcia Faraónica- fue fundamental para realizar nuestras actividades en relación con el papiro. Asimismo, nos ofreció el acceso a la Biblioteca del Departamento, con material valioso en relación a nuestra investigación. Le reiteramos nuestro agradecimiento por facilitarnos esta posibilidad.

En el segundo capítulo reflexionaremos sobre el problema de lo literario en el antiguo Egipto. Nuestro propósito consiste en indagar en la/s definición/es que se han esbozado acerca de la literatura en el mundo académico occidental. Las variables esgrimidas serán puestas en relación con los criterios que se han considerado para conceptualizar a la literatura egipcia. De manera especial será considerada la relación entre literatura y sociedad, entre la producción de una y la reproducción de la otra. En el hecho de la reproducción cabe por supuesto el análisis de las relaciones de poder, de la política, y de cómo ellas se traducen en los textos literarios. Para el caso egipcio, concretamente, se trata de indagar en cómo la realeza faraónica se expresa en los textos literarios. En ello, veremos que para el análisis de los textos literarios del Reino Medio se ha detectado una relación bastante directa, que ha llevado a considerarlos como literatura política, tendiente a la legitimación de la dinastía XII con posterioridad a los sucesos acontecidos durante el Primer Período Intermedio. En asociación con esto, la categoría de “textos culturales” ha resultado, por ejemplo, iluminadora.

No obstante, en lo que toca al Imperio Nuevo, en función del uso del concepto de *Unterhaltungsliteratur*, o “literatura de entretenimiento”, parece que la relación entre literatura y sociedad se reduce meramente a los términos de que la primera entretiene a la segunda. Los textos literarios aparecerían desfuncionalizados, y entendemos en principio que ello inhibe la consideración de las estrategias de reproducción social. Nuestra pregunta aquí radica en la cualidad del entretenimiento: qué es lo que entretiene, a quiénes, y cómo se define esto. Existen, a su vez, asociaciones con la noción de “carnaval” propuesta por Mikhail Bakhtin para la Edad Media. Consideraremos las potencialidades de este concepto, concentrándonos en sus lógicas de destrucción y reafirmación de un orden imperante.

Aún cuando no excluimos la posibilidad del entretenimiento como efecto del relato de *Los Dos Hermanos*, las evidencias se mostrarán insuficientes para afirmarlo como único - y exclusivo- propósito del texto. Así, insistiremos en el señalamiento de la presencia de lo *real* como contenido de *Los Dos Hermanos* y la posibilidad de un consecuente efecto legitimador respecto de la institución<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Igualmente, en sintonía con lo expresado por Eyre, es cierto que aún cuando sea posible identificar un propósito autoral relativamente claro para un texto literario, esto no puede proveer en sí mismo una comprensión total del trabajo (Eyre 2013: 135). En este sentido, Zingarelli nos advierte sobre el hecho de

Por ello, discutiremos en el capítulo tercero sobre cuáles son los fundamentos de la realeza faraónica y sus modos de legitimación. Como preámbulo al análisis de la fuente, este capítulo articulará el examen sobre la realeza faraónica y su imbricación como contenido en los textos literarios. En la observación de cómo se traduce la centralidad de la realeza en lo literario, nos preguntaremos por cómo se habla del rey en los textos literarios. Así, revisaremos algunas posiciones esgrimidas sobre esta cuestión, para indagar luego en cómo se ha interpretado que se habla del rey en *Los Dos Hermanos*, revisando los argumentos de algunos autores. La presentación de nuestra propia hipótesis al respecto, vinculada a la idea de las representaciones y tensiones, procurará desarmar algunos argumentos previos y complejizar la mirada sobre el lugar del rey en el relato.

La reconstrucción de la representación de la realeza que evidenciamos como particular de *Los Dos Hermanos* se analizará en los capítulos cuatro y cinco, que pretenden dar cuenta de la estrategia por la cual se compone a Bata como un personaje *real*. En el capítulo cuatro examinaremos las formas de evocación simbólica de la realeza, en las actividades que Bata realiza en el campo y en el exilio. Las reminiscencias al estereotipo del rey se presentarán como tensionantes, a causa de la realidad y la fuerza que asumen en el relato. En otras palabras, la representación de Bata como proveedor de fertilidad y cazador en tanto que futuro rey, extrema las posibilidades de expresión que tal imagen admite en otras fuentes. Esta imagen del faraón, convencionalmente, permanece en el plano simbólico-ritual, mientras que en la puesta en escena alrededor de Bata asume un carácter más literal, impensable en otro tipo de registros.

La construcción del carácter *real* de Bata se fortalece en un proceso más directo que presentamos en el capítulo cinco. Por un lado, identificaremos en las cualidades que se le asignan en diversas descripciones que se presentan en el relato, la construcción de un personaje asimilable a la figura del faraón. El análisis de los términos que se le asocian nos iluminará en la comprensión del tipo de rey que se evoca. Por otro lado, más adelante, presentaremos un análisis en torno la vida de Bata en el palacio, una vez que (re)nace como hijo del rey. La carrera que en ese marco desarrolla lo llevará finalmente al trono egipcio, concluyendo así un recorrido de construcción de legitimidad y validez en relación con su posición final.

---

que la interpretación de los textos “anida la subjetividad del lector y de su propio tiempo” (Zingarelli 2010: 210). Véase también Chartier (1992: 50-53).

Por último, el capítulo seis indagará en la introducción del orden de lo mítico en el relato, particularmente en las asociaciones a Bata, que contribuyen a componer una imagen extraordinaria -e identificable en última instancia con el monarca- de este personaje. El estudio de su nombre y la relación con la divinidad homónima, el análisis del vínculo con su hermano Anubis, la relación de privilegio que se manifiesta con los dioses, y el vínculo casi transparente que se establece con Osiris, y posteriormente con Kamutef, serán valorados en aquél sentido compositor. Cabrá lugar allí, a su vez, para una interpretación de la asociación que se ha establecido entre las mujeres que aparecen en el relato, y la diosa Hathor. Precederá al análisis de las referencias míticas más relevantes una reflexión acerca de las relaciones entre mito y literatura, y la particularidad de este vínculo en la literatura del Imperio Nuevo.

Las reflexiones finales procurarán presentar una síntesis que releve nuestros argumentos y evidencias en torno a la construcción de un carácter *real* sobre el protagonista del relato de *Los Dos Hermanos*. Reforzaremos nuestra idea acerca de cómo esto permite, en última instancia, presentar una imagen positiva de la realeza, concordante con ciertas representaciones más convencionales, y tensionante en tanto literaria. Es nuestro deseo que estas conclusiones permitan complejizar la consideración de los textos literarios como entretenimiento, y evidenciar la imbricación de lo mítico y lo *real* en este tipo de expresiones.

# **Transliteración, traducción y comentarios**



## - Notas introductorias

La presente traducción se basa en la edición del manuscrito realizada por Gardiner en 1932, en su obra *Late Egyptian Stories*. La obra del egiptólogo inglés constituye la publicación en jeroglíficos más aceptada entre los académicos<sup>14</sup>, por lo que nuestra decisión de tomarla como base para la traducción propia se deriva de ese consenso.

Por otro lado, se remitirá a traducciones del texto realizadas más adelante en el tiempo por egiptólogos reconocidos. En caso de términos dudosos, percepción de diferentes connotaciones, o restauraciones, el recurso a la comparación constituye una herramienta fundamental para validar nuestra propia traducción. Asimismo, se remitirá al análisis específico de pasajes o términos desarrollado en los capítulos subsiguientes de esta tesis, en los casos en que se considere pertinente.

El texto se dispuso a lo largo del papiro en “columnas”. En la transliteración, los números entre paréntesis indicarán primero la columna, y después de la coma, la línea de esa columna. Por ejemplo: (15,6) indica línea 6 de la columna 15 del papiro. La traducción retoma esa indicación del mismo modo. No obstante, en ocasiones no puede ser señalada con exactitud, dado que una palabra y/o construcción gramatical empiece en una línea y finaliza en la siguiente, y la puntualización desviaría el sentido narrativo. En tales casos, se clarifica la situación en nota al pie.

En la transliteración y traducción se indicarán las lagunas del texto original mediante corchetes [ ], y en algunos casos se incorporará lo que se supone perdido. En la traducción, los paréntesis ( ) nos permitirán precisar sujetos, incorporar verbos, preposiciones o pronombres que completen el enunciado en un sentido significativo. Los paréntesis angulares < > se utilizarán para indicar restituciones que se hayan propuesto para completar, por ejemplo, el sentido de alguna frase. Se explicitará en nota a pie qué académico ha sugerido tal restitución. Allí también se indicarán los casos en que se ha detectado un error del escriba, que se corregirá directamente en transliteración y traducción.

Dado que la traducción procura ser más bien literal, para desarrollar o precisar el sentido de una palabra o frase se utilizarán igualmente las notas al pie. El lector podrá encontrar también allí notas gramaticales, en relación, fundamentalmente, a

---

<sup>14</sup> Gardiner incorporó en esta edición las observaciones y restauraciones que habían realizado con anterioridad Griffith (1888-1889) y Groff (1888).

construcciones propias del neoegipcio. Asimismo, los comentarios respecto de términos, opción de traducción y/o ampliaciones/aclaraciones generales, asumirán también este formato.

Hacia el final de la traducción se dispondrá especialmente una sección de comentarios que agrupará las observaciones respecto de la representación de las mujeres en el relato. Este tema ha resultado ser objeto de discusiones bien interesantes, y -aunque no se constituye como objetivo principal de la tesis- merece un par de observaciones sugeridas por nuestra traducción.

En color rojo se indicarán las secciones que el papiro también presenta en tinta roja, a modo de rúbricas.

Respecto a la transliteración de nombres propios, se aclararán los casos en que existan diferencias con otros autores, a fin de favorecer la identificación.


(1,1) *ir*<sup>15</sup> *mntf*<sup>16</sup> *hr tw sn 2 n w<sup>c</sup> mwt n w<sup>c</sup> it*


(1,1) **Relativo a esto, se dice**<sup>17</sup> (que había) dos hermanos de una sola madre y de un solo padre.

*inpw*<sup>18</sup> *rn p3*<sup>19</sup> *3 iw b3t*<sup>20</sup> *rn p3 šri hr-ir*<sup>21</sup> *[i]npw sw [hr]y pr hr[y] hmt*

Anubis era el nombre del mayor, y Bata era el nombre del menor. En cuanto a Anubis, él poseía una casa<sup>22</sup> y poseía una esposa.



---


<sup>15</sup> Forma completa de la preposición  *r*, traducible como “en cuanto a”, “respecto de” (Faulkner 1991 [1962]: 24).

<sup>16</sup> *mntf* es el pronombre independiente masculino de tercera persona. En egipcio clásico la forma era *ntf*, mientras que la grafía neoegipcia incorpora el grafema  *m*, para las segundas y terceras personas, como es el caso aquí presentado (Junge 2005 [1999]: 164-165). Si bien remite al género masculino, Cardoso (2011b: 7) advierte que en neoegipcio puede también aludir al género neutro, así como en egipcio clásico el neutro podía ser expresado con el uso del pronombre femenino de tercera persona. El uso de este pronombre es especialmente estudiado en Mahrous (2010: 143-148), en relación a *El príncipe predestinado* y a *Los Dos Hermanos*.

<sup>17</sup> A menudo se ha optado por elegir una expresión más bien poética para el inicio del relato. Ya Maspero (2002 [1882]: 3) en la edición inglesa de sus *Popular Stories (Contes Populaires)* es traducido como “there were once” por el francés “il y avait une fois”, “había una vez”. Cabe señalar que con esta fórmula se inician, de modo convencional, los *Märchen, fairytales* o “cuentos de hadas”. La opción por esta traducción puede vincularse con un modo de interpretar el relato, como veremos en el estado de la cuestión en el capítulo 1. Tanto Wentz (2003a [1973]: 81) como Hollis (2008 [1990]: 1) utilizan la frase “once upon a time”, y en versiones en español se reproduce también este estilo. Por ejemplo, Rosenvasser (1973: 96); Cervelló Autuori (2001: 60) y López (2005: 127) de modo similar. También Lefebvre (2003 [1948]: 153) traduce “había una vez”, aún cuando en su nota al pie reconoce que literalmente se trata de “en cuanto a ello”, similar a nuestra traducción.


<sup>18</sup> Escrito con determinativo del halcón Horus sobre el estandarte (G7 ).

<sup>19</sup> *p3* es el artículo definido masculino, característico del neoegipcio, que precede en la escritura al sustantivo. Para el género femenino se utiliza  *t3*, mientras que para el plural  *n3* (Junge 2005 [1999]: 53).

<sup>20</sup> También escrito con determinativo del halcón Horus sobre el estandarte (G7 ). Dado que el signo se ha utilizado en principio como el determinativo del nombre del dios Horus, su uso se ha extendido para funcionar como determinativo de las divinidades en general (Gardiner 2007 [1927]: 468). Esta opción ha localizado a los protagonistas en un ámbito divino. Véase *infra* capítulo 6 para revisar esta discusión. Por otra parte, cabe señalar que la transliteración propuesta por Murnane (s/a:1) es *b3tw*, ya que decide incorporar el signo del plural a la pronunciación.

<sup>21</sup> *hr ir* es una partícula compuesta por *hr* e *ir*, con igual sentido y función: “en cuanto a”, “pues”, “entonces” (Cardoso 2011c: 17). Cardoso (2011b: 2) las recupera juntas como una locución introductoria, destacando su uso en narrativa.

<sup>22</sup> Resulta pertinente señalar aquí que el término “casa” en egipcio alude no sólo a la construcción material del edificio que puede albergar a un grupo de gente, sino también al conjunto de bienes y personas de una unidad doméstica (Cardoso 2011b: 11). Faulkner (1991 [1962]: 89) de hecho, nos ofrece la traducción del término no sólo como “house”, sino también como “household”, indicando allí esta diferenciación. Kemp (2006 [2005]: 74) llama la atención sobre la expresión “fundar una casa” vinculada a la referencia al

casamiento de un individuo, e indica asimismo que la casa era presidida por la  *pr nbt* “señora de la casa”, un título utilizado por las mujeres casadas. Por otro lado, el mismo autor hace referencia al relato de *Los Dos Hermanos* para hacer notar cómo el ganado como recurso económico de una casa, implicaba la existencia de una serie de edificios que constituían la “casa”, por ejemplo, el establo donde descansan las vacas que cuida Bata (Kemp 2006 [2005]: 74).

(1,2) [iw<sup>23</sup> p3y].f<sup>24</sup> sn šri m-di<sup>25</sup>.f mi šhrw n šri

(1,2) Su hermano menor estaba en compañía de él a la manera de un hijo<sup>26</sup>.

iw mntf i ir<sup>27</sup> tw n.f hbsw

Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) vestidos.

iw.f hr šm<sup>28</sup> m-s3 n3y.f i3wt r šhtw

Era él (Bata) quien iba detrás<sup>29</sup> de su (de Anubis) ganado<sup>30</sup> hacia los campos.

(1,3) [i]w mntf i ir tw sk3 mntf ʿw3y n.f

(1,3) Era él (Bata) quien hacía el arado (y) quien cosechaba para él (Anubis).

iw mnt[f] [i] i[r] tw n.f wpwt nty m šhtw

Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) las órdenes en lo relativo a los campos<sup>31</sup>.

ist i[w] p3[y].f [sn] šri (1,4) [m] ʿh[3w]ty nfr nn wn kdf m t3 dr.f

Mira, su hermano menor es (1,4) un buen guerrero. No existe su carácter en la tierra entera.

---

<sup>23</sup> iw es una partícula que da lugar a una oración subordinada de carácter circunstancial. En egipcio medio constituía el valor de cópula (Gardiner 2007 [1927]: 35 §29), y de modo general establecía los hechos como tales (Gardiner 2007 [1927]: 92 §117). En neogipcio se convierte en un “conversor circunstancial”, que puede producir un adverbio en oraciones, un adnominal adverbial, o funcionar como componente de un sentido enfático. Véase Junge (2005 [1999]: 189-195).

<sup>24</sup> A partir del artículo definido se construyen también los posesivos, compuestos por el artículo definido + y + pronombre sufijo (Cardoso 2011b: 1).

<sup>25</sup> m-di es una preposición compuesta con el sentido “con”, “en compañía de”, “en posesión de” (Cardoso 2011c: 15).

<sup>26</sup> šri es un término que puede traducirse como “menor”, “pequeño”, y también “hijo” (Gardiner 2007 [1927]: 595; Faulkner 1991 [1962]: 270; *Wb.* IV: 525-526). En este caso optamos por esta última opción, para expresar la relación de filiación ficticia. Proponemos una reflexión sobre este vínculo en el capítulo 5.

<sup>27</sup> La estructura expresada en mntf i ir es un participio activo, una forma adjetival del verbo que tiene un sentido relativo. Se requiere anteponer una i al verbo, a la vez que establecer de modo definido el sujeto de la acción antes de i, ya sea con un nombre propio, un pronombre personal o un sustantivo definido por artículo o de otra manera (Cardoso 2011b: 12; 2011c: 26). En nuestro caso, se utiliza el pronombre independiente de tercera persona masculino, mntf.

<sup>28</sup> La estructura hr + infinitivo es conocida en egipcio medio como construcción pseudoverbal, funcionando como predicado de un sustantivo o pronombre que la precede (Gardiner 2007 [1927]: 243 § 319). En neogipcio comienza a ser omitida, aún cuando en textos literarios -como *Los Dos Hermanos* o *El príncipe predestinado*- se utiliza de forma selectiva (Junge 2005 [1999]: 112).

<sup>29</sup> m-s3, traducido aquí como “detrás” implica también las ideas de “seguir”, “estar a cargo” (Faulkner 1991 [1962]: 208); “supervisar” (*Wb.* IV: 10). Gardiner (2007 [1927]: 134 § 178) también explica que el *after* “después, detrás” por el que puede ser traducido, contiene un sentido vinculado al “cuidar”, “estar a cargo de”. Es claro de este modo que el hecho de que Bata vaya detrás del ganado de su hermano mayor, implica que estos animales están a su cargo y cuidado. Véase *infra* capítulo 4.

<sup>30</sup> i3wt es un término que alude a un conjunto de animales, que puede traducirse como “ganado”. Cabe destacar que puede referir tanto a ganado mayor como menor, e incluso a un conjunto de animales salvajes (*Wb.* I: 29).

<sup>31</sup> La mayoría de los autores coinciden en otorgar a esta expresión el sentido aquí propuesto. No obstante, Murnane (s/a: 2) traduce *it was him who made decisions for him (about) everything in the fields* “era él quien tomaba decisiones para él (acerca de) todo en los campos”, colocando a Bata en un rol aún más activo. Véase *infra* capítulo 4.

*is wn phty n ntr im.f*

De hecho, existe la fuerza de un dios en él<sup>32</sup>.

*[hr-i]r m-ht<sup>33</sup> hrw knw s3 nn [iw] p[3]y.f sn šri*

**Entonces, después (de) muchos días después de esto,**<sup>34</sup> su hermano menor estaba

*(1,5) [m-s3 n3y].f i3wt m p3y.f šhrw nty hrw nb*

(1,5) cuidando su ganado en su costumbre de todos los días.

*mtw.f [whʕ]<sup>35</sup> r p3y.f pr r tnw rw h3 rʕ*

Él interrumpía el trabajo para (volver) a su casa a cada cese del descenso del sol<sup>36</sup>.

*iw.f 3tp (1,6) [m s]mw nb n šhtw [m] irtt m ht*

Él (iba) cargado (1,6) con toda hierba<sup>37</sup> de los campos, con leche, con madera,

*[m h]t nb [nfr n] šht*

con cada cosa buena del campo.

*mtw.f w3h m-b3h<sup>38</sup> p[3y].f [sn ʕ] iw.f hms hnʕ (1,7) [t3y].f hmt*

Él (los) colocaba en presencia de su hermano mayor, (que) estaba sentado junto a (1,7) su esposa

*mtw.f swri mtw.f wnm*

(mientras) bebía y comía.

*mtw.f <pr r sdr><sup>39</sup> [m] p3y.f i h3yt m [hnw] n3y.f i3w*

---

<sup>32</sup> Véase en el capítulo 5 un análisis de esta caracterización de Bata.

<sup>33</sup> *m-ht* es una preposición compuesta que se traduce como “después” (Gardiner 2007 [1927]: 586; Cardoso 2011b: 2).

<sup>34</sup> Esta expresión es utilizada de forma recurrente en el relato, como modo de indicar el paso del tiempo y la consecuente renovación de la acción. Se diferenciará de otra frase para indicar el comienzo de un nuevo día, que aparece por primera vez en *d’Orb.* 1,8. Corresponde aclarar, no obstante, que para Wente (1962: 309) este sentido temporal no sería significativo, dado que las líneas precedentes no son narrativas sino descriptivas de una situación general inicial. Hintze (1950: 7-21) también habría reconocido este matiz. De acuerdo con Cardoso (2011b: 2), la expresión se forma por la suma de una locución introductoria compuesta, *hr-ir*, que puede traducirse como “entonces”, la preposición compuesta *m-ht* “después (de)”, el sustantivo plural *hrw* “días” seguido del adjetivo *knw* “muchos”, otra preposición que el autor compone restaurando *hr* más el *s3* que efectivamente está escrito, para indicar nuevamente “después”, y finalmente el demostrativo neutro *nn*, “esto”.

<sup>35</sup> La estructura verbal utilizada en esta oración es el conjuntivo, un tiempo que es utilizado generalmente en un sentido prospectivo o de futuro. No obstante, y como es el caso aquí, también puede dar cuenta de hechos pasados habituales y repetitivos (Cardoso 2011c: 26). En neoejipcio, una de las formas posibles de construirlo es la utilizada aquí: *mtw* + pronombre sufijo + verbo en infinitivo (Cardoso 2011b: 15).

<sup>36</sup> Con la expresión *rw h3*, traducida aquí como “cese del descenso del sol” se alude al momento del anochecer. Deberá entenderse así de aquí en adelante.

<sup>37</sup> *smw* es una palabra que en general quiere decir “hierba”. También puede entenderse como el forraje de hierba para el ganado (*Wb.* IV: 119).

<sup>38</sup> *m-b3h* es una preposición compuesta que se traduce como “en presencia de”, principalmente en relación a personajes importantes (Gardiner 2007 [1927]: 563, 132 §178).

Él (Bata) salía para descansar en el interior del establo de su ganado.

(1,8) [...] *hr-ir m-ht t3 hd 2 n hrw hpr*

(1,8) [...] **Entonces, después que la tierra brilló y el segundo de los días sucedía**<sup>40</sup>,

[...] *iw pstw mtw.f w3h m-b3h p3y.f sn ʕ3*

[...] <sup>41</sup> cocidos. Él los colocaba en presencia de su hermano mayor.

(1,9) [*mtw.f*] *dit n.f ʕkw r shtw*

(1,9) Él (Bata) daba para él (Anubis) provisiones de los campos (y)

*mtw.f thm [n3y].f ihwt r dit wnmw m shtw*

conducía sus vacas para hacer que comieran en los campos.

*iw.f šmt m-s3 n3y.f ihwt* (1,10) [*iw s*] *n dd n.f nfr p3 smw [n] st hmnt*

Él iba detrás de sus vacas. (1,10) Ellas le decían: “la hierba es buena en tal lugar”<sup>42</sup>.

*mtw.f sdm p3 dd.sn nb mtw.f hr it3yw<sup>43</sup> r t3 st* (2,1) *nfrt n sty-mw nty st 3bw.s[n]*

Él escuchaba todo lo que ellas decían, (y) las llevaba a este lugar (2,1) bueno de hierba que ellas deseaban.

*iw n3 mnmnt nty r-h3t<sup>44</sup>.f hr hpr nfr r-ikr<sup>45</sup> sp 2<sup>46</sup>*

El ganado que estaba frente a él se volvía bello extremadamente, dos veces.

---

<sup>39</sup> Restituido por Griffith (1888-1889: 163).

<sup>40</sup> Esta es la segunda expresión que nos informa sobre el paso del tiempo en la narración, concretamente, el amanecer y la explicitación de la llegada de un nuevo día. El amanecer es señalado mediante la metáfora de la tierra brillando (gracias a la luz del sol que al salir la ilumina), mientras que el nuevo día en realidad es el “segundo”, dado que ya hubo un día previo narrado con anterioridad. Junto con la expresión señalada con anterioridad (“*Entonces, después (de) muchos días después de esto*”) y la cláusula *wn-in* que indicaremos luego, estas expresiones conforman lo que Junge (2005 [1999]: 260) llama *day formulae*, es decir, “fórmulas del día”. Éstas son usadas generalmente como un modo de organizar temporalmente el relato, más que en un sentido estrictamente literal: así, podrían expresar simplemente “algún tiempo después” o “después de un tiempo”.

<sup>41</sup> Esta laguna en el texto a menudo es completada en el sentido de que Bata tomaba alimentos cocidos y los colocaba ante su hermano mayor. Así Hollis (2008 [1990]: 1) y Cardoso (2011a: 3). Los alimentos también podían ser “preparados” (Erman 1927: 151; Lefebvre 1998 [1948]: 153; Brunner-Traut 2000 [1963]: 70; Araújo 2000: 84; López 2005: 128) o bien “traídos” (Wente 2003a [1973]: 81). Maspero (2002 [1882]: 4) traduce, por su parte, que “tan pronto como los panes estaban horneados, los colocaba delante de su hermano mayor”. Esto último podría tener algún sentido en relación a *h3yt*, el establo en el que aparentemente vive Bata, dado que este término también puede ser traducido en neogipcio como *Bäckerei* “panadería” (*Wb.* II: 476). El verbo en cuestión es *psí* traducido como *kochen* “cocinar” (*Wb.* I: 551).

<sup>42</sup> Galán (2000 [1998]: 147) traduce “buena es la hierba de Sethemenet”. El resto de los autores mantiene un sentido más bien genérico sobre los lugares para pastar, tal como hacemos aquí.

<sup>43</sup> En la construcción del conjuntivo, es posible también incluir la partícula *hr*, como observamos en este caso (Cardoso 2011c: 25).

<sup>44</sup> *r-h3t* es una preposición compuesta que se traduce como “frente”, “enfrente de”, “ante” (Gardiner 2007 [1927]: 580, 132 §178).

<sup>45</sup> *r-ikr* es un adverbio adjetivo, compuesto por la preposición *r* más el adjetivo *ikr* (Gardiner 2007 [1927]: 156 §205). Se traduce como “extremadamente”, aumentando el sentido de excelencia del adjetivo *ikr*.

<sup>46</sup> *sp 2*, o *sp sn*, indica, después de un grupo de signos, que estos deben ser repetidos, para marcar duplicación (Gardiner 2007 [1927]: 589, también 157 §207 y 210 §274). El sentido de la frase completa sería entonces “muy extremadamente”.

*kb.sn msw.sn (2,2) <r> ikr sp 2*

Ellos duplicaban sus crías (2,2) extremadamente, dos veces.

*hr-ir hr tr n sk3 iw p3y.f [sn ʕ3] hr dd n.f*

**Entonces, en la estación del**<sup>47</sup> arado<sup>48</sup> su hermano mayor le dijo:

*imi*<sup>49</sup> *grg n.n htr* [...] (2,3) *r sk3*

“Establece para nosotros un par de bueyes [...] (2,3) para arar

*p3-wn*<sup>50</sup> *t3 3ht pr.ti iw st nfr t[i] n sk3 st mitt*

porque el campo salió<sup>51</sup> (y) está bueno para ararlo también.

*mtw.k [ii] r (2,4) 3ht hr prtw p3-wn iw nn r mh sk3 [m] dw3 i n.f dd.n.f*

Ve al (2,4) campo llevando semilla, puesto que nosotros llevaremos y araremos mañana.”

Así, le dijo.

*wn-in*<sup>52</sup> *p3[y.f] (2,5) sn šri hr irt šhrw nb i dd n.f p3y.f sn ʕ3 i [irt].sn*


**Entonces,** su (2,5) hermano menor hizo (de acuerdo) a todos los planes (que) a él dijo su hermano mayor (que) hiciera.



*hr-ir m-ht t3 h[d 2 n] (2,6) hrw hpr*

**Entonces, después que la tierra brilló y el segundo de los (2,6) días existía,**

<sup>47</sup> Aún cuando no se trate de las fórmulas más bien estereotipadas que indican el paso del tiempo, cabe señalar aquí la correspondencia entre la escritura en tinta roja y una expresión que indica una nueva temporalidad: la estación del arado. Efectivamente, luego de una descripción general de los hermanos y su situación en el campo, se inicia aquí la acción narrativa propiamente dicha.

<sup>48</sup> “Arado” (*sk3*) no es en realidad el nombre de la estación tal como se conocen tradicionalmente. Sí hace referencia a la actividad agrícola que corresponde a ese momento. Por lo general, el año egipcio es dividido

en tres estaciones que coinciden con el año agrícola. La primera estación es  *3ht* “inundación”, y va de mediados de julio a mediados de noviembre. Luego viene el tiempo al que se hace referencia en el relato:

 *prt* “crecimiento, emergencia”, de mediados de noviembre a mediados de marzo. Y finalmente  *šmw* “cosecha” de mediados de marzo a mediados de julio (Allen 2010 [2000]: 107).

<sup>49</sup> *imi* es la forma imperativa del verbo irregular *rdi* “dar”, “colocar” (Gardiner 2007 [1927]: 257 §335). A pesar de ser una forma característica del egipcio clásico, el neoeipcio también la utiliza (Junge 2005 [1999]: 78-79).

<sup>50</sup> *p3-wn* es una conjunción que puede traducirse como “porque”, “puesto que”, asociada al uso inglés de *for* y *since*. Introduce una oración subordinada, y al preceder a esta oración que es de carácter independiente, la transforma en una preposición que explica una oración anterior (Cardoso 2011b: 19; Junge 2005 [1999]: 87).

<sup>51</sup> Del agua. Con esta expresión se hace referencia a la posibilidad de sembrar la tierra, que se habilita una vez que han bajado los niveles del agua de la inundación del Nilo.

<sup>52</sup> *wn-in* es otra de las fórmulas asociadas a la expresión del tiempo en los textos narrativos. Junto con *hʕn* (también presente en *dʿOrb.*, por ejemplo 2,8; 5,5; 10,9 y 11,7), son en realidad formas lingüísticas del egipcio medio que se han preservado en los registros literarios. Se asocian también por sentido a las oraciones *iw* (Gardiner 2007 [1927]: 35 §29, 56 §68) y pueden ser utilizadas como cláusulas principales o expresando construcciones de consecuencia. Pueden introducir también un párrafo o una unidad textual más pequeña, unen oraciones previas con nuevas y a menudo esto es marcado con el uso de tinta roja, tal como lo es en nuestro caso. Su traducción, de este modo, puede ser “entonces”, “y entonces”, “a continuación”, “por eso”, “por consiguiente”, aunque a veces no es necesario traducirla explícitamente (Junge 2005 [1999]: 276-277).

*iw.sn hr šm r šht hr t3 sn [prtw]*

ellos se dirigieron hacia el campo llevando sus semillas

*iw mh r sk3*

(que) llevaban para arar.

*i[w ib].[sn] (2,7) ndm r-ikr sp 2*

Sus corazones estaban (2,7) en alegría extremadamente, dos veces,

*hr p3y.sn r- b3kw m [p3]y.[sn] š3<sup>c</sup> b3kw*

en su lugar de trabajo en sus comienzos del trabajo.

***hr-ir <m->[ht hrw] (2,8) knw hr s3 nn***

**Entonces, después (de) muchos días (2,8) después de esto,**

*iw.sn m šht iw.sn h<sup>c</sup> n prtw*

ellos estaban en el campo y necesitaban semillas.

***wn-in.f hr h3b p3y.f (2,9) sn šri m dd***

**Entonces, él** envió a su (2,9) hermano menor diciendo:

*hn.k in n.n prtw m p3 dmi<sup>53</sup>*

“Ve y trae<sup>54</sup> para nosotros semillas del pueblo.

*iw p3y.f sn šri hr g[m] t3 hmt (2,10) n p3y.f sn ʕ iw.tw hms hr nbd.st*

Su hermano menor encontró a (2,10) la esposa de su hermano mayor, sentada haciendo su trenza<sup>55</sup>.

***wn-in.f hr dd n.st h<sup>c</sup> di n.i prtw (3,1) hnw n.i r šht***

**Entonces, él** le dijo a ella: “Ponte de pie y dame semillas (3,1) (para) que vaya al campo,

*p3-wn i ir p3y.i sn ʕ<sup>56</sup> sin n.i m-di<sup>57</sup> wdf3w*

porque haré que mi hermano mayor se retrase por mí. No causes retraso.”

***wn-in.st hr dd n.f i šm (3,2) i wn p3 mhr***

---

<sup>53</sup> *dmi* es un término traducido generalmente como pueblo (*town* en inglés) (Gardiner 2007 [1927]: 602; AEO II: 1; Faulkner 1991 [1962]: 313). También ha sido asociado a alguna zona portuaria (Goelet 1999: 65-116), en relación al sentido de “tocar”, “alcanzar” de *dmi* como verbo (Gardiner 2007 [1927]: 602; AEO II: 1; *Wb.* V: 455-456; Faulkner 1991 [1962]: 313). Se diferencia en el Imperio Nuevo de *niwt* y *why* (AEO II: 1; Hassan 2005 [2001]; Mumford 2010: 326). Véase también Troy (2003).

<sup>54</sup> Si bien en esta oración no se utiliza ninguna estructura de tipo imperativo, interpretamos un tono en principio exhortativo, y de ahí la opción por traducirlo de esta manera. Así también en los siguientes diálogos.

<sup>55</sup> Véase *infra* los apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos*.

<sup>56</sup> Los signos en el papiro debieran transliterarse en realidad como *šri*. No obstante, se asume que existe un error aquí y que debería haberse escrito ʕ en lugar de *šri*. Por este motivo, transliteramos y traducimos directamente “mayor”.

<sup>57</sup> En esta expresión Junge (2005 [1999]: 79) reconoce la estructura negativa imperativa, que puede asumir el sentido de una prohibición. Ésta se conforma con la partícula *m* más el infinitivo *di* o *iry*.



**Entonces, ella** le dijo a él: “Ve (3,2) (y) abre el almacén.

*mtw.k in n.k p3 nty m ib.k m-di h3<sup>c</sup> t3y.i nšy hr w3t*

Trae para ti lo que desees. No hagas dejar mi peinado en el camino<sup>58</sup>.”

**wn-in** *p3 ʕdd šri hr* (3,3) *ʕk r p3y.f i h3yt iw.f in w<sup>c</sup> n hnw ʕ3*

**Entonces**, el joven menor (3,3) entró al establo (y) trajo una gran vasija.

*iw ib.f r it3 prt w knw*

Él quería quitarla<sup>59</sup> con muchas semillas.

*iw.f hr 3tp.f* (3,4) *m it bty iw.f hr pr hry.sn*

Él cargó (3,4) con cebada y trigo (y) salió llevándolos.

**wn-in.st** *dd n.f [i]h<sup>60</sup> š3w nty hr rmn.k*

**Entonces, ella** dijo a él: “¿Qué peso llevas sobre tu hombro?”

*[iw.f hr] dd n.st bty* (3,5) *h3r 3 it h3r 2 dmd 5 n3 nty hr rmn.i<sup>61</sup>*

Él dijo a ella: (3,5) “**3** sacos de trigo y **2** sacos de cebada, **5** en **total**, (es) lo que llevo sobre mi hombro.”

*i n.f hr dd n.st wn-in.s[t]* [...] *f m dd*

Así él le dijo a ella. **Entonces, ella** [...] (a) él diciendo:

*wn phty* (3,6) [<sup>ʕ3</sup>] *im.k hr tw i hr ptr n3y.k tir m mnt*

“Existe una fuerza (3,6) grande en ti<sup>62</sup>. Veo tu vigor diariamente.”

*iw ib.st rh.f m rh n ʕh[3wty]*

Ella deseó conocerlo como se conoce a un guerrero<sup>63</sup>.

**wn-in.st** *hr* (3,7) *ʕh<sup>c</sup> iw st mh im.f iw st dd n.f*

**Entonces, ella** (3,7) se puso de pie, lo tomó y le dijo:

*m iry.n n.n [wn]wt sdr 3h n.k p3 k3 iry.i* (3,8) *n.k hbsw nfrw*

“Pasemos una hora yaciendo (juntos). Será beneficioso para ti, así haré (3,8) para ti bellos vestidos.”

**wn-in** *p3 ʕdd hr [hpr]w mi 3by šm<sup>c</sup> m knd* [...]

**Entonces**, el joven se volvió como una pantera<sup>64</sup> del Alto Egipto, furioso [...]

<sup>58</sup> Es decir, que no le hiciera interrumpir su peinado y que quede sin terminar.

<sup>59</sup> Llevársela con él nuevamente hacia el campo.

<sup>60</sup> *ih* es la partícula que marca la interrogación en el sentido de ¿qué? (Junge 2005 [1999]: 325).

<sup>61</sup> Se asume nuevamente un error en lo relativo a los pronombres y corregimos *k* -escrito en el papiro- por *i*.

<sup>62</sup> De acuerdo con Junge (2005 [1999]: 172), el neoegeipcio utiliza esta forma del verbo *wn* seguida por un sustantivo indefinido (*phty*) y un adverbio (*im*), como modo de enfatizar la existencia.

<sup>63</sup> En esta afirmación el verbo *rh* tiene una connotación sexual (*Wb*. I: 446).

*hr p3 smy (3,9) bin i dd.n.st n.f*

a causa del anuncio (3,9) miserable (que) ella había dicho a él.

*iw.st snd r-ikr sp 2 wn-in.f hr <m>dt m di.st m dd*

Ella temió extremadamente, dos veces. **Entonces, él** habló a ella diciendo:

*hr mk tw (3,10) m di.i m shrw n mwt hr p3y.k<sup>65</sup> h3y m di.i m shrw n it*

“Entonces, mira: (3,10) tú actúas como una madre (y) tu marido actúa como un padre.

*hr p3 3 r.i mntw.f shprw.i*

Él, (como) mayor que yo, (me) ha aconsejado.

*ih (4,1) p3y bt3w 3 i dd n.i m ir dd tw.f n.i 3n*

¿Qué (4,1) gran mal me dices? No lo digas de nuevo.

*hr nn iw.i r dd.tw.f n w<sup>c</sup> hr bn<sup>66</sup> iw.i r dit pr.f m r.i n rmt (4,2) nbt*

Entonces, yo no diré esto a nadie, no haré que esto salga de mi boca a toda (4,2<sup>67</sup>) la gente.”

*iw.f hr f3i t3y.f 3tp iw.f hr sm.n.f r sht wn-in.f hr spr p3y.f sn 3*

Él llevó su carga (y) partió al campo. **Entonces, él** se acercó a su hermano mayor.

*iw.sn mh r b3kw (4,3) p3y.sn r-<sup>c</sup> b3kw*

Ellos estaban llenos con su trabajo<sup>68</sup> (4,3) en el lugar de trabajo.

***hr-ir m-ht hr [tr]i n rw h3 r<sup>c</sup> wn.in***

**Entonces, después del tiempo en que cesó el descenso** (del sol), **entonces**

*p3y.f sn 3 wh<sup>c</sup> r p3y.f (4,4) pr*

su hermano mayor interrumpió el trabajo para (volver) a (4,4<sup>69</sup>) su casa.

*iw p3y.f sn šri m-s3 n3y.f i3wt m[tw.f] 3tp.tw.f m ht nbt n sht*

Su hermano menor estaba detrás de su ganado, cargaba con todas las cosas del campo (y)

*mtw.f in n3y.f i3wt (4,5) r-h3t.f r dit sdrw p3y.sn i h3[yt*

traía a su ganado (4,5) delante de él para hacer que yaciera en su establo,

<sup>64</sup> Traducción del término *3by* según Faulkner (1991 [1962]: 2). Asociado a *šm<sup>c</sup>* refiere al leopardo (*felis pardus*), que se asocia a la rabia y sed de sangre (*Wb*. I: 7). Precisamente, con este sentido en el relato.

<sup>65</sup> En lugar de *p3y.i* debería haberse escrito *p3y.k*. Corregimos en la transliteración y traducción.

<sup>66</sup> *bn* introducido con *hr* constituye la forma de negar el futuro en neoejipcio, aunque antes en la misma oración se utiliza *hr nn*, una forma asociada al egipcio clásico (Cardoso 2011b: 26).

<sup>67</sup> En realidad la línea termina en la palabra *rmt*, a la que se le añade detrás el adjetivo *nb*, que en la traducción adquiere un mejor sentido anteponiéndolo al sustantivo.

<sup>68</sup> El posesivo se encuentra al comienzo de la siguiente línea, aunque lo hemos adelantado para facilitar la lectura.

<sup>69</sup> La línea en realidad termina inmediatamente después del posesivo y antes del sustantivo, que se escribe detrás del pronombre. Para dar continuidad a la traducción, se optó por agrupar posesivo y sustantivo en la misma línea.

*n] ty m p3 dmi*

que estaba en el pueblo.

*is t3 hmt n p3y.f sn ʕ3 snd.ti* (4,6) *p3 smy i dd.n.st*

Ahora, la esposa del hermano mayor tenía miedo (por) (4,6) el anuncio que ella había dicho.

*wn-in.st hr in ʕd pdr iw.st hr hpr mi nty knkn ti n ʕd3*

**Entonces, ella** trajo grasa (y) se volvió como si le hubiesen pegado por un crimen

*n i3b* (4,7) *dd n p3y.st h3y m p3y.k sn šri ir knkn*

para (4,7) decir a su marido: “Tu hermano menor hizo el golpe.”

*iw p3y.st h3y hr whʕ m rw h3* (4,8) *m p3y.f šhr nty hrw nb*

Su marido interrumpió el trabajo al cese del descenso (del sol) (4,8) como era su costumbre de cada día.

*iw.f hr spr r p3y.f pr iw.f hr gm t3y.f hmt sdr ti mr ti n ʕd3*

Él se acercó a su casa (y) encontró a su esposa yaciendo enferma por un crimen.

*iw.st* (4,9) *hr tmt dit mw hr drt.f m p3y.f šhrw iw bw pwy.st st3 r h3t.f*

Ella (4,9) no colocó agua sobre su mano como era su costumbre, no hizo fuego delante de él<sup>70</sup>.

*iw p3y.f pr m kkwy iw.st sdr.ti* (4,10) *bš iw p3y.st h3y hr dd n.st*

Su casa estaba en oscuridad. Ella yacía (4,10) vomitando, (y) su marido le dijo:

*m nym<sup>71</sup> mdt m di.i ʕhʕ dd.st n.f*

“¿Quién disputó contigo?” Así ella dijo a él:

*bw pw wʕ mdt m di.i hrw p3y.k* (5,1) *sn šri*


“Ninguno disputó conmigo aparte de tu (5,1) hermano menor.

*ir m-dr<sup>72</sup> iw.f [r] iṯ3 n.k prtw iw.f gm.i hms.kwi wʕ.i*

Cuando él (vino) para llevar para ti semillas, me encontró sentada sola.

*iw.f hr dd.n.i m iry.n wnwst sdr.n* (5,2) *wnh p3y.t<sup>73</sup> nbd*

<sup>70</sup> En esta oración se conjugan dos formas alternativas de expresar la negación. En primer lugar, el uso del verbo negativo *tm* (Junge 2005 [1999]: 85), ya conocido en el egipcio clásico (Gardiner 2007 [1927]: 262-266 §342-§350). En segundo lugar, la forma *bw*, que niega oraciones referidas a caracterizaciones de

situaciones habituales, de modo similar a  *n* del egipcio clásico (Junge 2005 [1999]: 100).

<sup>71</sup> *m nym* es la combinación de dos partículas interrogativas. La primera de ellas significa “¿quién?”, “¿qué?”, mientras que la segunda es una amalgama entre la partícula *in* con el pronombre interrogativo *m* (Junge 2005 [1999]: 178).

<sup>72</sup> Adverbio que se traduce como “después”, “cuando” (Cardoso 2011c: 17).

Él me dijo: ‘Pasemos una hora yaciendo (juntos). (5,2) Viste tu trenza<sup>74</sup>.’

*i n.f hr dd n.i iw.i hr tm sdm.n.f is bn ink t3y.k mwt*

Así él me dijo, (pero) yo no lo escuché. ‘¿No soy tu madre?<sup>75</sup>

*hr p3y.k sn 3 m di.k m shr n it*

(Y) respecto de tu hermano mayor, (él) actúa para ti como un padre.’

(5,3) *i n.i hr dd.n.f iw.f hr [s]nd iw.f hr knkn r tm dit iry.i n.k ipt*

(5,3) Así le dije a él. Él tuvo miedo (y me) golpeó para que yo no te hiciera (llegar este) mensaje.

*hr-ir di.k nh.f iw.i r m(w)t n.i ptr (5,4) wn n.f iit m [r .... m]*

Entonces, (si) tú le permites vivir, yo moriré. Mira, (5,4) cuando él vuelva [...] <sup>76</sup>

*p3-wn tw.i sn p3y smy bin wn iw.f r ir.f m sf<sup>77</sup>*

pues yo maldigo el mal anuncio que él hizo ayer.”

**wn-in** *p3y.f sn 3 hr hpr (5,5) mi 3by sm<sup>c</sup>*

**Entonces**, su hermano mayor se volvió (5,5) como una pantera del Alto Egipto.

*iw.f hr dit dm.tw p3y.f nmwy iw.f hr dit.f m drt.f*

Él se dispuso a afilar su lanza y la colocó en su mano.

**wn-in** *p3y.f 3 h<sup>c</sup> n h3 p3 sb3 (5,6) p3y.f h3yt*

**Entonces**, el mayor se paró detrás de la puerta de (5,6) su establo

*r hdb p3y.f sn šri m p3y.f iit m rw h3*

para matar a su hermano menor, que volvía al cesar el descenso (del sol)

*r dit 3k n3y.f i3wt r p3y.(5,7)f<sup>78</sup> h3yt*

para hacer entrar a su ganado a (5,7) su establo.

*hr-ir p3 šw hr htp iw.f 3tp.f (m) smw nb n šht m p3y.f shr nty hrw nb*



---

<sup>73</sup> El signo hierático es un sufijo de primera persona del singular. Entendemos que existe un error ortográfico, y traducimos por la segunda persona femenina del singular.

<sup>74</sup> Véase *infra* los apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos*.

<sup>75</sup> Esta pregunta negativa se compone con la interjección *is*, de tono interrogativo, más la partícula negativa *bw* (Junge 2005 [1999]: 87; 100).

<sup>76</sup> Haciendo caso a la condición expresada previamente por la esposa de Anubis, muchos autores completan esta laguna en el sentido “cuando él vuelva, no lo dejes vivir”. Por ejemplo Wente (2003a [1973]: 83); Lichtheim (1976: 205), que también propone restaurar “tu deberías matarlo” (así como Rosenvasser 1976: 98; y Hollis 2008 [1990]: 3). Lefebvre (1998 [1948]: 156) traduce “no le escuches”.

<sup>77</sup> En el papiro está escrito el signo  en lugar de , aunque Gardiner (1932: 14a) ya lo corrige en su edición siguiendo la sugerencia de Griffith (1888-1889: 170).

<sup>78</sup> Corregimos el signo del sufijo de primera persona singular que aparece escrito en el papiro por la tercera persona del singular.

Entonces (cuando) la luz solar descansó, él venía cargado (con) toda hierba del campo en su costumbre de cada día.

*iw.f hr (5,8) iit iw t3 iht h3wty hr ʕk r p3y h3yt*

Cuando él (5,8) venía, la vaca que estaba delante entró al establo

*iw.st hr dd n p3y.s mniw mk p3y.k sn ʕ3 ʕhʕ r*

(y) ella dijo a su pastor: “Mira, tu hermano mayor está de pie

(5,9) *h3t.tw.k hry p3y.f nmwy r hdb.k rwi.k tw r h3t.f*

(5,9) frente a ti llevando su lanza para matarte. Huye de su frente.”

**wn-in.f** *hr sdm p3 dd t3y.f iht h3wty iw (6,1) t3 kt.ti hr ʕk iw.st hr dd.ti.f m mitt*

**Entonces, él** escuchó lo que decía su vaca al frente. (6,1) Otra, al entrar, dijo a él lo mismo.

*iw.f hr nw hry p3 sb3 n p3y.f h3yt (6,2) iw.f hr ptr rdwy n p3y.f sn ʕ3*

Él miró debajo de la puerta de su establo (6,2) (y) vio los pies de su hermano mayor.

*iw.f ʕhʕ n h3 p3 sb3 iw p3y.f nmyw m drt.f*

Él estaba parado detrás de la puerta (con) su lanza en su mano.

(6,3) *iw.f hr w3h t3y.f 3tp r p3 iwt n iw.f hr f3y.f r shsh wʕr*

(6,3) Él colocó la carga en el suelo, (y) se cargó a sí mismo para correr huyendo.

*iw p3y.f (6,4) sn ʕ3 hr šm m-s3.f hry p3y.f nmyw.f*

Su (6,4) hermano mayor siguió detrás de él cargando con su lanza.

**wn-in** *p3y.f sn šri hr sm3ʕt n p3 rʕ-hr3hty (6,5) r dd*

**Entonces,** su hermano menor oró a Ra-Harakhte<sup>79</sup> (6,5) diciendo:

*p3y.i nb nfr mntk n p3 nty hr wpwt p3 ʕdw r m3ʕtw*

“Mi buen señor, (eres) el que divide al culpable del justo.”

*ʕhʕ p3 rʕ hr (6,6) sdm sprw.f nb iw p3 rʕ hr dit hpr wʕ n mw ʕ3*

Entonces Ra (6,6) escuchó todas sus peticiones. Ra hizo surgir una gran (extensión) de agua

*r iwd.f r iwd p3y.f ʕ3 iw.f (6,7) mh mshw*

para separar entre él y su (hermano) mayor. Ésta estaba (6,7) llena de cocodrilos.

<sup>79</sup> Ra Harakhte es la expresión de Ra “Horus del Horizonte”, la forma del dios solar durante el día. Su representación es como un halcón o bien como hombre con cabeza de halcón y disco solar (Hornung 1999 [1971]: 254). En neoegeipcio se le antepone el artículo definido masculino singular *p3*. De esta manera, algunos autores optan por denominarlo Pra-Harakhte. Así Maspero (2002 [1882]: 7); Lefebvre (1998 [1942]: 157 nota 32); Wente (2003a [1973]: 85); Lichtheim (1976: 206); Rosenvasser (1976: 98); Hollis (2008 [1990]: 3); Cardoso (2011a: 13). Galán (2000 [1998]: 149) diferencia pa-Re-horajty, así como lo hace López (2005: 130), Pa-Ra-Horakhti.

*iw p3 w<sup>c</sup> im.sn hr hpr hr w<sup>c</sup> n rit iw p3 ky hr kt.ti*

Uno de entre ellos devino en un lado (del agua), (mientras) el otro estaba sobre el otro.

*iw (6,8) p3y.f sn ʕ3 hr irt sp 2 n hi hr drt.f n p3 tm hdb.f*

(6,8) Su hermano mayor hizo golpear 2 veces su mano por no matarlo.

*i ir.f wn-in p3y.f (6,9) sn šri hr ʕš n.f hr rit m dd*

**Entonces**, su (6,9) hermano menor lo llamó desde un lado (del agua) diciendo:

*ʕ<sup>c</sup> dy r hḏ t3 wnn p3 itn hr wbn iw.i (7,1) hr wpwt hn<sup>c</sup>.k m-b3h.f*

“Permanece ahí hasta que brille la tierra. Cuando brille el sol, yo (7,1) seré juzgado junto a ti en su presencia.

*mtw.f hr dit p3 [ḏw] n p3 m3<sup>c</sup>tw p3-wn nn iw.i hpr m-di.k [...] r nhḥ*

Él dará el culpable al justo. Por consiguiente, yo no existiré contigo [...] por siempre<sup>80</sup>.

*(7,2) nn iw.i r hpr m st iw.k im.sn iw.i r šmt r t3 int p3 ʕš*

(7,2) No existiré en el lugar en el que tú estés. Iré hacia el Valle del Pino<sup>81</sup>.”

*hr-ir m-ht t3 hḏ 2 n hrw hpr*

**Entonces, después de que la tierra brilló y el segundo de los días existía,**

*iw p3 (7,3) r<sup>c</sup> hr3hty hr wbn iw w<sup>c</sup> hr itr w<sup>c</sup> im.sn*

(7,3) Ra-Harakhte brilló (y) uno vio al otro allí.

*wn-in p3 ʕdd hr mdw m di p3y.f sn ʕ3 m dd*

**Entonces**, el joven habló con su hermano mayor diciendo:

*(7,4) ih<sup>82</sup> p3y.k iit m s3.i r hdb m grg*

(7,4) “¿Por qué tu vienes detrás de mí para matarme en falsedad?<sup>83</sup>

*iw nn sdm.k r.i hr mdt hr ink p3y.k sn šri m r-<sup>c</sup>*

No escuchas lo que yo digo. Pues yo soy tu hermano menor en el lugar.

*hr (7,5) tw.k m di.i m šhr n it*

En cuanto (7,5) a ti, actúas para mí como un padre,

*hr t3y.k hmt m di.i m šhr n mwt is bn*

(y) tu esposa actúa para mí como una madre, ¿no es así?

*ir m-dr wi h3b.k r in n.n prtw iw t3y.k (7,6) hmt hr dd n.i*

Después de que me enviaste para traer para nosotros semillas, tu (7,6) esposa me dijo:

<sup>80</sup> *nhḥ* como adverbio de tiempo significa “por siempre”, así también la conjunción *r nhḥ* (Faulkner 1991 [1962]: 137).

<sup>81</sup> Probablemente en el Líbano. Véase *infra* capítulo 4.

<sup>82</sup> *ih* es un pronombre interrogativo traducible como “¿qué?”, “¿por qué?” (Junge 2005 [1999]: 325).

<sup>83</sup> Es decir, injustamente.

*my iry.n wnw t sdr.n hr ptr pn<sup>c</sup> sw n.k m kt h(t)*

‘Pasemos una hora yaciendo (juntos)’. Entonces, mira, (ella) lo trastornó para ti en otra cosa.”

**wn-in.f** *hr dit (7,7) <sup>c</sup>m.f m p3 hpr nbt m di.f hn<sup>c</sup> t3y.f hmt*

**Entonces, él** le hizo saber (7,7) todo lo que había sucedido junto a su esposa.

**wn-in.f** *hr <sup>c</sup>r.k.f n p3 r<sup>c</sup> hr3hty m dd ir p3 (7,8) p3y.k r hdb.i<sup>84</sup> m grg*

**Entonces, él** juró a Ra-Harakhte diciendo: (7,8) “Entonces, tú vienes para matarme en falsedad,

*iw.k hry p3y.k nmwy hr-st-r<sup>85</sup> n k3t t3 hwt*

llevando tu lanza, por causa de una vagina podrida<sup>86</sup>.”

*iw.f hr in w<sup>c</sup> n (7,9) sfnd gš iw.f hr š<sup>c</sup>d hnn.f iw.f hr h3<sup>c</sup>.f r p3 mw iw p3 n<sup>c</sup>r hr <sup>c</sup>m3wy*

Él trajo un (7,9) cuchillo<sup>87</sup> filoso, cortó su falo, lo lanzó al agua (y) el síluro<sup>88</sup> lo tragó.

*iw.f (8,1) hr gnn iw.f hr hpr hsy sw*

Él (8,1) fue blando (y) se volvió débil.

*iw p3y.f<sup>89</sup> sn 3 hr šnw h3ty.f r-ikr sp 2*

Su hermano mayor sufrió, su corazón (sufrió) excesivamente, 2 veces.

*iw.f hr <sup>c</sup>h<sup>c</sup> hr rmyt n.f k3.f*

Él se puso de pie llorando por él fuertemente.

*nn rh.f d3y r p3 nty p3y.f sn šri im m-dr n3 n mshw*

Él no sabía cruzar hacia donde estaba su hermano menor, a causa de los cocodrilos.

(8,2) **wn-in** *p3y.f sn šri hr <sup>c</sup>š n.f m dd*

(8,2) Entonces, su hermano menor lo llamó diciendo:

*ist ir sh3y.k w<sup>c</sup> n bin ist bw ir.k sh3y w<sup>c</sup> nfr m-r-pw<sup>90</sup> w<sup>c</sup> n nkt iw iry sw n.k*



---

<sup>84</sup> Corregimos el pronombre sufijo de segunda persona masculina escrito en el papiro por el de primera persona singular.

<sup>85</sup> Preposición compuesta que puede traducirse como “debido a”, “por causa de” (Cardoso 2011c: 16).

<sup>86</sup> Véase *infra* los apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos*.

<sup>87</sup> *sfnd* como verbo se asocia a *schlachten* “carnear, degollar, matar, sacrificar” (*Wb.* IV: 115). Aquí hablamos directamente de un cuchillo, manteniendo presente esta acepción, de la que se dará cuenta inmediatamente mediante el uso que le da Bata.

<sup>88</sup> Si bien en el papiro se lee *n<sup>c</sup>du*, ya Gardiner (1932: 17a) sugiere leer  en lugar de . El pez en cuestión sería entonces *n<sup>c</sup>r*, el pez gato o síluro (Faulkner 1991 [1962]: 126). Así se toma en todas las traducciones. El episodio recuerda al oxirrinco devorando el miembro del cadáver de Osiris. Véase *infra* capítulo 6.

<sup>89</sup> Posible error ortográfico. Dice *p3y.k*, transliteramos directamente como *p3y.f*.

<sup>90</sup> *m-r-pw*, “o”, “de otra manera” (Cardoso 2011c: 16).

“Si tu recuerdas algo malo, ¿no puedes hacer recordar algo bueno, o algo (de lo que) he hecho por ti?”

*iḥ ḥr šmt.k r p3y.k pr mtw.k (8,3) nw n3y.k i3wt p3-wn nn iw.i ḥḥ m st iw.k im.st*

Entonces, ve a tu casa (y) cuida (8,3) tu ganado, porque yo no permaneceré en el lugar en que tú estés.

*iw.i r šmt n.i r t3 int p3 ḥḥ ḥr ir p3 nty iw.k r ir.f n.i p3y.k iit r nw wi*

Me iré al Valle del Pino. Entonces, algo que (puedes) hacer para mí: vendrás para cuidarme

*ir (8,4) ḥm r dd wn ntk ḥpr r.i p3y.i šd ḥ3ty.i*

si (8,4) sabes que dicen que algo me ha sucedido. Yo sacaré mi corazón

*mtw.i ḥr w3ḥf ḥr d3d3 n t3 ḥrrt p3 ḥḥ ḥr ir šḥd tw p3 ḥḥ*

(y) lo colocaré sobre la cabeza de la flor del pino. Entonces, si es cortado el pino

*mtw.f ḥ3 r iwt n (8,5) mtw.k iit r wh3.f*

(y) desciende al suelo, (8,5) tú vendrás para buscarlo.

*ir iry.k 7 rnpt n wh3.f m diyt ft ḥ3ty.k*

Si tú pasas **7 años para** buscarlo, no permitas que tu corazón se disguste<sup>91</sup>.

*ḥr ir iw.k gm.f mtw.k ḥr dit.f r wḥ n g3y n mw kbḥw*

Entonces, si tú lo encuentras, colócalo en un cuenco con agua de libación<sup>92</sup>.

*k3 ḥḥ.i ḥn wšb i.n (8,6) p3 th3 tw*

Entonces, yo viviré y regresaré a responder por (8,6) lo transgredido.

*ḥr iw.k ḥm r dd wn nkt r.i*

Entonces, tú sabrás que dicen que algo existió contra mí (cuando)

*mtw.tw ḥr dit n.k wḥ n t3w n ḥnkt ḥr drt.k mtw.f ḥr stf*

te sea dado un vaso con cerveza en tu mano, y desborde.

*m ir ḥḥ ḥr r-ḥ iw.f ḥr ḥpr m di.k*

No permanezcas en el lugar (cuando) esto te suceda.”

**wn-in.f** *ḥr šmt.(8,7)n.f r t3 int p3 ḥḥ iw p3y.f sn ḥ3 ḥr sm.n.f r t3y.f pr*

---

<sup>91</sup> A pesar de que Gardiner aclara que sin duda es  $\text{𐎗}$  y no  $\text{𐎕}$ , se translitera *ft* para hacer uso del verbo que significa *disgust, show dislike* “disgusto, mostrar desagrado” (Faulkner 1991 [1962]: 99). Así Cardoso (2011a: 18) y Murnane (s/a: 30).

<sup>92</sup> La palabra *kbḥw* se traduce como libación (Gardiner 2007 [1927]: 596). Sin embargo, todos los autores traducen este pasaje como “cuenco de agua fresca” (o similar) a partir de que Gardiner (1932: 18a) sugiriera leer el término tal como aparece luego en la línea 13, 9, *kb* “fresco” (Gardiner 2007 [1927]: 596). Entendemos que no modifica el sentido hacer uso de uno u otro término, en tanto el agua igualmente funciona como elemento purificador y revividor. Véase en este sentido Zingarelli (2005).



Entonces, él partió (8,7) hacia el Valle del Pino, (y) su hermano mayor se dirigió hacia su casa.

*iw dṛt.f w3ḥ ḥr d3d3.f iw.f wrḥw n iwt n spr pw ir.n.f r p3y.f pr*

Colocó su mano sobre su cabeza, ungida con tierra (mientras) se acercaba a su casa.

*iw.f ḥr ḥdb (8,8) t3y.f ḥmt iw.f ḥr ḥ3ṣ.st n n3 iww iw.f ḥms m g3s n p3y.f sn šri*

Él mató a (8,8) su esposa, la lanzó a los perros, (y) se sentó a llorar por su hermano menor.

*ḥr-ir m-ḥt hrw ḵnw ḥr s3 nn iw p3y.f sn šri m t3 int p3 ṣ*

Entonces, después de muchos días después de esto, estaba su hermano menor en el Valle del Pino.

(8,9) *[i]w nn wṣ ḥnṣ.f iw wrš.f bḥs i3wt n ḥ3st*

(8,9) No había nadie junto a él. Él pasaba el día cazando ganado en el desierto.

*iw.f r sḍr ḥr p3 ṣ nty ḥ3ty.f ḥr d3d3 n t3y.f ḥrrt m rw ḥ3*

Él venía para descansar debajo del pino en el que estaba su corazón -sobre la cabeza de la flor- al cese del descenso (del sol).

*ḥr-ir m-ḥt (9,1) hrw ḵnw ḥr s3 nn wn-in.f ḥr ḵd n.f*

Entonces, después de (9,1) muchos días después de esto, entonces él construyó para él

*wṣ n bḥn m dṛt.f t3 int p3 ṣ*

una fortaleza<sup>93</sup>, con sus propias manos, en el Valle del Pino.

(9,2) *iw.f mḥ m ḥt nb nfr n i3b grg n.f pr*

(9,2) Él lo llenó con toda cosa buena, deseando fundar para él una casa<sup>94</sup>.

*pr pw ir.n.f m p3y.f bḥn iw.f ḥr ṭḥn t3 psḍt*

Él salió de su fortaleza, (y) se acercó a la Enéada.

(9,3) *iw.sn ḥr šm ḥr irt šḥrw n p3y.st t3-dr.f*

(9,3) Ellos iban ocupándose de los planes de su tierra entera.

*wn-in t3 psḍt ḥr ḍd n wṣ im.sn ḥr ḍd n.f*

**Entonces**, la Enéada dijo al unísono a él:

(9,4) *ḥ3 b3t3 k3 n t3 psḍt in iw.k dy wṣ.ti*

<sup>93</sup> La palabra *bḥn* es propia del neoeipicio (*Wb.* I: 471), integrada a partir de la dinastía XVIII y de procedencia asiática (Lefebvre 1998 [1948]: 159 nota 46). Puede traducirse como *schloss*, *burg* “castillo, fortaleza” de un rey (*Wb.* I: 471), también *fortress* “fortaleza” (Gardiner 2007 [1927]: 564) o *country mansion* “mansión del campo” (Faulkner 1991 [1962]: 84). Dado el sentido que asume en el texto, optamos por considerarla como una residencia de dimensiones importantes. Sobre lo que implica la construcción “con sus propias manos” y las actividades desarrolladas por Bata en el Valle del Pino, véase *infra* capítulo 4.

<sup>94</sup> En esta circunstancia retomamos la idea de casa como dominio y conjunto de bienes económicos. Nótese aquí la asociación directa entre proveer de “toda cosa buena” y “fundar una casa” para alguien.

(9,4) “Oh, Bata, toro de la Enéada<sup>95</sup>. ¿Por qué estás solo aquí?

*iw ḥ3<sup>c</sup>.k niwt.k r ḥ3t t3 ḥmt n inpw p3y.k (9,5) sn ʕ3*

Tú dejaste la ciudad<sup>96</sup> a causa de la esposa de Anubis, tu hermano (9,5) mayor.

*ptr ḥdb t3y.f ḥmt ḥr iw.k ʕn n.f wšb th3 nbt r.k*

Mira, (él) mató a su esposa. Entonces (puedes) volver a él a responder por todo lo transgredido contra ti.”

*iw ḥ3ty.sn mr (9,6) n.f r-ikr sp 2*

Sus corazones estaban doloridos (9,6) por él excesivamente, 2 veces.

*iw p3 r<sup>c</sup>-ḥr3ḥty ḥr dd n ḥnmw*

Entonces, Ra-Harakhte dijo a Khnum<sup>97</sup>:

*iḥ kd.k w<sup>c</sup> n st ḥmt n b3t3 tm.f<sup>98</sup> (9,7) ḥms w<sup>c</sup>*

“Entonces, construye una mujer esposa para Bata (para que) él no (9,7) esté sentado solo.”

*wn-in ḥnmw irt n.f irt ḥms sw*

Entonces, Khnum hizo para él una compañera para sentarla (con él).

*iw.st nfr m ḥ<sup>c</sup>w.st r st ḥmt nbt nty (9,8) m p3 t3-dr*

Su cuerpo era más bello que todas las mujeres que están (9,8) en la tierra entera.

*iw ntr nbt im.st wn-in t3 7 ḥwt-ḥr ḥr iit ptr.st*

Todo dios estaba en ella. **Entonces**, las 7 Hathores<sup>99</sup> vinieron a mirarla.

*iw.sn ḥr dd r (9,9) w<sup>c</sup> i irt.st mwt dmt*

Ellas dijeron al (9,9) unísono: “Ella morirá (por) un cuchillo.”

*wn-in.f ḥr i3b.st r-ikr sp 2 iw.st ḥms p3y.f pr*

Entonces, él la deseaba excesivamente, 2 veces. Ella estaba sentada en su casa

*iw wrš.f (10,1) ḥr bḥs i3wt n ḥ3st ḥr in w3ḥ m-b3ḥ.st*

(y) él pasaba el día (10,1) cazando ganado en el desierto, lo traía y lo colocaba frente a ella.

*iw.f dd n.st m ir pr r bnr tm p3 ym (10,2) ḥr iṯ3.t*

Él le dijo a ella: “No salgas hacia el exterior, (que) el mar<sup>100</sup> no (10,2) te lleve.

<sup>95</sup> Sobre esta expresión y nuestra interpretación, véase *infra* capítulo 5.

<sup>96</sup> Aquí se utiliza expresamente *niwt*, en lugar de *dmi* como habíamos leído en *d’Orb.* 2,9 y 4,5.

<sup>97</sup> Khnum no forma parte de la Enéada, pero evidentemente acompañaba a los nueve dioses en su ocupación por los planes de la tierra, así como también lo hacía Ra-Harakhte.

<sup>98</sup> Corregimos *k* por *f*.

<sup>99</sup> Las Siete Hathores aparecen para anunciar el destino de quien es nacido. En textos literarios, su rol se repite en otro relato neogipcio, *El Príncipe Predestinado* (*Papiro Harris 500*, 4,3-4; Gardiner 1932: 1-9).

<sup>100</sup> *ym*, utilizado en el neogipcio en lugar del *w3d-wr* “el Gran Verde” (Gardiner 2007 [1927]: 560) con que se denominaba al mar en egipcio medio. Según Lefebvre (1998 [1948]: 123) se trata de una incorporación originalmente asiática, dado el vocablo *Yam* para designar al mar, generalizado en todas las lenguas

*hr nn iw.t rh nhmw.t m-<sup>c</sup>f p3-wn tw st hmt mi kd.t*

Pues tú no sabes (cómo) rescatarte de él, ya que tú (eres) una mujer entera<sup>101</sup>.

*hr h3ty.i w3h hr d3d3 n (10,3) t3 hr rt p3 <sup>c</sup>s*

En cuanto a mi corazón está colocado en la cabeza de (10,3) la flor del pino.

*hr ir gm sw ky iw.i <sup>c</sup>h<sup>c</sup> m.f **wn-in.f** hr wpwt n.st h3ty.f m ki.f (10,4) nbt*

Si otro lo encuentra, lucharé contra él.” Entonces, él abrió a ella su corazón en su forma (10,4) toda.

***hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn** iw b3t3 hr sm r bhs*

**Entonces, después de muchos días después de esto**, Bata se dirigió a cazar

*m p3y.f shrw nty hrw nb (10,5) pr pw ir.n t3 <sup>c</sup>d r kd*

en su costumbre de todos los días, (10,5) (cuando) la joven salió a dar una vuelta

*hr p3 <sup>c</sup>s nty r-gs p3y.st pr*

debajo del pino que estaba al lado de su casa.

*<sup>c</sup>h<sup>c</sup> n ptr.st p3 ym (10,6) hr hii m-s3 st*

Ella vio que al mar (10,6) (que) fluía detrás de ella.

*iw.st hr f3y.st r shsh r h3t.f iw.st hr <sup>c</sup>k p3y.st pr*

Entonces, ella salió para correr<sup>102</sup> delante de él (y) entró a su casa.

***wn-in** p3 ym (10,7) hr <sup>c</sup>s n p3 <sup>c</sup>s m dd i mh n.i im.st*

Entonces, el mar (10,7) llamó al pino diciendo: “Tómala para mí.”

*iw p3 <sup>c</sup>s hr in w<sup>c</sup> nbd m sny.st*

El pino trajo una trenza de su cabello<sup>103</sup>.

***wn-in** (10,8) p3 ym hr in.st r kmt iw.f w3h.st m t3 st n3*

Entonces, (10,8) el mar la llevó a Egipto, (y) la colocó en el lugar (donde trabajaban)

*rh tyw n pr <sup>c</sup>3 <sup>c</sup>nh wd3 snb*

---

semíticas. *p3 ym* aparece también en la *Leyenda del Dios del Mar*, un texto conservado muy fragmentariamente en un papiro de fines de la dinastía XVIII, actualmente en Nueva York (Lefebvre 1998 [1948]: 123).

<sup>101</sup> La traducción de esta frase se realiza siguiendo la sugerencia de Sethe (1891: 124) de reemplazar los sufijos masculinos de primera persona, por el femenino de segunda. Así cobra un sentido más apropiado en la narración. Maspero (2002 [1882]: 10) tradujo el pasaje con este significado. Así también Lefebvre (1998 [1948]: 160 nota 52) y Cardoso (2011a: 22). No obstante, no es la opción tomada por otros autores, que traducen la frase como “no sabría cómo rescatarte de él, pues soy una mujer como tú”. Por caso Erman (1927: 156); Brunner-Traut (2000 [1963]: 76); Wente (2003a [1973]: 86); Lichtheim (1976: 207); Rosenwasser (1976: 101); Hollis (2008 [1990]: 5); Cervelló Autuori (2001: 63); Araújo (2000: 89); y López (2005: 131).

<sup>102</sup> Es decir, escapándose.

<sup>103</sup> Véase *infra* los apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos*.

los lavaderos del faraón -vida, prosperidad y salud-.

**wn-in** p3 sty (10,9) n t3 nbd šny hr hpr m n3 n hbsw n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb

Entonces, el perfume (10,9) de la trenza de cabello llegó a los vestidos del faraón -vida, prosperidad y salud-.

iw.tw ʕh3 m di n3 n rḥtyw n (10,10) pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb m ḏḏ

Entonces, él (el faraón) luchó<sup>104</sup> con los lavaderos del (10,10) faraón -vida, prosperidad y salud- diciendo:

sty sgnn m n3 n hbsw n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb

“Hay perfume de ungüentos en los vestidos del faraón -vida, prosperidad y salud-.”

iw.tw hr hpr ʕh3 m di.sn m mnt iw (11,1) nn rḥ.sn p3 nty iw.sn irt.f

Él continuó discutiendo con ellos diariamente, (y) ellos (11,1) no sabían qué hacer al respecto.

iw p3 hry rḥtyw n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb hr šmt r mryt

El jefe de los lavaderos del faraón -vida, prosperidad y salud- se dirigió a la costa.

iw h3ty.f hw3 (11,2) r-ikr sp 2 m-s3 n3 ʕh3 m di.tw.f m mnt

Su corazón se arruinaba (11,2) excesivamente, dos veces, a causa de luchar con él (el faraón) diariamente.

**wn-in** hr smn.n.f iw.f hr ʕh3 hr h3st r-ʕk3 t3 nbd šny

**Entonces**, él se estableció. Él permaneció en el desierto al mismo nivel de la trenza de cabello

(11,3) nty m p3 mw iw.f hr dit h3yt.ti iw.tw hr in st n.f

(11,3) que estaba en el agua. Él hizo que (alguien) descendiera a traerla para él,

gm sty ndm r-ikr sp 2

(y) encontró el perfume excesivamente dulce, dos veces.

iw.f hr it3.st n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb (11,4) **wn-in.tw** hr in n3 sšw rḥyw htw

Él la llevó al faraón -vida, prosperidad y salud-. (11,4) **Entonces**, fueron traídos los escribas sabios

n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb **wn-in.sn** hr ḏḏ n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb

del faraón -vida, prosperidad y salud-. **Entonces**, ellos dijeron al faraón -vida, prosperidad y salud-:

ir t3y nbd šnty (11,5) nsy wʕ šrit n p3 rʕ-hr3ḥty

---

<sup>104</sup> Es decir, discutió.

“En cuanto a la trenza de cabello, (11,5) pertenece a una hija de Ra-Harakhte.

*iw mw n ntr nbt im.st hr sw m ndt-hr r.k kwi.ti h3st*

El semen de todo dios está en ella. Es un regalo para ti (de) un país extranjero.”

*imi šm wpwt (11,6) r h3st nbt r wh3.st*

“Envía mensajeros (11,6) a todos los países extranjeros para solicitarla.

*hr ir p3 wpwt nty iw.f r t3 int p3 š imi šm rmt knw*

En cuanto a los mensajeros que estén en el Valle del Pino, envía mucha gente

(11,7) *hn r in.tw st hr n dd hm.f nh wd3 snb*

(11,7) con (ellos) para que sea traída.” Así dijo su majestad -vida, prosperidad y salud-.

*nfr r-ikr sp 2 p3 i dd.nn iw.tw hr dit hn*

Bueno excesivamente, dos veces, fue lo dicho. (Ellos) partieron.

*hr-ir m-ht hrw (11,8) knw hr s3 nn iw n3 rmt i šmt r*

**Entonces, después de muchos días** (11,8<sup>105</sup>) **después de esto**, la gente que se había dirigido a los

*h3st hr iit r dd smi n hm.f nh wd3 snb*

países extranjeros, volvieron para decir un informe a su majestad -vida, prosperidad y salud-.

*iw bw iit (11,9) n3 šmt r t3 int p3 š*

(Pero) no volvieron (11,9) los que se habían dirigido al Valle del Pino.

*iw hdbw.sn b3t3 iw.f w3h w im.sn r dd smi n hm.f nh wd3 snb*

Ellos fueron muertos (por) Bata. Él permitió a uno de ellos (volver) para decir un informe a su majestad -vida, prosperidad y salud-.

(11,10) *wn-in hm.f nh wd3 snb hr dit šmt rmt mš knw*

(11,10) **Entonces**, su majestad -vida, prosperidad y salud- envió a mucha gente del ejército,

*m mitt tnt htr r in.tw.st n*

igualmente de los carristas, para traerla de vuelta.

*iw (12,1) st hmt im.sn iw hr dit n.st s b nbt nfr n st hmt m drt.st*

Había (12,1) una mujer entre ellos, (que) había sido equipada (con) todo lo bello para una mujer, en su mano.

---

<sup>105</sup> El comienzo de línea se ubica en realidad entre “días” y “muchos”. Por una cuestión de estilo se decide invertir, agrupar e indicar luego el nuevo comienzo de línea.

**wn-in** t3 st hmt hr iit r (12,2) kmt ir m.st iw.tw nhm n.st m p3 t3-dr.f

**Entonces**, la mujer volvió a (12,2) Egipto trayéndola. Hubo alegría a causa de ella en el país entero.

**wn-in** hm.f nh w3 snb hr mr.st r-ikr sp 2

**Entonces**, su majestad -vida, prosperidad y salud- la amó excesivamente, dos veces.

(12,3) iw.tw hr thn.st r špst 3t **wn-in.tw** hr mdt m di.st r dit dd.st

(12,3) Él la nombró Gran Dama Noble<sup>106</sup>. **Entonces**, (él) le habló a ella para hacerla decir

p3 shrw n p3y.(12,4)st h3y iw.st hr dd n hm.f nh w3 snb

(sobre) el carácter de (12,4) su marido. Entonces, ella dijo a su majestad -vida, prosperidad y salud-:

imi šd p3 š mtw.tw sksk.f

“Haz cortar el pino, que sea destruido.”

iw.tw (12,5) hr dit šm rmt mšc hry n3y.sn hmt r šd p3 š

Él (el rey) (12,5) envió gente del ejército cargando sus (herramientas) de cobre para cortar el pino.

iw.sn spr (12,6) r p3 š iw.sn hr šd t3 hrnt nty h3ty n b3t3 hr rs.st

Ellos se acercaron (12,6) al pino (y) cortaron la flor donde estaba el corazón de Bata.

(12,7) iw.f h3y mwt m t3 wnw t šrt

(12,7) Él cayó muerto en un pequeño momento<sup>107</sup>.

**hr-ir m-ht t3 hd 2 n hrw hpr**

**Entonces, después de que la tierra brilló y el segundo de los días sucedía**

iw šd (12,8) p3 š iw inpw sn 3 n b3t3 hr k r p3y.f pr

(habiendo sido) cortado (12,8) el pino, Anubis -el hermano mayor de Bata-, entró a su casa.

iw.f (12,9) hr hms ic drt.f iw.tw hr dit n.f w n tbw n hnt iw.f hr ir stf

Él (12,9) se sentó y lavó sus manos. Le fue dado un vaso de cerveza (y) se desbordó.

(12,10) iw.tw hr dit n.f ky n irp iw.f hr ir hw3

(12,10) Le fue dado otro de vino (y) se pudrió.

**wn-in.f** hr it3 p3y.f (13,1) hšw hn n3y.f tiwy m mitt n3y.f hbsw hn

**Entonces, él** tomó su (13,1) bastón junto con sus sandalias, también sus vestidos junto con

<sup>106</sup> Véase *infra* los apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos*.

<sup>107</sup> Es decir, al instante.

*n3y.f h<sup>c</sup>w nw r-<sup>c</sup>ht iw.f hr f3y tw.f r mš<sup>c</sup> (13,2) r t3 int p3 <sup>c</sup>š*

sus armas de guerra. Él se cargó en dirección (13,2) al Valle del Pino.

*iw.f hr <sup>c</sup>k r p3 bhn n p3y.f sn šri iw.f hr gm p3y.f sn šri sdr (13,3) hr p3y.f h<sup>c</sup>t*

Él entró a la fortaleza de su hermano menor, (y) lo encontró yaciendo (13,3) sobre su cama.

*iw.f mwt iw.f rmy m-dr ptr sn šri sdr m r-<sup>c</sup> mwt*

Él estaba muerto. Él (Anubis) lloró por ver a su hermano menor yaciendo en el lugar muerto.

*iw.f hr šmt (13,4) r w3h h3ty n p3y.f sn šri hr p3 <sup>c</sup>š*

El salió (13,4) para buscar el corazón de su hermano menor debajo del pino

*nty p3y.f sn šri sdr hr.f m rw h3 r<sup>c</sup>*

en el que su hermano menor descansaba al cese del descenso (del sol).

(13,5) *iw.f hr 3 rnpt n w3h.f nn gm.f hr ir šsp.n.f t3 nty 4 rnpt*

(13,5) Él pasó **3 años** buscándolo (y) no lo encontró. Entonces, (cuando) recibió el que era el **cuarto año**,

*iw h3ty.f i3b iit r kmt (13,6) iw.f hr dd iw.i šmt n.i m dw3 i n.f m h3ty.f*

su corazón deseó regresar a Egipto. (13,6) Él dijo: “Partiré mañana.” Así, él (dijo) a su corazón.

*hr-ir m-ht t3 hd 2 n hrw hpr wn in.f hr hpr hr (13,7) šmt hr p3 <sup>c</sup>š*

**Entonces, cuando la tierra brilló y el segundo de los días sucedía**, entonces él empezó (13,7) a andar debajo del pino.

*iw.f wrš hr w3h.f iw.f hr wh<sup>c</sup> m rw h3 r<sup>c</sup>*

Él pasó el día buscándolo, (e) interrumpió el trabajo al cese del descenso (del sol).

*iw.f nw hrw w3h.f <sup>c</sup>n (13,8) iw.f hr gm w<sup>c</sup> i3rrt iw.f hr wh<sup>c</sup>.n.f hr.st*

Él (pasó) un tiempo buscándolo de nuevo. (13,8) Él encontró un (racimo) de uvas y se detuvo debajo de él.

*is h3ty sn p3y sn šri p3y iw.f hr in w<sup>c</sup> n (13,9) g3y n mw kb*

De hecho, era el corazón<sup>108</sup> de su hermano menor. Él trajo un (13,9) cuenco con agua fresca<sup>109</sup>,

<sup>108</sup> La palabra *i3rrt* se traduce como uvas (Gardiner 2007 [1927]: 551; Faulkner 1991 [1962]: 9; *Wb.* I: 32). Se trata aquí del fruto del árbol del Valle del Pino, que de acuerdo con Loret (1916: 59) sería el *Pinus pinea*, que produce un fruto con forma de corazón. Lefebvre (1998 [1948]: 162 nota 61) explicita esta lectura de lo encontrado por Anubis, así como Brunner-Traut (2000 [1963]: 310 nota 3).

*iw.f hr h3<sup>c</sup>.f r.f iw.f hms m p3y.f nty hrw nb*

(y) lo puso en él. Él se sentó en su (costumbre) de cada día.

**hr-ir m-ht grh hpr** (14,1) *iw h3ty.f <sup>c</sup>m n3 mw*

**Entonces, después de que la noche sucedió** (14,1) su corazón (de Bata) tragó el agua.

*iw b3t3 hr nš m h<sup>c</sup>t.f nbt i[w].f hr hpr hr nw r p3y.f sn <sup>c</sup>3*

Bata se estremeció en todos sus miembros. Él comenzó a ver a su hermano mayor,

(14,2) *iw h3ty.f m p3 g3y<sup>110</sup> iw inpw p3y.f sn <sup>c</sup>3*

(14,2) (mientras) su corazón estaba en el cuenco. Anubis, su hermano mayor,

*hr it3 p3 g3y n mw kb nty h3ty* (14,3) *n p3y.f sn šri im.f*

tomó el cuenco con agua fresca en el que estaba el corazón (14,3) de su hermano menor.

*iw.f swri.f sw iw h3ty.f <sup>c</sup>h<sup>c</sup> r st tw.f iw.f hr hpr mi wn.n.f*

Él (se lo dio para) que él (Bata) lo bebiera. Su corazón se puso en su lugar (y) él se convirtió como era (antes).

**wn-in** *w<sup>c</sup> kn* (14,4) *w<sup>c</sup> im.sn iw w<sup>c</sup> hr mdt m di m p3y.f iry m.sn*

**Entonces**, uno abrazó (14,4) al otro entre ellos. Uno habló (al otro) en lo relativo a ellos.

**wn-in** *b3t3 dd n p3y.f* (14,5) *sn <sup>c</sup>3 ptr iw.i hr hpr m w<sup>c</sup> n k3 <sup>c</sup>3*

**Entonces**, Bata dijo a su (14,5) hermano mayor: “Mira, yo me convertiré en un gran toro.

*iw.f m inw nbt nfr iw nn rh.tw p3y.f shr*

Él tendrá todos los bellos colores. No será conocido su carácter<sup>111</sup>.

(14,6) *mtw.k hms.kwi hr psd i irt p3 šw hr wbn*

(14,6) Tú te sentarás sobre mi espalda, lo harás hasta que la luz solar brille.

*iw.n m p3 nty t3y.i hmt im <sup>c</sup>n.* (14,7) *n.i wšb*

Estaremos allí donde esté mi esposa, yo volveré (14,7) (por) una respuesta.

*mtw.k hr it3.i r p3 nty tw im p3-wn iw.tw irt n.k nkt nbt nfr*

Me llevarás allí donde él (el rey<sup>112</sup>) esté, pues él dará a ti todas las cosas bellas.

*hr iw.tw* (14,8) *hr f3y.tw.k m h<sup>d</sup> nbw hr p3y.k it3.i n pr <sup>c</sup>3 <sup>c</sup>nh w<sup>d</sup>3 snb*

Entonces, (14,8) serás cargado con plata y oro por llevarme al faraón -vida, prosperidad y salud-,

<sup>109</sup> Con esta expresión se asimila la oración en *d’Orb.* 8,5 que traducimos como “agua de libación”. Lo importante de estas circunstancias reside en la capacidad del agua como elemento vivificador para Bata.

<sup>110</sup> Se asume un error ortográfico, y aunque debiéramos transliterar *g3nn*, se corrige por *g3y*, para poder decir “cuenco” (*Wb.* V: 150).

<sup>111</sup> Es decir, que no se conocerá nadie comparable a él.

<sup>112</sup> El pronombre se encuentra seguido por el determinativo del halcón perchedo, haciendo referencia así al faraón.



*p3-wn iw.i hr hpr m bi3t 3 mtw.tw (14.9) nhm n.i m p3 t3 dr.f*

pues yo me convertiré en una gran maravilla. Habrá (14,9) alegría por mí en la tierra entera.

*mtw k hr šmt n.k r p3y.k dmi*

(Después) tú te dirigirás hacia tu pueblo.”

*hr-ir m-ht t3 hq̄ (15,1) 2 n hrw hpr wn in b3t3*

**Entonces, después de que la tierra brilló** (15,1) **y el segundo de los días sucedía,** entonces Bata

*hr hpr m p3 hprw i dd.f n p3y.f sn 3*

se convirtió en la forma que él había dicho a su hermano mayor.

*wn-in inpw (15,2) p3y.f sn 3 hr hms hr psd.f r hq̄ t3*

**Entonces,** Anubis (15,2) su hermano mayor, se sentó sobre su espalda hasta que la tierra brilló.

*iw.f hr spr r p3 nty tw tw im*

Él se acercó hasta el lugar donde él (el faraón) estaba.

*iw.tw hr dit (15,3) 3m hm.f 3nh wḏ3 snb m im.f*

Fue (15,3) informada su majestad -vida, prosperidad y salud- respecto a él.

*iw.f hr ptr.f iw.f hr hpr ršw n.f r-ikr sp 2*

Él (el rey) lo vio (y) se puso contento por él excesivamente, dos veces.

*iw.f hr irt n.f (15,4) 3bt 3t r dd bi3t 3 t3 hpr.ti*

Él hizo para él (15,4) una gran ofrenda diciendo: “Una gran maravilla ha sucedido.”

*iw.tw nhm n.f m p3 t3-dr.f wn-in.tw (15,5) hr f3y.f m hq̄ nbw n p3y.f sn 3*

Hubo alegría por él en la tierra entera. **Entonces, fue** (15,5) cargado con plata y oro su hermano mayor,

*iw.f hms [f] m p3y.f dmi iw.tw hr dit n.f rmt̄ (15,6) knw ht knw*

(y se fue) a habitar su pueblo. Él (el faraón) le dio mucha gente (15,6<sup>113</sup>) y muchas cosas.

*iw pr 3 3nh wḏ3 snb hr mrwt.f r-ikr sp 2*

El faraón -vida, prosperidad y salud- lo amó excesivamente, dos veces,

*r rmt̄ nb nty m p3 t3 r dr.f*

más (que) a toda la gente que estaba en la tierra entera.

(15,7) *hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn iw.f hr 3k r t3 w3bt*

---

<sup>113</sup> El comienzo de la línea en realidad se sitúa entre “gente” y “muchas”.

(15,7) **Entonces, después de muchos días después de esto,** él (Bata) entró a la cocina.

*iw.f ʕhʕ m p3 (15,8) nty t3 špst im iw.f hr hrpr hr mdt m di st m dd*

Él se paró (15,8) en donde estaba la Dama Noble, (y) comenzó a hablarle diciendo:

*ptr tw.i ʕnh.kwi m r-ʕ*

“Mira, estoy vivo aquí.”

*iw.st hr (15,9) dd n.f m ntk nym tr*

Ella (15,9) le dijo a él: “¿Quién eres?”

*iw.f hr dd n.st ink b3t3 tw hr ʕm m-dr (15,10) dit irt tw sksk p3 ʕš*

Él le dijo a ella: “Soy Bata. Entiendo que cuando (15,10) hiciste que el pino fuese cortado

*n pr ʕ3 ʕnh wd3 snb shr st r.i tm dit ʕnh.kwi*

para el faraón -vida, prosperidad y salud- fue por mí, para que yo no viva.

*ptr (16,1) tw.i ʕnh.kwi m r-ʕ iw.i m k3*

Mira, (16,1) yo vivo aquí, soy un toro.”

**wn-in** *t3 špst hr snd r-ikr sp 2*

**Entonces,** la Dama Noble tuvo miedo excesivamente, dos veces,

*n p3 smi i dd.st n (16,2) p3y.st h3y wn-in.f hr pr m t3 wʕbt*

a causa del informe que le había dicho (16,2) su marido. **Entonces, él** salió de la cocina.

*iw hm.f ʕnh wd3 snb hr hms hr irt hrw nfr r hnʕ.st*

El faraón -vida, prosperidad y salud- se sentó a pasar un bello día junto a ella.

*iw.st hr (16,3) wd3 hm.f ʕnh wd3 snb*

Ella (16,3) sirvió (bebidas) a su majestad -vida, prosperidad y salud- (y)

*iw.tw nfr m di.st r-ikr sp 2*

él fue feliz con ella excesivamente, dos veces.

**wn-in.st** *hr dd n hm.f ʕnh wd3 snb imi ʕrk n.i [n] ntr m dd*

**Entonces, ella** dijo a su majestad -vida, prosperidad y salud-: “Júrame por dios diciendo

*ir (16,4) p3 nty iw.i r dd.st<sup>114</sup> iw.i r sdm.f n.st*

‘Haré (16,4) lo que ella diga, yo lo escucharé de ella.’”

*iw.f hr sdm i dd.st nbt*

Entonces, él escuchó todo lo que ella le dijo:

*imi.tw wnm.i n t3 mist n p3y k3 (16,5) p3-wn nn iw.f r irt nkt*

“Déjame comer del hígado del toro (16,5) pues él no hará algo<sup>115</sup>.”

---

<sup>114</sup> Corregimos *st* por *f* que figura en el manuscrito.

*i.n.st hr dd n.f iw.tw hr šnt n p3y n st r-ikr st 2*

Así ella le dijo a él. Él sintió hostilidad por esto excesivamente, dos veces.

*iw h3ty (16,6) n pr ʕ3 ʕnh wd3 snb mr n.f r-ikr sp 2*

El corazón (16,6) de su majestad -vida, prosperidad y salud- (se sintió) dolorido por él (el toro) excesivamente, dos veces.

***hr-ir m-ht t3 hđ 2 n hrw hpr***

**Entonces, después de que la tierra brilló y el segundo de los días sucedía,**

*iw.tw hr n3 nis ʕbt ʕ3t m w(16,7)dn n p3 k3*

fue invocada una gran ofrenda en la ofrenda<sup>116</sup> (16,7<sup>117</sup>) del toro.

*iw.tw hr dit šm wʕ n wdpw-nsw tpy n hm.f ʕnh wd3 snb*

El (el faraón) envió un jefe mayordomo real de su majestad -vida, prosperidad y salud-  
*r dit m3ʕ p3 k3*

para hacer la ofrenda del toro.

*hr-ir (16,8) hr-s3 iw.tw hr dit m3ʕ hr ir sw hr rmny n3 rmt*

Entonces (16,8) después de que fuera sacrificado, él (el toro) estaba sobre los hombros de la gente

*iw.f hr kkt m nhbt.f iw.f hr dit (16,9) h3 n.f dfdf 2 n snf r-gs p3 <b>nš 2*

y tembló su cuello, haciendo (16,9) que cayeran de él dos gotas de sangre al lado de las dos puertas

*n hm.f ʕnh wd3 snb*

de su majestad -vida, prosperidad y salud-,

*iw t3 wʕ hr hpr t3 rit n (16,10) p3 tri ʕ3 n pr ʕ3 ʕnh wd3 snb*

estando una de un lado de (16,10) la gran puerta del faraón -vida, prosperidad y salud-, (y)

*iw t3 kty hr kt rit iw.sn hr rd m šw3b (17,1) 2 ʕ3yw*

la otra sobre el otro lado. (De ellas) crecieron dos (17,1<sup>118</sup>) grandes perseas.

*iw wʕ nbt im.sn tpy*

Cada una de ellas era primera<sup>119</sup>.

***wn-in tw hr šmt r dd n hm.f ʕnh wd3 snb***

---

<sup>115</sup> Es decir, no servirá para nada.

<sup>116</sup> Es decir, el sacrificio del toro.

<sup>117</sup> El inicio de la línea se encuentra en medio de los signos que conforman la palabra *wnd*, ofrenda.

<sup>118</sup> En realidad el inicio de la línea estaría en lo que, literalmente, sería “perseas” y “dos”. Luego viene el adjetivo “grandes”

<sup>119</sup> Es decir, la más bella, de mejores cualidades.

**Entonces (alguien) fue** dirigido para decir a su majestad -vida, prosperidad y salud-:

*šw3b 2 ʕ3yw (17,2) rd m bi3 ʕ3t n hm.f ʕnh wḏ3 snb*

“Dos grandes perseas (17,2) crecieron como una gran maravilla para su majestad -vida, prosperidad y salud-

*m p3 grḥ r-gs p3 tri ʕ3 n hm.f ʕnh wḏ3 snb*

en la noche, al lado de la gran puerta de su majestad -vida, prosperidad y salud-.”

*iw.[t]w nhm (17,3) n.sn m p3 t3-ḏ[r].f iw.tw wdn n.sn*

Hubo alegría (17,3) por ellas en la tierra entera, (y) él (el rey) hizo ofrendas para ellas.

*ḥr-ir m-ḥt hrw knw ḥr s3 nn wn-in hm.f ʕnh wḏ3 snb*

**Entonces, después de muchos días después de esto,** entonces su majestad -vida, prosperidad y salud-

*(17,4) ḥr ḥʕ m p3 sšd n ḥsbd mḥw ḥrrt nbt r ḥḥ*

(17,4) apareció en la ventana de lapislázuli con una guirnalda de todas las flores, sobre el cuello.

*mtw.f ḥr wrrt m ḏʕm (17,5) iw.f ḥr pr m pr-nsw ʕnh wḏ3 snb*

Él (iba) sobre un carro de oro fino. (17,5) Él salió del palacio -vida, prosperidad y salud-

*r ptr n3 šw3b*

para mirar las perseas.

*wn-in t3 špst pr ḥr ḥtr m-s3 pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb*

**Entonces,** la Dama Noble salió con un par de caballos detrás del faraón -vida, prosperidad y salud-

*(17,6) wn-in hm.f ʕnh wḏ3 snb ḥr ḥms ḥr wʕ n šw3b*

(17,6) **Entonces,** su majestad -vida, prosperidad y salud- se sentó debajo de una de las perseas.

*ḥr mdt m t3y.f ḥmt h3 t3 grg ink (17,7) b3t3 tw.i ʕnh.kwi ḥb3-r<sup>120</sup>.t*

Habla<sup>121</sup> a su esposa: “¡Oh, la mentirosa! Soy (17,7) Bata, (y) vivo a pesar de ti.

*tw.i ḥr ʕm p3 dit irt šʕd n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb (17,8) ḥr st r.i*

Entiendo que hiciste cortar (el pino) para el faraón -vida, prosperidad y salud- (17,8) por mí.

*iw.i ḥr ḥpr m k3 iw.k ḥr dit ḥdb tw.i*

<sup>120</sup> Preposición compuesta, traducible como “a pesar de” (Cardoso 2011c: 16).

<sup>121</sup> Quien habla no es otro que Bata, ahora encarnado en las perseas.

Yo me convertí en un toro, y tú hiciste matarme.

*hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn* (17,9) *wn-in t3 špst*

**Entonces, después de muchos días después de esto,** (17,9) **entonces** la Dama Noble

*hr ḥḥ wḏh n ḥm.f ḥnh wḏ3 snb iw tw nfr m di.st*

se puso de pie a servir (bebidas) para su majestad -vida, prosperidad y salud-, y él (el rey) fue feliz con ella.

*iw.st hr dd n ḥm.f ḥnh wḏ3 snb imi* (17,10) *ḥrk n.i n ntr m dd*

Ella le dijo a su majestad -vida, prosperidad y salud-: “(17,10<sup>122</sup>) Júrame por dios diciendo

*ir p3 nty i irt t3 špst i dd.n.i iw.i r sdm.f n.st k3.k*

‘Haré lo que la Dama Noble diga, yo lo diré, lo escucharé de ella’ tú dirás.”

*iw.f hr sdm* (18,1) *i dd.st nbt iw.st dd*

Entonces, él escuchó (18,1) todo lo que ella dijo. Ella dijo:

*imi šḥd tw p3y šw3b mtw twi ir m ipdw nfrw*

“Haz que las perseas sean cortadas, serán hechos (con ellas) muebles bellos.”

(18,2) *wn-in.tw hr sdm.i dd.st nbt*

(18,2) **Entonces, él** escuchó todo lo que ella dijo.

*hr-ir m-ht hr n i3d [šrt] wn-in ḥm.f ḥnh wḏ3 snb*

**Entonces, después de un pequeño tramo**<sup>123</sup>, entonces su majestad -vida, prosperidad y salud-

*hr dit* (18,3) *šmt ḥmww rḥy iw.tw hr šḥd n n3 šw3b n pr ḥ3 ḥnh wḏ3 snb*

hizo (18,3) enviar artesanos conocedores<sup>124</sup> y fueron cortadas las perseas para el faraón - vida, prosperidad y salud-.

*hr ḥḥ ptr sw* (18,4) *ḥmt-nsw t3 špst*

(Mientras) permanecía de pie mirando (18,4) la esposa real, la Dama Noble.

*wn-in wḥ n3 d3 hr pwy iw.f hr ḥk m r n t3 špst wn-[in]* (18,5) *st hr ḥm*

**Entonces,** una astilla entró en la boca de la Dama Noble. **Entonces,** (18,5) ella la tragó

*iw-st hr šsp iwr m km n i3d šrt*

(y) quedó embarazada **en un pequeño tramo**<sup>125</sup>.

*iw.tw hr ir* (18,6) *p3 nty nbt m ib.st im.sn*

<sup>122</sup> El comienzo de la línea está entre la marca del imperativo *imi*, y el verbo que se conjuga en ese modo, *ḥrk* “jurar”.

<sup>123</sup> Es decir, de un momento.

<sup>124</sup> Hábiles, sabios.

<sup>125</sup> Es decir, en un instante, al momento.

Entonces, él (el rey) hizo (18,6) con ellas (las perseas) todo lo que ella (la Dama Noble) deseaba de ellas.

*hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn wn-in.st* (18,7) *hr msy w<sup>c</sup> n s3 t3y*

**Entonces, después de muchos días después de esto,** entonces ella (18,7) dio a luz un hijo varón.

*iw.tw hr šmt r dd n hm.f<sup>c</sup>nh wḏ3 snb*

Fueron enviados para decir a su majestad -vida, prosperidad y salud-:

*ms.tw* (18,8) *n.k w<sup>c</sup> n s3 t3y*

“Fue dado a luz (18,8) para ti un hijo varón.”

*wn-in.tw hr in tw.f iw.tw hr dit n.f mn<sup>c</sup>t hnmw*

**Entonces, él** (el niño) fue traído. Fueron dadas para él nodrizas *menat* y *khenemu*<sup>126</sup>.

*iw.tw* (18,9) *hr nhm m p3 t3-dr.f iw.tw hms hr irt hrw nfr*

Él (el rey) (18,9) hizo jubileos en la tierra entera. Él se sentó para pasar un bello día

*iw.tw hr hpr* (18,10) *m rnn f iw hm.f<sup>c</sup>nh wḏ3 snb hr mr n.f r-ikr sp 2 m t3 wnwnt*

(y) comenzó (18,10) a cuidarlo<sup>127</sup>. Su majestad -vida, prosperidad y salud- lo amó excesivamente, dos veces, al instante.

*iw.tw hr dh3df* (19,1) *s3-nsw n kšt hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn*

Entonces, él (el rey) lo nombró (19,1) Hijo Real de Kush<sup>128</sup>. **Entonces, después de muchos días después de esto,**

*wn-in hm.f<sup>c</sup>nh wḏ3 snb hr di.tw.f* (19,2) *r-p<sup>c</sup>t n p3 t3-dr*

entonces su majestad -vida, prosperidad y salud- lo hizo (19,2) príncipe heredero de la tierra entera.

*hr-ir m-ht hrw knw hr s3 nn iw skm.f [rnp<sup>t</sup>]* (19,3) *k[nw]*

**Entonces, después de muchos días después de esto,** él completó muchos años (19,3<sup>129</sup>)

*m r-p<sup>c</sup>t m t3-dr.f*

como príncipe heredero **de la tierra entera.**

*wn-in hm.f<sup>c</sup>nh wḏ3 snb hr pwy r t3 pt*

Entonces, su majestad -vida, prosperidad y salud- fue al cielo<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Véase *infra* capítulo 5 para la explicación sobre este tipo de nodrizas.

<sup>127</sup> La traducción de esta expresión ha sido bastante discutida. Véase *infra* capítulo 5 para el desarrollo de este debate.

<sup>128</sup> En el capítulo 5 presentaremos un análisis del pasaje completo, incluyendo el estudio del título Hijo real de Kush y la designación como príncipe heredero.

<sup>129</sup> El comienzo de la línea en realidad se ubica entre “años” y “muchos”.

**wn-in tw** (19,4) *hr dd imi in.tw n.i n3y srw 3wy n*

**Entonces, él** (el rey<sup>131</sup>) (19,4) dijo: “Que sean traídos para mí los grandes funcionarios de *hm.f 3nh wd3 snb di.i 3m m shrw nbt* (19,5) *hpr m di.i*

su majestad -vida, prosperidad y salud- (para que) yo haga entender todas las situaciones (19,5) (que) han sucedido conmigo.

**[wn-i]n tw** *in n.f t3y.f hmt iw.f hr wpwt hn3.st m-b3h.sn*

**Entonces, fue** traída para él su esposa, y él fue juzgado junto a ella en su presencia (de los funcionarios).

*iw tw hr ir tiw im.sn*

Ellos hicieron “sr” entre ellos<sup>132</sup>.

(19,6) *iw.tw hr in n.f p3y.f sn 3 iw.f hr di.tw.f r-p3t m p3y.f t3-dr.f*

(19,6) Fue traído para él su hermano mayor. Él (Bata) lo hizo príncipe heredero de su tierra entera.

*iw.f 30 n rnpt m nswt kmt* (19,7) *iw.f wd3y 30 n 3nh*

Él (Bata) (gobernó) 30 años como rey de Egipto (19,7) (y) prosperó (durante) 30 (años) de vida.

*iw p3y.f sn 3 3h3 r st.tw.f hrw n mni*

Su hermano mayor permaneció en el trono (hasta) el día de la muerte<sup>133</sup>.

**iw.s pw nfr** (19,8) *m htp in k3 n s3 pr-hd k3g3bw*

(Así) **esto viene** (a completarse) feliz (19,8) y en paz<sup>134</sup>, por el ka del escriba del Tesoro<sup>135</sup> Kagabu

---

<sup>130</sup> Es decir, murió. Se trata de una forma metafórica para aludir al fallecimiento del faraón. Esta expresión literaria, también se encuentra presente en la historia de *Sinuhé*: (6) *3r ntr r 3ht* “el dios asciende hacia su horizonte”; y (7) *shrf r pt hnm m itn* “él vuela alto hacia el cielo uniéndose con el disco solar”. Traducción a partir de Blackman (1932: 1-41).

<sup>131</sup> El nuevo rey, Bata, que como príncipe heredero asumió el trono a la muerte de su padre.

<sup>132</sup> Es decir, hubo consenso en la decisión que tomaron los funcionarios, presumiblemente a favor de Bata, y condenando a su esposa. Ya Erman (1891: 59) reconoció el sentido de afirmación de esta expresión.

<sup>133</sup> Es decir, después de los 30 años de vida y reinado de Bata, éste muere y ha ascendido al trono Anubis, que era el príncipe heredero, quien reina hasta el día de su muerte.

<sup>134</sup> Se trata de una fórmula de tipo convencional entre los escribas, para finalizar los manuscritos copia de originales, enfatizando que han sido copiados de manera fiel, para luego señalar quién los había hecho (Cardoso 2011b: 63). Encontramos esta expresión de modo similar en textos del Reino Medio como *El Naufrago* (*Papiro Golénischeff* 186-187; Blackman 1932: 41-48); *Sinuhé* (311; Blackman 1932: 1-41); y la *Profecía de Nefertí* (*Papiro Hermitage 1116B*: 71 y tablilla de madera del Museo de El Cairo N° 25224: 71; Helck 2000 [1970]; Goedicke 1977); así como en relatos del Imperio Nuevo como *Verdad y Mentira* (restaurado en 11,5 del *Papiro Chester Beatty II*; Gardiner 1932: 30-36), y la *Contienda entre Horus y Seth* (*Papiro Chester Beatty I* 16,8; Gardiner 1932: 37-60).

*n pr-ḥd n pr ʕ3 ʕnh wḏ3 snb sš ḥri šs mrmipt*

del Tesoro del faraón -vida, prosperidad y salud-, del escriba Heri, del escriba Mermipet.

(19,9) *ir n sš inn3 p3 nb n sšw*

(19,9) Hecho por el escriba Inena, el dueño de los escritos.

*ir p3 nty iw.f ḥr mdt m p3y sšw* (19,10) *ir n.f ḏḥwty iry ʕḥ3*

Respecto del que hable de estos escritos, (19,10) contra él Thot hará de enemigo.

#### TITULO ESCRITO EN EL VERSO DE LA PÁGINA 20, ARRIBA<sup>136</sup>.

(20,1) *t3y sryt-nsw ḥr wnmy [n r] r-pʕt sš-nsw*

(20,1) El portador del estandarte del rey, a la derecha del príncipe heredero, el escriba real,

*imy-r mšʕ s3-nsw sthy mrpth*

superintendente del ejército, el hijo real Seti Mer[en]ptah.

#### RECTO, PÁGINA 1.

(1) *ʕkw šbw ʕ3 17*

(1) Grandes provisiones de alimentos 17

(2) *ʕkw šbw snw*

(2) Segunda provisión de alimentos 50

(3) *ʕkw šbw n ḥwt-ntr 48*

(3) Provisiones de alimentos del templo 48

#### RECTO, PÁGINA 19

(1) *t3y sryt-nsw ḥr wnmy n sš-nsw*

(1) El portador del estandarte del rey, a la derecha del escriba real, superintendente del Ejército,

(2) *s3-nsw*

(2) el Hijo Real.

---

<sup>135</sup> Literalmente, “Casa Blanca” (Gardiner 2007 [1927]: 565). El adjetivo *ḥd* “blanco, brillante”, también puede traducirse como “plata”, refiriéndose al metal (Gardiner 2007 [1927]: 583).

<sup>136</sup> Éste ha sido reconstruido mayormente gracias al recto de la página 19.



### **- Apuntes acerca de la presentación de las mujeres en *Los Dos Hermanos***

La realización de estas notas tiene objetivos disímiles, pero hemos decidido presentarlas en un conjunto apartado -y no a medida que lo requería el ejercicio de la traducción- como forma de visibilizar el tono con que la egiptología ha abordado la expresión de lo femenino en este relato.

Recuperaremos por un lado dimensiones simbólicas, que han remitido a la acción de las mujeres y su vinculación con el mundo mítico. Asimismo, repondremos la interpretación de algunos autores respecto de ciertas circunstancias. Pero consignaremos igualmente traducciones de pasajes que entendemos que revelan en realidad ciertos prejuicios y pudores relativos a la consideración de lo femenino. En ese sentido nos resulta interesante compartir estas observaciones.

Cierto es que la perspectiva de género no será una dimensión estructurante en el estudio del relato de *Los Dos Hermanos*, aún cuando reconocemos su potencialidad para el análisis histórico<sup>137</sup>. Por otra parte, en general las investigaciones en egiptología se han dedicado más a la “historia de las mujeres” que a la historia de género<sup>138</sup>. No obstante esta salvedad, nos resulta interesante tomar algunos apuntes -aún acotados- de las traducciones previas como un humilde ejercicio historiográfico, que posiblemente pueda ser profundizado en sucesivas instancias de investigación.

### **- Sobre *d’Orb. 2,9-2,10*: “Su hermano menor encontró a la esposa de su hermano mayor, sentada haciendo su trenza.”**

La imagen de la esposa de Bata peinándose ha sido asociada a su preparación para el acto sexual, que sugerirá luego efectivamente en *d’Orb. 3,7-3,8*<sup>139</sup>. En este sentido, se han interpretado referencias al cabello en la poesía amorosa del Imperio Nuevo ligadas a la seducción<sup>140</sup>, mientras que la relación entre el elaborado peinado de la diosa Hathor y su cualidad de “diosa del amor”<sup>141</sup> contribuye a la interpretación de la escena en la misma clave.

---

<sup>137</sup> Scott (1986: 1053-1075).

<sup>138</sup> Cardoso (2003: 51). Las preocupaciones de Sweeney en los últimos años, no obstante, dan cuenta de algunos giros a favor de la inclusión de esta perspectiva. Véase por ejemplo Sweeney (2011).

<sup>139</sup> Derchain (1975a: 59).

<sup>140</sup> Por ejemplo, en el *Papiro Harris 500* (Derchain 1975a: 58-59).

<sup>141</sup> Lesko (1999: 81).

En general, la asociación de las mujeres del relato con la diosa Hathor ha partido del recuento de este tipo de elementos<sup>142</sup>. Un poco más allá de esto, resulta interesante en este punto traer a colación el estudio que realiza Ciro Cardoso sobre la construcción de lo femenino y lo masculino en la literatura de ficción del antiguo Egipto durante el II milenio. Allí identifica analíticamente la existencia de dos “paradigmas” asociados a diosas egipcias bien conocidas: el paradigma de Isis y el paradigma de Hathor. En su análisis, el primero se vincula especialmente con los atributos de esposa y madre, mientras que el segundo resulta más ambiguo, vinculado con la deseabilidad de la diosa en convivencia con su carácter desestabilizador<sup>143</sup>. En función de ello, la interpretación de Cardoso de este momento del relato de *Los Dos Hermanos* puntualiza un corrimiento: la esposa de Anubis - que debiera responder al paradigma de Isis procurando la salud de los negocios domésticos- se aleja de ese rol y se acerca al paradigma de Hathor mediante el acto de peinar su cabello<sup>144</sup>.

Lo que puede igualmente observarse es que así como parece presentarse sugerente la trenza de la mujer de Anubis, el cabello de la mujer de Bata en el Valle del Pino también será importante como atractivo para el faraón.

#### **- Sobre d’Orb. 5,1-5,2: “Pasemos una hora yaciendo (juntos). Viste tu trenza.”**

Esta exhortación es de las más polémicas en el relato, ya que recupera la interpretación erótica sobre el pelo y los peinados asociada ahora directamente a la propuesta de pasar “una hora yaciendo”, es decir, manteniendo relaciones sexuales<sup>145</sup>.

De hecho, la discusión se plantea sobre el significado del verbo *wnh*, que aquí traducimos como “vestir” siguiendo a *be clad* propuesto Gardiner<sup>146</sup>, *be clothed* sugerido por Raymond Faulkner<sup>147</sup>, y *sich kleiden*<sup>148</sup>. Es cierto que es difícil vincular este sentido con “vestir” el propio pelo<sup>149</sup>, aunque también podemos tomar la relación con la trenza *nbd* y vincular el sentido con crear un peinado, de acuerdo con la proposición *eine Frisur*

---

<sup>142</sup> Véase *infra* capítulo 6.

<sup>143</sup> Cardoso (2003: 73-74)

<sup>144</sup> Cardoso (2003: 75). También Patané (1991: 92) considera que las dos mujeres del relato son la “antítesis” de Isis.

<sup>145</sup> Graves-Brown (2010: 111).

<sup>146</sup> Gardiner (2007 [1927]: 561).

<sup>147</sup> Faulkner (1991 [1962]: 63).

<sup>148</sup> *Wb.* (I: 323).

<sup>149</sup> Hollis (2008 [1990]: 95 nota 43).

*anlegen*<sup>150</sup>. También se han propuesto otras opciones, por ejemplo: *put on thy fine garments* “ponte tus buenos vestidos”<sup>151</sup>; “ponte tu peluca”<sup>152</sup>; *you shall loosen your plaits* “deberías soltar/aflojar tus trenzas”<sup>153</sup>; *loosen your braids* “afloja/suelta tus trenzas”<sup>154</sup>; *loosen your hair* “afloja/suelta tu pelo”<sup>155</sup>.

La expresión relativa a “*pasar una noche yaciendo*” aparece igualmente, por ejemplo, en *La Contienda entre Horus y Seth*, en la proposición que Seth hace a Horus<sup>156</sup>. Algunos siglos antes, en los relatos literarios del *Papiro Westcar*, la mujer del sacerdote-lector Ubaoné se había enamorado de otro hombre, quien le propone “pasar un rato”, “un momento” en el jardín del mismo Ubaoné<sup>157</sup>.

**- Sobre *d’Orb.* 7,8: “Entonces, tú vienes para matarme en falsedad, llevando tu lanza, por causa de una vagina podrida.”**

La traducción de esta expresión ha resultado sumamente problemática entre los autores que han abordado el texto. Las imágenes más bien figurativas, o bien los juicios de valor sobre el comportamiento de la mujer, han atravesado la traducción de este pasaje. Por caso, algunos ejemplos: Adolf Erman habla de una *dirty strumpet* “sucio meretriz” (prostituta), aclarando en nota que la expresión es “aún más ordinaria”<sup>158</sup>. Gustave Lefebvre la llama “desvergonzada” como traducción “aproximada” de toda la frase<sup>159</sup>. Emma Brunner-Traut opta por “sucio prostituta”<sup>160</sup>. Edward Wente traduce *sexually aroused slut* “zorra (mujer perdida, prostituta) sexualmente excitada”<sup>161</sup>. Tanto Miriam Lichtheim como Susan Hollis hablan de *filthy whore* “sucio/obscena prostituta”<sup>162</sup>. Abraham Rosenvasser la llama “perdida”, aunque aclara que literalmente es vulva sucia<sup>163</sup>.

---

<sup>150</sup> *Wb.* (I: 323).

<sup>151</sup> Maspero (2002 [1882]: 6).

<sup>152</sup> Lefebvre (1998 [1948]: 156); Rosenvasser (1976: 98); Cervelló Autuori (2001: 61); Araújo (2000: 85); López (2005: 129).

<sup>153</sup> Wente (2003a [1973]: 83).

<sup>154</sup> Lichtheim (1976: 204 nota 1); Cardoso (2011a: 10).

<sup>155</sup> Hollis (2008 [1990]: 3).

<sup>156</sup> *Horus y Seth* 11,3; Gardiner (1932: 51).

<sup>157</sup> Véase Lefebvre (1998 [1948]: 95 nota 13).

<sup>158</sup> Erman (1927: 154 nota 4).

<sup>159</sup> Lefebvre (1998 [1948]: 158).


<sup>160</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 74).

<sup>161</sup> Wente (2003a [1973]: 84).

<sup>162</sup> Lichtheim (1973: 206); Hollis (2008 [1990]: 4).

<sup>163</sup> Rosenvasser (1976: 99).

Emanuel Araújo refiere a la *vulva de uma prostituta* “vulva de una prostituta”<sup>164</sup>, y Cardoso habla de *mulher no cio* “mujer en celo”, aclarando de todos modos que literalmente se trata de *uma vulva en chamas* “una vulva en llamas”<sup>165</sup>. Hace también alusión al órgano genital Jesús López que traduce “vulva infecta”<sup>166</sup>.

Precisamente *k3t* es la palabra para designar al órgano femenino<sup>167</sup>, mientras que el adjetivo *hwt* tiene la connotación de *foul* “fétido/nauseabundo”<sup>168</sup> o *faulige* “pútrido”<sup>169</sup>. El determinativo  indica alguna condición del cuerpo, especialmente de tipo mórbido<sup>170</sup>. Lo curioso es que la cualidad de podredumbre -o similar- ha remitido rápidamente a la condición de prostitución. Ciertamente hay algo de despectivo en cómo se refiere Bata a la esposa de su hermano, pero no remite directamente a tal práctica. Por otra parte, bien podría pensarse en consideraciones semejantes en torno a la percepción de infidelidad por parte de la mujer de Anubis. Pueden encontrarse reflexiones en torno al adulterio en el artículo que Christopher Eyre publicó en 1984.

Remitimos en relación con este pasaje al análisis de Wolfhart Westendorf publicado en 1981, y al reciente estudio lexicográfico que realizó Frédéric Servajean en 2012.

**- Sobre *d’Orb.* 10,6-10,8: “Entonces, el mar llamó al pino diciendo: ‘Tómala para mí.’ El pino trajo una trenza de su cabello. Entonces, el mar la llevó a Egipto, (y) la colocó en el lugar (donde trabajaban) los lavaderos del faraón -vida, prosperidad y salud-.”**

El cabello de la mujer de Bata se presenta en el Valle del Pino como objeto de deseo. Igualmente, lo que terminará provocando el anhelo del faraón será el perfume de la trenza (*d’Orb.* 10,9).

---

<sup>164</sup> Araújo (2000: 87).

<sup>165</sup> Cardoso (2011a: 16).

<sup>166</sup> López (2005: 130).

<sup>167</sup> Faulkner (1991 [1962]: 283).

<sup>168</sup> Faulkner (1991 [1962]: 166).

<sup>169</sup> *Wb.* (I: 50).

<sup>170</sup> Gardiner (2007 [1927]: 539).

- Sobre *d'Orb.* 12,2-12,3: ***“Entonces, la mujer volvió a Egipto trayéndola. Hubo alegría a causa de ella en el país entero. Entonces, su majestad -vida, prosperidad y salud- la amó excesivamente, dos veces. Él la nombró Gran Dama Noble.”***

*špst* ʕt es un título que aquí traducimos como “Gran Dama Noble”. En lo subsiguiente se hará referencia a la mujer de Bata, ahora compañera del faraón, como t3 *špst* “la Dama Noble”, y *hmt-nsw* “esposa real” (*d'Orb.* 18,4). Optamos por esta traducción a partir de Gardiner; Faulkner; y *Wb.*<sup>171</sup>, pero debemos aclarar que en otras traducciones se la llama “*Principal Favourite*”<sup>172</sup>, “*Great Princess*”<sup>173</sup>, haciendo alusión a una posición específica en el harén real; “gran favorita”<sup>174</sup>; “Gran Dama del harén”<sup>175</sup>; y “*Chief Lady*”<sup>176</sup>.

*špst* es un título frecuente durante el Reino Antiguo, asociado a *nsw*, “dama noble del rey”. Se conoce así desde la dinastía VI y permanece hasta el período heracleopolitano<sup>177</sup>. De acuerdo con Lisse Manniche, era aplicado a las esposas o hijas de altos oficiales, no miembros de la familia real<sup>178</sup>. Para esta autora, el hecho de que no sea un título frecuente durante el Imperio Nuevo (sólo reconoce tres ocurrencias) implica una asociación explícita que el autor del relato pretendía hacer con la única mujer que, en un pasado relativamente reciente, había llevado el título t3 *špst*: Kiya, una de las esposas del faraón Akhenatón. Ella había venido de la región de Naharina, y la proveniencia de la mujer de Bata desde el Valle del Pino le resulta a Manniche una obvia conexión<sup>179</sup>.

- Sobre la secuencia *d'Orb.* 16,2-16,7; 17,6-18,3: **acerca de los pedidos de la mujer de Bata-mujer del faraón.**

Sally Katary ha destacado en este pasaje cuán fuerte es la esposa del faraón en la persistencia de sus “malvadas maquinaciones”. De acuerdo con su opinión, el faraón es débil y fácilmente dominado por su mujer, probablemente a causa de su amor ciego. La forma en que la Gran Dama Noble presenta sus peticiones al rey, le recuerda al modo en que lo hacía Pandora: “con palabras engatusadoras persuadiendo al rey para que le conceda

<sup>171</sup> Gardiner (2007 [1927]: 594); Faulkner (1991 [1962]: 265); *Wb.* (IV: 449), respectivamente.

<sup>172</sup> Maspero (2002 [1882]: 12).

<sup>173</sup> Erman (1927: 157).

<sup>174</sup> Lefebvre (1998 [1948]: 161); Araújo (2000: 90); López (2005: 132); Cardoso (2011a: 26).

<sup>175</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 77).

<sup>176</sup> Wente (2003a [1973]: 87).

<sup>177</sup> Fischer (2000 [1989]: 30).

<sup>178</sup> Manniche (1975: 36 nota 13).

<sup>179</sup> Manniche (1975: 34).

lo que ella quiera como si estuviera pidiendo alguna tonta baratija (...) y temiera ser rechazada”, mientras de hecho le está pidiendo algo mucho más grave<sup>180</sup>.

Katary concluye que la presentación de la mujer en estos términos se fundamentaría en una cierta aversión a causa de la inmoralidad de las reinas<sup>181</sup>. De la misma opinión ha sido Leonard Lesko<sup>182</sup> y similarmente Rosalind Park<sup>183</sup>. Deborah Sweeney, en cambio, entiende que la esposa de Bata sirve a las funciones de los personajes en la trama del relato<sup>184</sup>, alejándose así de las perspectivas más bien condenatorias que la precedieron.

---

<sup>180</sup> Katary (1994: 51).

<sup>181</sup> Katary (1994: 51).

<sup>182</sup> Lesko (1986: 101).

<sup>183</sup> Park (1998: 123).

<sup>184</sup> Sweeney (2008: 195-196).

# CAPÍTULO 1

## El *Papiro d'Orbiney* y el relato de *Los Dos Hermanos*

La única versión conocida del relato de *Los Dos Hermanos* se conserva en el *Papiro d'Orbiney*, que actualmente se aloja en el Museo Británico de Londres bajo la denominación EA 10183. Si bien las traducciones del texto son numerosas, pocas se ocupan de analizar tanto el soporte material del texto, como sus modos de adquisición y conservación. No obstante ello, han sido profusos los comentarios que se le han dedicado, incluyendo enmiendas a las traducciones, notas interpretativas, y un cierto número de análisis exclusivos.

El objetivo de este capítulo es presentar el estado de estas cuestiones, a fin de introducir el cuadro general en el que se enmarcan nuestras hipótesis, explicitadas en la introducción a esta investigación. Identificaremos las principales perspectivas que se han puesto en juego en torno a la interpretación de *Los Dos Hermanos*, como ejercicio de análisis historiográfico fundamental para explicitar el modo en que nuestra tesis resultará original y/o contribuirá al conocimiento sobre el relato.

Al mismo tiempo, como señalábamos en la introducción, el acceso directo a la fuente objeto de estudio nos permitió realizar una serie de observaciones, que serán presentadas en esta instancia.

### 1.1. Adquisición del *Papiro d'Orbiney*

El papiro debe su nombre a quien fuera su última dueña en el siglo XIX de nuestra era, Elizabeth d'Orbiney. Esta era una mujer inglesa -nacida cerca de 1804 y fallecida en 1893- que acostumbraba vender objetos antiguos con el propósito de solventar sus viajes, en los que Oriente era el destino predilecto<sup>185</sup>. Patricia Usick, archivista honoraria del Departamento del Antiguo Egipto y Sudán del Museo Británico, escribió un artículo para el *magazine* del Museo, dedicado a estudiar la vida de esta mujer. Para su investigación se valió del material archivístico del museo -cartas, fundamentalmente- y de los aportes de un descendiente de d'Orbiney, Arnold Rudge<sup>186</sup>. El producto fue un breve pero interesante informe acerca de d'Orbiney y la gestión de compra del papiro por parte del Museo Británico, representado en tal ocasión por Samuel Birch, uno de los conservadores del Museo por aquellos años. La correspondencia intercambiada entre los años 1850 y 1857,

---

<sup>185</sup> Usick (2008: 48). En el obituario que el *New York Times* le dedica, se hace referencia a ella como “Madame d'Orbiney”, y se la describe como una mujer de carácter “misterioso” (Usick 2008: 48).

<sup>186</sup> Comunicación personal con la autora, vía correo electrónico, en noviembre de 2010. Quisiéramos reiterar nuestro agradecimiento por su colaboración.



cuando se concreta la compra, evidencia las tensiones en las negociaciones alrededor del valor y en función de diferentes ofertas. La demanda inicial había sido establecida en £4000 a partir de la evaluación realizada por el bibliotecario del Vaticano, el cardenal Mezzofanti<sup>187</sup>, aunque el precio final desciende a £200. Mientras tanto, d'Orbiney habría recibido ofertas del zar de Rusia Nicolás I y del Museo del Louvre, que no pudieron concretarse por la muerte del primero y la falta de fondos del segundo<sup>188</sup>. Finalmente, la venta se concluye en agosto de 1857 a favor del Museo Británico, que lo conservará a partir de entonces<sup>189</sup>.

Si bien Birch y Edward Hawkins afirman -en la edición facsimilar del papiro que edita el Museo Británico- que éste habría sido adquirido originalmente en Italia, lo cierto es que del intercambio epistolar no se desliza información sobre la procedencia original<sup>190</sup>. A partir de la mención del escriba Inena hacia el final del texto, y su relación con las colecciones de Giovanni Anastasi y François Sallier que el Museo también adquirió, Usick deduce que estos papiros probablemente derivan de un hallazgo único en Saqqara<sup>191</sup>. De todos modos, no tenemos datos concretos que nos permitan establecer la información sobre el emplazamiento original del papiro.

## 1.2. Características físicas y estado actual de conservación

Tal como lo conserva actualmente el Museo Británico, el *Papiro d'Orbiney* consta de 10 hojas enmarcadas y protegidas en recto y verso por vidrios. Se desconocen las circunstancias en que el papiro completo se habría cortado y dispuesto de este modo, aunque por las coincidencias en los recortes se evidencia que tal partición fue intencional, probablemente a los fines del enmarcado. Sobre cada hoja, que está pegada a su vez sobre un material que se asemeja a una cartulina de color azul, se dispone la escritura en caligrafía hierática en dos columnas de ancho variable de entre 9 y 10 líneas, escritas de

---

<sup>187</sup> Giuseppe Gasparo Mezzofanti fue un cardenal y lingüista italiano que vivió entre los años 1774 y 1849. Fue conocido como “el políglota de Bologna”, y era conocida en este sentido su aptitud para las lenguas. Se dice que hablaba con fluidez más de 70 idiomas extranjeros. El sacerdote Charles William Russell, impresionado por su capacidad, escribió una biografía del cardenal a su muerte, que se publicó en 1858.

<sup>188</sup> d'Orbiney afirma en una de sus cartas a Birch, que el zar Nicolás “pagaría la suma valuada para él (el papiro) declarada por el cardenal Mezzofanti (...) Su muerte y mi nacionalidad son barreras ahora” (Usick 2008: 48). Por otro lado, es de Rougé quien lamenta, en la publicación de la primera traducción parcial del relato en 1852, el hecho de que el Museo del Louvre no pudiera adquirirlo. (de Rougé 1852: 5).

<sup>189</sup> Usick (2008: 48-49).

<sup>190</sup> Hawkins y Birch (1860: 7).

<sup>191</sup> Usick (2008: 48). Igual opinión sostiene Quirke (1996: 391).

derecha a izquierda en tinta negra en su mayoría y algunas en rojo. Cabe destacar que la mayoría de los papiros se escribían con tinta negra, mientras que se usaba la tinta roja para resaltar anáforas, señalar distinciones o realizar correcciones<sup>192</sup>. En el caso del texto escrito en *d'Orbiney*, las líneas en rojo han sido interpretadas como rúbricas, que permiten identificar secciones -correspondientes con diversas situaciones-<sup>193</sup>.

El estado de conservación general del papiro es óptimo, a excepción de la primera hoja -donde se inicia el relato- que se halla bastante destruida y borroneada<sup>194</sup>. Por otra parte, las hojas 8 y 9 -que contienen las columnas 15-16 y 17-18 respectivamente- no presentan la misma tonalidad que el resto, tanto en lo que refiere a la intensidad del color del papiro como a la de las líneas negras y rojas, estas últimas prácticamente invisibilizadas por la falta de contraste con el papiro<sup>195</sup>. Asimismo, el tono de la cartulina es más bien celeste claro, e incluso presenta manchas de humedad. Richard Parkinson nos explicó que estos dos marcos estuvieron en exhibición en las salas del Museo en algún momento indeterminado, y que esa exposición habría sido la que provocó el deterioro observado. En la actualidad, todos los marcos se encuentran en el depósito del Museo<sup>196</sup>. En el cuadro a continuación presentamos en forma sistematizada la disposición de hojas, columnas y líneas, así como observaciones de conservación.

Hojas en marcos	Dimensiones		Cantidad de columnas	Cantidad de líneas	Observaciones
	Largo	Alto			
<b>Hoja 1 (recto)</b>	56,2 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (1 y 2)	10 en cada columna	- Se registran marcas de humedad en la cartulina. - Ambas columnas se encuentran dañadas.
	50 cm. (papiro)	19,3 cm. (papiro)			

<sup>192</sup> Parkinson y Quirke (1995: 45).

<sup>193</sup> Assmann (1977b) y Wettengel (1992). Véase más adelante en este capítulo, e *infra* capítulo 6.

<sup>194</sup> Véase Fotografía 1 en el Anexo fotográfico.

<sup>195</sup> Véase Fotografía 2 en Anexo fotográfico.

<sup>196</sup> Es interesante de todos modos que a pesar de este hecho, la página web del museo tiene un buen registro de su existencia. El papiro figura en sus catálogos y es posible la solicitud de fotografías del mismo para uso no comercial. El mismo se encuentra disponible en [http://www.britishmuseum.org/research/search\\_the\\_collection\\_database/search\\_object\\_details.aspx?objectid=113979&partid=1&searchText=d'orbiney&fromADBC=ad&toADBC=ad&numpages=10&orig=%2fsearch%2fsearch\\_the\\_collection\\_database.aspx&currentPage=1](http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_details.aspx?objectid=113979&partid=1&searchText=d'orbiney&fromADBC=ad&toADBC=ad&numpages=10&orig=%2fsearch%2fsearch_the_collection_database.aspx&currentPage=1). Consultado en abril de 2013.

<b>Hoja 1</b> <b>(verso)</b>	56,2 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	1	3	- Se encuentra escrito el “inventario”, en óptimas condiciones de conservación.
	8,5 cm. (papiro)	6 cm. (papiro)			
<b>Hoja 2</b> <b>(recto)</b>	61,2 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (3 y 4)	10 en cada columna	- Sólo se observan un par de borrones.
	59 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 3</b> <b>(recto)</b>	59,6 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (5 y 6)	9 en cada columna	- Después de la sexta columna, se observa un corte ondulado.
	56 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 4</b> <b>(recto)</b>	77 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (7 y 8)	9 en cada columna	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El inicio de la hoja hacia la columna 7 coincide con el corte observado en la hoja anterior.</li> <li>- El ancho de las columnas es visiblemente dispar: más ancha la octava que la séptima.</li> <li>- Hacia el lado izquierdo se observa en el corte otra irregularidad.</li> </ul>
	74 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 5</b> <b>(recto)</b>	56 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (9 y 10)	9 en la columna 9 10 en la columna 10	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El inicio de la hoja hacia la columna 9 coincide con el corte observado hacia la izquierda de la hoja anterior.</li> <li>- Ancho uniforme de las columnas.</li> </ul>
	53 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 6</b>	49,8 cm.	28,7 cm.	2 (11 y 12)	10 en cada	-Óptimo estado de

<b>(recto)</b>	(marco)	(marco)		columna	conservación.
	46,6 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 7 (recto)</b>	54,6 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (13 y 14)	9 en cada columna	-Óptimo estado de conservación.
	52,6 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 8 (recto)</b>	51 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (15 y 16)	10 en cada columna	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El papiro ha perdido su color original, y es más blanquecino.</li> <li>- Las líneas negras están marcadas y son claras, pero el tono más débil en general del rojo se pierde en el fondo más claro, dificultando la definición del signo.</li> </ul>
	48 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 9 (recto)</b>	50 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	2 (17 y 18)	10 en cada columna	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El papiro ha perdido su color original, y es más blanquecino.</li> <li>- Las líneas negras están marcadas y son claras, pero el tono más débil en general del rojo se pierde en el fondo más claro, dificultando la definición del signo.</li> <li>- El color azul de la cartulina también se observa visiblemente deteriorado.</li> </ul>
	48 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			

<b>Hoja 10 (recto)</b>	70 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	1 (19)	10 líneas	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La segunda línea de la columna está ilegible, a la vez que se registran algunos borrones más dentro de la columna.</li> <li>- Hacia la izquierda podríamos identificar una columna N° 20, que sólo tiene una línea, escrita en tamaño mayor al previamente utilizado.</li> </ul>
	65 cm. (papiro)	22,5 cm. (papiro)			
<b>Hoja 10 (verso)</b>	70 cm. (marco)	28,7 cm. (marco)	1	2 líneas	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La columna está escrita en forma perpendicular.</li> <li>- Sobre el margen derecho y de forma perpendicular, pero en dirección contraria, <i>Madame</i> d'Orbiney ha dejado su firma.</li> </ul>
	18 cm. (papiro)	64 cm. (papiro)			

**Cuadro 1. *Papiro d'Orbiney*: dimensiones, escritura y condiciones de conservación<sup>197</sup>**

Es oportuno señalar algunas cuestiones en cuanto a la escritura sobre el papiro. El texto de *Los Dos Hermanos* está puesto por escrito de corrido de las columnas 1 a la 19, sobre el recto del papiro. En la última hoja (10), en lo que podríamos denominar “columna” 20, nos encontramos con la inscripción de una línea de mayor tamaño que hace mención al hijo del rey Merenptah, Seti-Merenptah<sup>198</sup>. Sobre el verso de la misma hoja 10 se observa una especie de continuación de esa mención, ya que se presenta una titulación en referencia

<sup>197</sup> Los datos aquí consignados surgen de la observación directa de la fuente.

<sup>198</sup> Véase Fotografía 3 en Anexo Fotográfico.

también al hijo del rey. A partir de estas menciones se ha deducido que el príncipe Seti-Merenptah -el futuro Seti II- habría sido el propietario del papiro<sup>199</sup>.

De la misma manera, entonces, se ha establecido una datación del relato para la dinastía XIX. Sin embargo, cabe apuntar que en relación con este asunto, es diferente la opinión de Anthony Spalinger, que sugiere una elaboración de *Los Dos Hermanos* durante la segunda mitad de la dinastía XVIII. Este autor basa su hipótesis en la dinámica de las relaciones internacionales que se expresa en el relato: en su lectura, el hecho de que el rey envíe mensajeros para buscar a la mujer de Bata da cuenta de que la región se encontraba libre del control egipcio -aunque no necesariamente fuera de su esfera de influencia- y que tampoco pertenecía a los hititas<sup>200</sup>. Se trata, no obstante, de una sugerencia más bien reciente que no ha encontrado eco en análisis posteriores<sup>201</sup>.

De regreso a la escritura del papiro, corresponde notar que de carácter diferente, en cambio, es la inscripción que se encuentra sobre el verso de la primera hoja, que consiste en una suerte de inventario de 3 líneas, que no se relacionaría aparentemente con el contenido de *Los Dos Hermanos*<sup>202</sup>.

El acceso a la observación directa del papiro nos permitió asimismo notar un hecho que pasó inadvertido -o al menos no ha sido explicitado- en exámenes previos del texto: la presencia de la firma de d'Orbiney en el extremo derecho del verso de la última hoja (en la misma en que se continúa la titulación del hijo del rey)<sup>203</sup>. Entendemos que este es un hecho a destacar, en la medida en que nos ilumina sobre ciertas cuestiones relativas a la circulación de bienes de la antigüedad en los mercados del siglo XIX, a la vez que pone de relieve la relación entre la firma y la noción de propiedad sobre estos bienes.

### **1.3. *Los Dos Hermanos* en el *Papiro d'Orbiney*: recorridos en torno a su interpretación.**

#### **- Primeros estudios: la “sorpresa”, la maravilla y la perspectiva folklórica**

De acuerdo a lo explicado en el apartado anterior, el *Papiro d'Orbiney* apareció en el ámbito académico egiptológico alrededor del año 1850. En el momento en que se inician

---

<sup>199</sup> de Rougé (1852: 5); Goodwin (1857: 232); Maspero (2002 [1882]: 3).

<sup>200</sup> Spalinger (2007: 145-146).

<sup>201</sup> Igualmente, de acuerdo con el mismo Spalinger, el texto mantiene una relación con la dinastía XIX. Volveremos sobre esto.

<sup>202</sup> Véase Fotografía 4 en Anexo Fotográfico

<sup>203</sup> Véase Fotografía 5 en Anexo fotográfico.

las gestiones de compra, sin embargo, no se conocía cuál era el contenido de lo escrito en este papiro. Es la dilación en la concreción de la operación la que permite, entre tanto, que d'Orbiney le facilite el papiro a Emmanuel de Rougé<sup>204</sup> para que pueda leerlo. El egiptólogo francés accede a la solicitud de d'Orbiney y publica en 1852 una traducción parcial del texto<sup>205</sup>, al que denomina “Cuento de los Dos Hermanos” y califica como “un trabajo de imaginación pura”, cuyo estilo hasta entonces era desconocido entre los textos egipcios<sup>206</sup>.

En 1857 Charles Goodwin escribe un artículo sobre papiros hieráticos en los *Cambridge Essays*, en el que compara el escrito de d'Orbiney con las colecciones *Anastasi* y *Sallier*. Allí ya recupera algunas de las nociones que habían sido planteadas por de Rougé, a la vez que observa otras cuestiones. Por ejemplo, la escritura en el papiro del nombre del príncipe Seti-Merenptah -que mencionábamos en el apartado anterior-, de la que deduce que lo podría estar indicando como su propietario. No obstante, Goodwin no infiere de ello que el texto haya sido compuesto para Seti II como edificación de su persona. Por el contrario, la dedicación del mismo sería para los escribas de su propia escuela: Ka-Kabu, Hora y Meriemap, aunque el uso en sí mismo haya sido efectivizado por el príncipe<sup>207</sup>. Por otro lado, el autor es el primero que señala que la historia tendría un carácter infantil, afirmando que no tendría intención mayor que ser un cuento de niños. En este sentido, dado que Inena es también el escriba de los otros papiros que Goodwin compara en su artículo, considera que era “capaz de esfuerzos mucho más serios”, entendiendo que este relato no sería mucho más extravagante que aquellos incorporados en *Las mil y una noches*<sup>208</sup>. Vinculado a esta idea de la simplicidad del relato, aparece también el reconocimiento de la claridad con que está escrito, pudiendo ser útil para el estudio de la

---

<sup>204</sup> Olivier-Charles-Camille Emmanuel de Rougé fue un vizconde francés nacido en 1811 y fallecido en 1872. Trabajó como curador del Museo del Louvre en París desde 1849 y fue profesor de arqueología egipcia en el Collège de France a partir de 1864.

<sup>205</sup> De acuerdo con Maspero (2002 [1882]: XCIII), se trata de una paráfrasis, más que una traducción en sí misma.

<sup>206</sup> de Rougé (1852: 23-24).

<sup>207</sup> Goodwin (1857: 233). En nuestra traducción los nombres de los escribas son Kagabu, Heri y Mermipet.

<sup>208</sup> Goodwin (1857: 239). *Las mil y una noches* es una compilación medieval de relatos escritos en árabe, que fue traducida por primera vez en el siglo XVII por Antoine Galland, y que generó un fuerte impacto en la Europa del siglo XIX, en plena expansión imperialista. De hecho, se constituyó como parámetro de comparación para los egiptólogos ante el “descubrimiento” de los diferentes textos literarios egipcios. Ya Maspero había apuntado la analogía del relato traducido por de Rougé con *Las mil y una noches* (2002 [1882]: XCIII), señalamiento que se extiende por ejemplo, a la consideración de los relatos del *Papiro Westcar* (Lefebvre 2003 [1948]: 91).

lengua egipcia<sup>209</sup>. Asimismo cabe destacar una hipótesis del autor que posteriormente no será recuperada por otros comentaristas. Goodwin imagina a qué momento histórico podría haber adscrito el autor de *Los Dos Hermanos* la historia, y supone que su inspiración pudo haber provenido de los tiempos previos al reinado de Menes, donde se presume un gobierno por parte de semidioses y héroes<sup>210</sup>. Aún cuando no se justifica mayormente esta suposición, expresa ciertamente una preocupación por la conexión del relato con un contexto histórico concreto -que sí será relativamente constante en las notas de interpretación sucesivas-, a la vez que percibe algo del ámbito sobrenatural y/o divino que será enfatizado posteriormente por otros autores.

Del mismo modo, la consideración sobre la simplicidad y/o infantilidad del relato se desliza hacia la observación de su cualidad popular y abre el camino de las perspectivas vinculadas a los estudios folklóricos, bastante prolífica en relación a nuestro relato. Efectivamente, en 1859 será reconocido por Wilhelm Mannhardt como “*das älteste Märchen*”, es decir, el *Märchen* más antiguo<sup>211</sup>. La inclusión del relato de *Los Dos Hermanos* en esta publicación periódica alemana<sup>212</sup> está justificada por Mannhardt a raíz de la serie de elementos que éste compartiría con otros relatos que ya se reconocían en ese entonces en el marco de la categoría *Märchen*. Por ejemplo, se detecta la capacidad de que las vacas hablen como una circunstancia sobrenatural que se repite en *Märchen* europeos, concretamente alemanes y escandinavos<sup>213</sup>. Asimismo, es registrada su semejanza con la historia bíblica de José y la mujer de Putifar<sup>214</sup>.

---

<sup>209</sup> Goodwin (1857: 233).

<sup>210</sup> Goodwin (1857: 239).

<sup>211</sup> Mannhardt (1859: 232). La palabra alemana *Märchen* designa a los textos en prosa que narran acontecimientos maravillosos, y puede ser asimilada al término inglés *folktale*, que se utiliza para referirse a los *fairytale* o cuentos de hadas, y que puede ser asimismo ampliado para incluir todas las formas de narrativa en prosa, orales o escritas, que hayan sido transmitidas a través de los años (Thompson 1951 [1946]: 4). Ver más adelante -en este capítulo- nuestras propias consideraciones sobre la relación entre los *Märchen* y las perspectivas sobre *Los Dos Hermanos*.

<sup>212</sup> Se trata del *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde* (Periódico de Mitología y costumbres alemanas), publicado en 4 volúmenes entre los años 1853 y 1859. Fue fundado por el folclorista Johann Wilhelm Wolf, y posteriormente dirigido por el mismo Mannhardt. Se especializó en el abordaje de la mitología, el folklóre y la lingüística alemana, así como de la mitología comparada que emergía en esos años. La publicación dejó de realizarse por falta de fondos.

<sup>213</sup> Mannhardt (1859: 249-250).

<sup>214</sup> Mannhardt (1859: 249). Esta historia es narrada en el libro del *Génesis*, 39, 1-20. De acuerdo con el relato, José es un joven cananeo vendido como esclavo a Egipto por sus hermanos. Su amo allí era Putifar, funcionario del palacio. Se describe la virilidad de José, a causa de la cual la mujer de su amo lo seduce. José rechaza esta proposición, pero la mujer de Putifar lo acusará de querer aprovecharse de ella. Como castigo, Putifar lo encarcela. Véase Redford (1970) para un análisis exhaustivo de la historia, con señalamientos de los paralelismos que encuentra con el relato egipcio de *Los Dos Hermanos*.



En 1860 el Museo Británico se encarga de publicar la primera edición facsimilar del papiro, realizada por Joseph Netherclift y editada por Hawkins y Birch<sup>215</sup>. Allí se señala que por lo breve de sus oraciones y la construcción poética del estilo, se asemeja más a un poema que a una narración en prosa<sup>216</sup>. Se trata de la única opinión que va en este sentido, dado que con posterioridad todos los autores reconocerán el carácter narrativo del texto. Por otro lado, se descarta cualquier interés histórico del relato, siendo meramente literario, a la vez que es puesto también en comparación con *Las mil y una noches* y con historias budistas de China<sup>217</sup>. Los temas que los editores destacan como tópicos del relato son las nociones sobre la transmigración del alma, su conexión con el corazón, el poder de habla de los animales y la interposición directa de los dioses en eventos humanos<sup>218</sup>.

El relato de *Los Dos Hermanos* merece también una consideración en el análisis de Georg Ebers sobre Moisés, a raíz de la semejanza ya mencionada con la historia bíblica de José. En la pregunta por la originalidad o procedencia de las versiones, el autor opta por la independencia entre los relatos<sup>219</sup>. No obstante, la observación sobre la existencia de narraciones similares encuentra posiciones diferenciadas. Es el caso del análisis de François Lenormant, quien afirma que los datos de *Los Dos Hermanos* aparecen en tres mitos paralelos, y que entonces reproduce de ese modo las mismas concepciones de esos tres pueblos diferentes<sup>220</sup>. Los mitos serían el de Attis<sup>221</sup> (de origen frigio), de Adonis<sup>222</sup> (sirio-fenicio) y de Eleusis<sup>223</sup> (griego), y habrían sido introducidos en Egipto en la época de las grandes conquistas asiáticas de la dinastía XVIII<sup>224</sup>. Como veremos más adelante, la

---

<sup>215</sup> A quien indicábamos previamente como representante del Museo en la operación de compra del papiro. Esta edición incluye también el *Papiro Abbott* y la presentación que se realiza de ambos es redactada por Hawkins. Sin embargo, éste mismo señala explícitamente que los comentarios sobre los papiros fueron realizados por Birch. Las láminas correspondientes al *d'Orbiney* son las IX-XIX.

<sup>216</sup> Hawkins y Birch (1860: 7).

<sup>217</sup> Hawkins y Birch (1860: 7, 9).

<sup>218</sup> Hawkins y Birch (1860: 9).

<sup>219</sup> Ebers (1868: 311-316).

<sup>220</sup> Lenormant (1874: 375-401).

<sup>221</sup> De acuerdo al mito, Attis fue servidor de Cibeles y la amó también. Hizo por ella un voto de castidad que posteriormente no cumplió, desposando a Sagaritis, hija del rey de Pesinunte. Después de esto se habría arrepentido, castrado y suicidado (Sechi Mestica 2007 [1990]: 38).

<sup>222</sup> Adonis era un dios destacado por su belleza, la cual enamoró a Afrodita que renuncia al Olimpo para irse a vivir con él en los bosques. Su muerte fue trágica, en garras de un jabalí (Sechi Mestica 2007 [1990]: 14).

<sup>223</sup> Eleusis era una pequeña ciudad localizada a unos 30 km de Atenas. Era la sede de lo que se conoce como “misterios eleusinos”, que tienen como protagonista a la diosa Démeter, asociada a la vida, la agricultura y la fertilidad. Véase Graves (1967 [1958]).

<sup>224</sup> Lenormant (1874: 377-378).

conexión con el mundo antasiático es reconocida como influencia en algunos elementos presentes en *Los Dos Hermanos*. La postura presentada por Lenormant, sin embargo, resulta un tanto extrema, dado que asume que las ideas de esos mitos eran completamente extrañas a Egipto. Si bien reconoce alguna relación argumental y simbólica con el mito de Osiris, sostiene firmemente que la similitud es mayor con los contenidos sirios y frigios<sup>225</sup>. Por otro lado, contribuye a la consideración de *Los Dos Hermanos* como un relato popular, expresando que este relato representa una ficción fabulosa, es decir, la transformación de una historia popular que circulaba entre la gente a partir de los mitos referidos<sup>226</sup>.

Este punto de vista se ve reforzado en otra publicación del mismo año del folclorista Hyacinthe Husson. La incorporación en un libro de cuentos y leyendas<sup>227</sup> nos habla de una perspectiva folklórica y comparativa que se va fortaleciendo gradualmente. De hecho, el autor suma a los paralelos ya identificados la similitud con la historia de Belerofonte y Antea<sup>228</sup>, por ejemplo, así como con la colección sánscrita Panchatantra<sup>229</sup>.

Cabe destacar igualmente el artículo publicado por Charles Staniland Wake en 1904, en el que analiza el relato de *Los Dos Hermanos* en comparación con narraciones aborígenes de Norteamérica, como una extensión de la perspectiva folklórica que no es señalada regularmente. La analogía de lo que se señala como “segunda parte” de *Los Dos Hermanos* con un relato folklórico ruso, de manera semejante, es también introducida por Lefebvre en un artículo de 1950.

A partir de la asociación con los *Märchen*, y considerando la traducción de este término al inglés como *folktales*, la asociación con el folklore implica también un vínculo con el ámbito de lo popular. La inclusión en este espacio desde la disciplina egiptológica se concreta con la publicación de Maspero de 1882, *Contes Populaires de l'Égypte ancienne* y en inglés en 1915 con el título *Popular Stories of Ancient Egypt*. En la introducción a esta compilación Maspero señala en primer lugar el impacto ocasionado por la publicación de *Los Dos Hermanos* en 1852, que habría causado una gran sorpresa entre los académicos a

---

<sup>225</sup> Lenormant (1874: 379).

<sup>226</sup> Lenormant (1874: 377).

<sup>227</sup> El título original de la publicación es *La chaîne traditionnelle. Contes et légendes au point de vue mythique*.

<sup>228</sup> Belerofonte fue un conocido héroe griego que llegó al reino de Tirinto, gobernado por el rey Preto. La esposa de Preto, llamada Antea o Entebenea y enamorada de Belerofonte, intentó seducirlo. Ante el rechazo, lo acusó con su marido de intentar conquistarla (Graves 1967 [1958]: 286-290).

<sup>229</sup> Husson (1874: 87-88). Esta última colección mencionada por el autor agrupa un conjunto de historias que surgen de la preocupación del rey por la educación de sus príncipes, que encarga a un sacerdote la escritura de un texto para enseñarles. Se constituyen cinco libros de carácter didáctico. Existe una versión en español a cargo de Alemany Bolufer (2007).

raíz de lo que él percibe como coexistencia de “solemnidad” y “frivolidad”<sup>230</sup>. Lo inimaginable de la existencia de este tipo de relatos se veía asimismo potenciado por el hecho de que este papiro en particular, como ya mencionamos, habría pertenecido a un príncipe, que se convertiría en el faraón Seti II<sup>231</sup>. También distingue en *Los Dos Hermanos* la existencia de elementos maravillosos, conviviendo con elementos “prestados de la vida común”<sup>232</sup>. Sobre lo que podríamos llamar vida cotidiana, afirma el autor que encontramos en *Los Dos Hermanos* una representación “admirable” de la vida y las ocupaciones habituales del “*fellah* común”<sup>233</sup>. Este discernimiento entre elementos maravillosos y cotidianos -vinculados a lo popular- lleva al autor a considerar que se trata en realidad de un relato doble. Un *story teller*<sup>234</sup> demasiado haragán o desprovisto de imaginación, habría retomado dos historias diferentes provenientes de la tradición oral y las habría unido mediante la introducción de pequeños incidentes<sup>235</sup>. Junto a la coexistencia entre lo maravilloso y lo popular en el relato, el autor percibe también un “sentimiento patriótico” en la elección de los nombres de los personajes, que pueden ser identificados con dioses egipcios reconocidos<sup>236</sup>.

Cabe destacar que Maspero también subraya la similitud del argumento del relato con historias de otras épocas y culturas, haciendo un recuento exhaustivo de estos paralelismos<sup>237</sup>. Las semejanzas de la historia con otros ejemplos culturales serán analizadas en mayor medida desde una perspectiva folklórica, destacándose en este sentido los estudios de Emmanuel Cosquin publicados en 1877 y 1887, y el de Peter Renouf editado en 1889. En 1892 se presenta una nueva edición del relato a cargo de Charles Moldenke que lo presenta como el *fairy tale* más antiguo, expresivo de pasiones humanas

---

<sup>230</sup> Referencia que recuperamos en la introducción a esta tesis.

<sup>231</sup> Maspero (2002 [1882]: XCIII).

<sup>232</sup> Maspero (2002 [1882]: XCIX). El adjetivo utilizado y traducido aquí como “común” es “*ordinary*”.

<sup>233</sup> Maspero (2002 [1882]: CXXIII). *Fellah* es la denominación árabe para los campesinos sirios y egipcios, agricultores no propietarios de la tierra.

<sup>234</sup> Literalmente, contador de cuentos. Se trata de la expresión utilizada dentro de los estudios folklórico/populares para denominar a los transmisores de la cultura oral.

<sup>235</sup> Maspero (2002 [1882]: XCIX).

<sup>236</sup> Para el autor, la misma idea de “patriotismo” se aplicaría a otros relatos en los que puede reconocerse la alusión a nombres de faraones. Por ejemplo, la mención de Amenemhat I y Sesostri I en el relato de *Sinuhé*, de Snefru y “Ameny” -como modo de denominar a Amenemhat I- en la *Profecía de Neferty*, de Keops en los relatos del *Papiro Westcar*, de Nebkaura en *El campesino elocuente*, de Amasis y Tutmosis III en los dos *Cuentos de Setna*, y de Rahotep en lo que él llama *Historia de un fantasma* (Maspero 2002 [1882]: CVI-CVII).

<sup>237</sup> Maspero (2002 [1882]: CI-CVI).

existentes desde todos los tiempos<sup>238</sup>. En el señalamiento ya conocido sobre la similitud del argumento con la historia bíblica de José y la mujer de Putifar se postula la curiosa hipótesis acerca de la estancia de Moisés en algo conocido como Universidad de Heliópolis, lo que le habría permitido conocer la historia original de primera mano para comunicarla posteriormente en Canaán<sup>239</sup>. Tal especulación nos resulta anacrónica, ya que aplica denominaciones de instituciones que no existían como tales en el antiguo Egipto. Pese a ello es destacable, por otro lado, la serie de observaciones sobre el papiro vinculadas a errores ortográficos, omisión de signos o superabundancia de ellos, entre otros, lo que da cuenta -aunque pueda ser posteriormente superado- de un análisis exhaustivo sobre la fuente primaria<sup>240</sup>.

La compilación de relatos egipcios realizada por Flinders Petrie en 1905 exalta una concepción romántica sobre lo popular y ello se traduce en la lectura que hace de las actividades de Bata. En sus propias palabras: “la abnegación y la tierna inocencia del muchacho, su afinidad con el ganado, que ‘atendiendo a cuanto le decían’ y permitiendo que los animales siguieran sus deseos y tendencias naturales, se expresan de forma conmovedora. Y quienes conozcan Egipto sabrán que Bata vive aún allí: yo mismo he conocido a muchos Batas. Su actitud tierna, su devoción, su trabajo infatigable y concienzudo, su modestia y discreción, hacen que Bata sea uno de los amigos más preciados”<sup>241</sup>.

En una línea similar al análisis de Maspero podemos ubicar a los trabajos del egiptólogo alemán Alfred Wiedemann. En primer lugar, su publicación de 1902, *Popular Literature in Ancient Egypt*, pone de relieve a partir del título la distinción de una literatura de carácter popular, que contrastaría con la imagen más difundida del antiguo Egipto asociada a la monumentalidad de sus construcciones y sacralidad de sus inscripciones religiosas<sup>242</sup>. En este sentido coincidiría en alguna medida con aquella gran sorpresa que Maspero percibía entre los académicos ante la traducción del *Papiro d’Orbiney*, en función

---

<sup>238</sup> Moldenke (1982 [1892]: 7-9). Es llamativo que Hollis (2008 [1990]), que califica a *Los Dos Hermanos* como “the oldest fairy tale in the world” -es decir, el *fairy tale* más antiguo del mundo- en la edición de su análisis en 1990, no mencione a Moldenke en su estado de la cuestión.

<sup>239</sup> Moldenke (1982 [1892]: 8).

<sup>240</sup> Moldenke (1982 [1892]: 9).

<sup>241</sup> Petrie (2006 [1895]: 118).

<sup>242</sup> Wiedemann (1902: 1).

de la imagen más bien solemne que predominaba en relación a lo egipcio<sup>243</sup>. Asimismo, Wiedemann avanza en la apreciación de dos partes diferenciadas en el relato: la primera ilustrando la vida campesina, y la segunda llena de maravillas y prodigios, como “una pieza genuina de fantasía oriental”<sup>244</sup>. Más tarde refuerza esta idea, afirmando que en la segunda parte se presenta al héroe, es decir, al protagonista, como semidios<sup>245</sup>.

### **- *Märchen, folktale* y lo popular: reflexión en torno a las primeras interpretaciones**

En las lecturas sobre el relato de *Los Dos Hermanos* que se realizaron en la segunda mitad del siglo XIX identificamos algunas cuestiones a destacar. Por un lado, la asociación de su contenido a un mundo mágico y maravilloso, y por otro, el vínculo de estos elementos con una tradición popular. Particularmente en la lectura de Maspero, esto también se vincula con nociones de lo social más amplias. Ante la generalización y ligazón entre fantástico-mágico-maravilloso y lo popular, cabría indagar en el por qué se produce esta articulación. Conviene interrogar por qué lo fantástico se considera “popular”, y qué de “popular” hay en *Los Dos Hermanos*. ¿Será la vida en el campo? ¿O el hecho de que un campesino pueda convertirse en faraón? Resulta imperativo, en todo caso, reflexionar sobre el concepto de “popular” que se está poniendo en juego.

Pareciera existir cierto solapamiento entre lo popular como contenido (asociado más bien a una concepción romántica, en la que la vida en el campo representada y el cruce con lo mágico constituiría algo que gusta al pueblo), y lo popular como espacio de difusión (postulando como hipótesis la posibilidad ampliada de acceso a la escritura a partir de la difusión del neoegipcio<sup>246</sup>, en conjunción con la existencia de espacios de circulación oral).

Entendemos que las referencias a lo *fantástico-mágico-maravilloso* -ligadas también a lo *mítico*- y la inserción del relato dentro de una *literatura popular* que se introducen en los primeros estudios sobre el relato, podrían ser consideradas en el marco cultural-intelectual europeo propio de la segunda mitad del siglo XIX. En este contexto, eran parte de discusiones específicas y distintas de los usos que estas concepciones tienen en los abordajes actuales.

---

<sup>243</sup> Maspero (2002 [1882]: XCIII).

<sup>244</sup> Wiedemann (1902: 46).

<sup>245</sup> Wiedemann (1906: 59). Se trata de una publicación con el significativo título de *Altägyptischen Sagen und Märchen*, es decir, *Leyendas y Märchen antiguo egipcios*.

<sup>246</sup> Véase *infra* capítulo 2.

Las tentativas de explicación de lo *fantástico* han generado respuestas múltiples en las que el denominador común es el reconocimiento de la dificultad de delimitar su esencia. Como resultado se ha procedido a definirlo por negativas u oposiciones. En este sentido, el no dar “prioridad a la representación realista” es una característica de los textos fantásticos, o bien el rechazo -incluso violento- a lo que generalmente se acepta como posibilidad<sup>247</sup>. Se percibe, de este modo, la existencia del concepto de mundo real -que es natural-, y en contraposición a ello un mundo no real, que sería sobrenatural. En este punto empezaría a jugarse lo específico del relato fantástico, cuya secuencia narrativa utiliza medios inicialmente miméticos -realistas, que presentan objetivamente un mundo de objetos- y que repentinamente introducen un modo que parecería ser maravilloso -no realista, que presenta aparentes imposibilidades-<sup>248</sup>. La irrupción en la vida real del misterio, de lo inexplicable o lo inadmisible, provoca vacilación en el lector<sup>249</sup>, quien construye una percepción ambigua de los acontecimientos que le están siendo relatados<sup>250</sup>. Este momento de vacilación es lo distintivo de lo fantástico. Una vez concluida, el lector deberá decidir qué solución le da a lo narrado en la historia: si la explicación discurre por las leyes de la realidad, el texto pertenecerá al género de lo extraño, mientras que si se acepta la existencia de nuevas leyes de la naturaleza, el texto será maravilloso<sup>251</sup>.

La presentación de lo fantástico como contrapuesto a lo real permite pensar en el juego de oposiciones y en los términos en que se plantea esta relación. Comienza a esbozarse una función subversiva para lo fantástico, que aparece como instancia de puesta a prueba de la verdad y como cuestionamiento fundamental al orden social<sup>252</sup>. En la exposición de lo que puede ser y de lo que no puede ser, lo fantástico da salida a elementos que en un “orden dominante realista, sólo se conocen a través de su ausencia”<sup>253</sup>. En efecto, el orden realista impregnó el siglo XIX -con más fuerza durante su segunda mitad- en que comenzaban a salir a la luz los textos literarios egipcios, con la intención de “ser espejo fiel

---

<sup>247</sup> Jackson (1986 [1981]: 11-12).

<sup>248</sup> Jackson (1986 [1981]: 17).

<sup>249</sup> Esta vacilación puede estar incluida en la obra, en casos en los que sea el mismo personaje el que dude de la naturaleza de los hechos que está transitando. El lector, en este sentido, se identifica con el personaje, y la vacilación representada se convierte en tema de la obra (Todorov 2003 [1970]: 28-30).

<sup>250</sup> Todorov (2003 [1970]: 24-25, 28).

<sup>251</sup> Todorov (2003 [1970]: 37). Si bien pueden ser distinguidos, lo cierto es que lo fantástico, lo extraño y lo maravilloso se superponen, y consiguen a la vez producir sub-géneros (Todorov 2003 [1970]: 39).

<sup>252</sup> Jackson (1986 [1981]: 12-13). Este cuestionamiento es asociado al desgobierno que Bakhtin liga a la noción de carnaval (Jackson 1986 [1981]: 13).

<sup>253</sup> Jackson (1986 [1981]: 23).

de la vida, reflejarla con la impasibilidad y exactitud de una lente fotográfica”<sup>254</sup>. Su vínculo con el positivismo, y el consiguiente reconocimiento de la existencia de leyes sociales, rompe de hecho con una tradición esencialmente romántica, y lo liga con la consolidación de una clase social concreta: la burguesía. La novela como medio artístico característico de la era burguesa<sup>255</sup>, asumió los temas de su surgimiento y crisis y representó la vida real, algunos eventos más documentados que otros, y algunas situaciones más o menos indecorosas<sup>256</sup>. Lo fantástico, de este modo, aparece de hecho como parte interior, o inferior, del realismo, enfrentando a la novela realista -cerrada y monológica- con estructuras abiertas y dialógicas<sup>257</sup>. Es todo lo que no se dice, o no puede decirse en categorías realistas, afirmándose entonces en ellas, de modo negativo: lo fantástico presenta lo im-posible, lo in-forme, lo in-visible, lo des-conocido. Frente a una conciencia en realidad “intranquila” en ese siglo XIX positivista<sup>258</sup>, se afirma lo fantástico, atacando las categorías burguesas de lo real<sup>259</sup>.

La otra parte del fenómeno de lo fantástico se asocia con la relación que construye con lo que empezará a conocerse como “literaturas populares”. A partir de finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, se ve la aparición de nuevos nacionalismos en Europa, para los que -en palabras de Pascale Casanova - se convoca a las “literaturas populares” para “servir a la idea nacional y darle el fundamento simbólico que le faltaba”<sup>260</sup>. La revolución filológica que se produce en asociación, se funda en los descubrimientos de lenguas<sup>261</sup> y en su estudio comparado, analizando sus gramáticas y construyendo familias lingüísticas<sup>262</sup>. Este proceso se combina con la asociación que comienza a establecerse entre la propiedad de una lengua y la nación. Esta idea fue presentada por Johann

---

<sup>254</sup> Bonet (1958: 21).

<sup>255</sup> El filósofo marxista György Lukács ha realizado valiosos aportes en torno a la relación entre la burguesía y este género literario nacido en el siglo XIX. Ver por ejemplo “La novela” (1934) e “Informe sobre la novela” (1935) disponibles en los *Escritos de Moscú. Estudios sobre política y literatura* (2011) traducidos e introducidos por Miguel Vedda.

<sup>256</sup> Hobsbawm (2001 [1975]: 288, 308).

<sup>257</sup> Jackson (1986 [1981]: 23).

<sup>258</sup> Todorov (2003 [1970]: 133).

<sup>259</sup> Jackson (1986 [1981]: 23).

<sup>260</sup> Casanova (2001 [1999]: 70).

<sup>261</sup> Por ejemplo, de acuerdo con Anderson (1993 [1983]: 106), la conquista de los ingleses sobre Bengala dio lugar a las primeras investigaciones sobre el sánscrito. Asimismo, bien sabemos que la expedición de Napoleón a Egipto habilitó el desciframiento de los jeroglíficos a cargo de Champollion. El reconocimiento de estas lenguas permitía “pluralizar” la Antigüedad extraeuropea.

<sup>262</sup> Anderson (1993 [1983]: 106).

Gottfried von Herder a finales del siglo XVIII. En las obras<sup>263</sup> de este impulsor del movimiento alemán *Sturm und Drang* se detecta la reivindicación de las lenguas populares, y se propone su rescate como origen de toda la cultura de la nación y de su desarrollo histórico<sup>264</sup>. Como efecto de estas reflexiones, los románticos alemanes se interesaron por el período medieval, así como también por lo oriental, su lenguaje y el abordaje sobre literaturas comparadas<sup>265</sup>. El mismo Herder hizo recopilaciones de poesía, y con esto estableció el modelo para que eslavos, serbios y noruegos hicieran lo mismo<sup>266</sup>. Inclusive sentó las bases para que posteriormente los hermanos Grimm presentaran su antología de cuentos y leyendas populares, que se irían haciendo extensivas por toda Europa.

Llegados a este punto, cabe reflexionar sobre el sentido que tiene lo popular hacia esta segunda mitad del siglo XIX. Precisamente, este momento histórico particular presencia los giros en las nociones sobre esta idea. El interés científico sobre lo popular requiere, de acuerdo con Michel de Certeau una operación previa a su abordaje: su censura y eliminación<sup>267</sup>. Según este autor, el estudio de la cultura popular ha sido posible en la medida en que se le ha quitado al pueblo lo popular, lo ha reservado a los letrados, y ha suprimido así su peligro. Este peligro latente, en el marco de la Revolución Industrial de finales del siglo XVIII, estaba representado por la alteración de las jerarquías en las zonas urbanas. Las aristocracias se sienten amenazadas, y frente a ello promueven la admiración por lo rústico, representado en la “pureza original de las campiñas”<sup>268</sup>. La toma de la palabra del pueblo entonces, implica su quita efectiva a éste que, en todo caso, podrá “cantar”. En este sentido se habilitará el rescate de las canciones populares, en una perspectiva enteramente romántica vinculada a la apreciación de la naturaleza y lo emocional.

En Alemania, ya en 1812 los hermanos Grimm comienzan a asociar los cuentos y epopeyas con un propósito nacionalista<sup>269</sup>. Y es interesante asimismo la valoración que de lo popular campesino se realiza en función de su virtud de estabilidad, en contraposición a

---

<sup>263</sup> Como *Von deutsche Art und Kunst* (1773), y *Nueva filosofía de la historia para contribuir a la educación de la humanidad* (1774).

<sup>264</sup> Casanova (2001 [1999]: 108).

<sup>265</sup> Casanova (2001 [1999]: 109).

<sup>266</sup> Casanova (2001 [1999]: 111).

<sup>267</sup> de Certeau (2009 [1974]: 47). Esto último se vincula con la afirmación del crítico Raymond Williams (2003 [1975]: 253) acerca de que “la cultura popular no es identificada por el pueblo sino por otros”.

<sup>268</sup> de Certeau (2009 [1974]: 50).

<sup>269</sup> En ese año se publica la primera edición de los *Kinder- und Hausmärchen*, que se seguiría reeditando con agregados y/o modificaciones hasta 1857.



la movilidad de las clases medias urbanas. Su poder material y moral era percibido como un peligro para la nación, y el anhelo de seguridad generó en consecuencia una adoración romántica hacia quienes vivían más cerca de la naturaleza<sup>270</sup>.

El punto crítico consiste en la variación que experimenta la noción de pueblo -y con ello de nación- a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, coincide la coexistencia y la valoración gradualmente más positiva de la novela realista respecto de los relatos fantástico-maravillosos, con el deslizamiento de la idea de lo popular romántico y nacionalista hacia lo popular como clase<sup>271</sup>. Desde la primavera de los pueblos de 1848 al episodio de la Comuna de París en 1871, se hizo evidente la aparición de las masas, que fueron asimiladas con la idea de pueblo, mayoritariamente pobre y con intereses diferenciados a los de las clases privilegiadas<sup>272</sup>. El reconocimiento de una cultura popular vinculada a clases populares habilita asimismo su análisis en función de su relación con una cultura dominante. La idea de tensión continua, consistente en relación, influencia y antagonismo, es lo que comienza a definir la noción de cultura popular<sup>273</sup>.

En función de estas valoraciones podemos esbozar algunas hipótesis respecto de aquella suerte de solapamiento que detectamos entre la caracterización de *Los Dos Hermanos* como “mágico” y “popular”, enfatizando especialmente en lo que fueron las afirmaciones de Maspero. En primer lugar, podemos comprender cómo su proyecto de compilación de relatos egipcios se inscribe en las tendencias de configuración de nacionalismos de la segunda mitad del siglo XIX. Si bien no se trataría de una práctica tendiente al nacionalismo *per se* -ya que no constituye en este acto a la nación francesa- es cierto que se preocupa por establecer para los antiguos egipcios un *corpus* coherente de relatos que constituyan la base de su capital cultural-literario<sup>274</sup>. La reunión de textos configura una tradición que delimitará de allí en adelante qué es lo que se reconoce como literario, estableciendo un criterio de medida específico.

---

<sup>270</sup> Mosse (1997 [1988]: 72, 75).

<sup>271</sup> Casanova (2001 [1999]: 293).

<sup>272</sup> Con este panorama, se concibió como inevitable el proceso de democratización de las masas, al que el historiador inglés Eric Hobsbawm (2004 [1987]: 94-121) dedica un lúcido análisis.

<sup>273</sup> Hall (1984: 93-110).

<sup>274</sup> El escritor Paul Valéry utilizó en 1939 un vocabulario económico para describir los intercambios intelectuales, identificando la existencia de un bien común en juego y cotizado en el espacio literario mundial, reivindicado y aceptado por todos: el capital *Cultura* o *Civilización*, que a su vez es literario (Casanova 2001 [1999]: 25-26).

En segundo lugar, entendemos que la legitimidad de esta tradición se fortalece con la adopción del adjetivo popular. En circunstancias en que el espacio literario mundial se encontraba hegemonizado por la producción francesa, la fórmula para construir legitimidades literarias alternativas fue hallada por los alemanes que, tal como hemos visto, rescataron lo popular como puro, y lo reivindicaron como original y verdadero. La asociación de estos conceptos con los nacientes nacionalismos, confluyó en el reconocimiento de las literaturas populares como elementos constituyentes de las esencias nacionales. La opción de Maspero por el título “cuentos populares” permitiría pues a esta antología -al margen de su validez como fuente para el conocimiento de la historia antigua egipcia- inscribirse en los espacios literarios como auténtica.

Asumiendo de esta manera el estilo germano, Maspero se erige por sobre lo egipcio, y por encima de cualquier posibilidad de auto-reconocimiento, establece y reúne la tradición, a la vez que le confiere legitimidad. En este sentido, coincide esta acción con la impresión -casi certera- de que lo popular no se identifica como tal a sí mismo, sino que su delimitación viene dada por fuera.

Por otra parte, en la percepción de lo popular Maspero hace uso de dos sentidos. El primero de ellos, asociado a la perspectiva romántica, se detecta en la descripción que el autor retoma de *Los Dos Hermanos* en relación a las tradiciones campesinas. Su afirmación de que en el relato se pone de manifiesto una “admirable imagen” de estas actividades nos remite al encantamiento que estas tareas generaban, en tanto aparecían vinculadas al medio de producción más primordial -la tierra- y en ello radicaba su pureza<sup>275</sup>. Por otro lado, la recuperación de las escenas de tumbas tebanas como punto de comparación e ilustración fortalece esta representación<sup>276</sup>.

De esta manera, la presentación de Maspero coincide con una parte de la noción de lo popular aceptada en el siglo XIX, asociada a lo campesino y lo rural. Asimismo, el rescate de lo maravilloso como elemento presente en *Los Dos Hermanos* recuerda también a la profusión de antologías de estas características, ligadas a lo fantástico y el mundo de los *Märchen*. En este sentido, Maspero identifica con claridad la presencia en *Los Dos Hermanos* de circunstancias sobrenaturales -los nombres de los personajes, las trasfiguraciones del protagonista- en contraposición a representaciones de carácter más

---

<sup>275</sup> Cabe recordar igualmente la simpatía que le producía el campesino Bata a Petrie (2006 [1895]: 117-119).

<sup>276</sup> Maspero (2002 [1882]: CXXIII; CXXV).

realista -por caso, la vida en el campo-. De este modo, se presenta en tensión la convivencia de estos elementos, en un momento en que los rasgos de la novela realista se están definiendo para configurarla como género literario específico.

Cabe considerar a su vez las sugerencias del autor en relación a la motivación de algunas alusiones al faraón en *Los Dos Hermanos* -y en otros relatos literarios-. Concretamente, su afirmación de que la presentación del rey de modo menos divino constituye una “venganza” impulsada por las “clases inferiores despojadas y golpeadas, contra el tirano que las oprime”<sup>277</sup>. Entendemos que en este punto comienza a desdibujarse aquella percepción más bien romántica de lo popular, para advertir su relación con un grupo social específico en oposición a una clase dominante. No obstante, el autor no presenta un análisis sistemático en torno a esta dimensión.

### **- De Alan Gardiner al Más Allá: el siglo XX y el énfasis en lo mítico. Multiplicación de traducciones y comentarios**

La consideración sobre lo mítico propiamente egipcio comienza a percibirse con fuerza en el análisis de 1907 de Hermann Schneider, y su alineación de *Los Dos Hermanos* con el mito de Osiris, bajo la modalidad de modernización de este último. El autor -psiquiatra, filósofo y pedagogo- sostiene que Bata sufre de la misma manera en que lo hizo Osiris y, como él, fue vengado y transformado. En este sentido considera -en contraposición a lo que señalábamos previamente- que el relato constituye una unidad, ligada asimismo por el sentido moral que percibe, en conjunción con lo didáctico de demostrar que los buenos ganarán a pesar de todos los sucesos<sup>278</sup>.

Erman, en su publicación sobre la literatura de los antiguos egipcios, también hace énfasis en una interpretación ligada más bien al mundo de los dioses. De hecho, afirma que la historia se basa en un mito, lo cual sería demostrado por los nombres que se utilizan para los dos hermanos. El narrador habría transferido esta historia al mundo de los humanos; sin el uso de este recurso, según Erman, la trama no habría tenido tanto encanto<sup>279</sup>.

De nuevo en la discusión sobre la unidad del relato, Max Pieper declara que se trataría de una serie completa de *Märchen* originalmente independientes, que son

---

<sup>277</sup> Maspero (2002 [1882]: CXVIII).

<sup>278</sup> Schneider (1907: 252-263).

<sup>279</sup> Erman (1927: 150).

introducidos en otro. De cualquier manera, la noción de que la perversidad de la mujer es la idea que gobierna el relato constituye de hecho una unidad textual para el autor, lo que matiza entonces la afirmación anterior<sup>280</sup>.

Tal como hemos mencionado, en 1932 Gardiner publica la versión completa del texto en jeroglíficos, retomando las correcciones que Groff y Griffith hicieron a las primeras ediciones facsimilares en 1888 y 1889, respectivamente. Gardiner destaca la claridad de la escritura del papiro, y su pertinencia para ser utilizado como ejercicio en el aprendizaje del hierático<sup>281</sup>.

A partir de la edición de Gardiner, se multiplican las traducciones del relato en diferentes idiomas. En general, éstas se publican formando parte de trabajos antológico-compilerios más extensos en los que se presentan una serie de textos literarios -con definiciones más o menos amplias de lo que ellos implican-. En este marco, se incluye una introducción a los textos que busca realizar una breve descripción de los argumentos y ofrecer claves interpretativas básicas. Es decir, destaca más bien de estos trabajos la presentación de una caracterización general que enfatiza sobre diferentes cuestiones según cada autor, cuyo propósito es introducir la traducción en sí misma de los textos, objetivo principal de este tipo de publicaciones. En este formato, el relato de *Los Dos Hermanos* cuenta con traducciones en inglés, en francés, en italiano, en alemán, en portugués y en español. Cabe destacar que de las versiones en nuestro idioma, algunas son en realidad resultado de traducciones del francés -Lefebvre- y del alemán -Brunner-Traut-, por ejemplo. A continuación apuntaremos las ideas presentadas por algunas de estas ediciones.

Lefebvre<sup>282</sup> presenta a *Los Dos Hermanos* -acercándose bastante a la interpretación inicial de Maspero- como conjunción de relatos diferentes. En este sentido el autor afirma que el relato es en realidad una amalgama de dos relatos originalmente distintos, que habrían sido unidos por un “rapsoda” del siglo XIII a. C. con bastante poca habilidad. Reniega, por ejemplo, luego del diálogo entre el faraón y sus escribas narrado en *d’Orb.* 11,4-11,7, de por qué sería necesario que el rey enviase gente a todos los países extranjeros, si ya los sabios están enterados de que la mujer de la trenza en la que está

---

<sup>280</sup> Pieper (1928: 78-81).

<sup>281</sup> Gardiner (1932: XI-X).

<sup>282</sup> La edición original en francés, de 1948, se titula *Romans et Contes Égyptiens de l’Époque Pharaonique*. En 2003, el egiptólogo José Miguel Serrano Delgado la traduce al español, incluyendo valiosos comentarios, bajo el título *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*.

interesado se encuentra en el Valle del Pino<sup>283</sup>. Por otro lado, califica al argumento como de una simplicidad extrema, sin pretensiones literarias. Encuentra banal lo que él considera como tema central: el amor de una mujer por un joven al que no tendría derecho de amar. No obstante destaca la habilidad del escriba para presentar este drama, y lo define como una pequeña novela psicológica con contactos con el mundo sobrenatural<sup>284</sup>.

La edición de Brunner-Traut -que como anticipábamos, se traduce también al español- indica que el objetivo del relato es presentar el mito de la muerte y resurrección del dios de la fertilidad, que siempre se reencarna y con su fuerza generadora divina tiene poder sobre hombres, animales y plantas. Es clara por parte de esta autora la asignación a *Los Dos Hermanos* de una relación con el plano mítico<sup>285</sup>.

La presencia de lo sobrenatural también es destacada en la presentación de Wenté quien, si bien no los considera originalmente separados, distingue una primera parte del relato vinculada a la realidad, y una segunda donde se hace un uso libre de lo supernatural y lo milagroso. Wenté entiende que habría sido escrito simplemente como entretenimiento, aunque trata temas mitológicos y folklóricos<sup>286</sup>.

Lichtheim reconoce también la conexión con el mito, y añade la observación de lo que para ella sería la presentación de caracteres humanos. En ese sentido, el relato es considerado argumentalmente complejo y narrativamente vívido<sup>287</sup>.

En nuestro país, el egiptólogo Rosenvasser presenta una traducción del relato acompañada por un breve comentario señalando lo idílico de la primera parte. En esta edición, Rosenvasser distingue dos momentos en el relato indicándolos explícitamente en su traducción, mediante la introducción de subtítulos<sup>288</sup>.

La percepción del carácter doble del relato también es señalada por Araújo, de cuya presentación cabe destacar la adscripción del relato al género de lo fantástico mediante su incorporación en esta sección de su libro<sup>289</sup>, junto con las *Proezas de magos (Papiro Westcar)*<sup>290</sup>, las *Aventuras de un naufrago*<sup>291</sup> y la *Historia del fantasma*<sup>292</sup>.

---

<sup>283</sup> Lefebvre (2003 [1948]: 161 nota 56).

<sup>284</sup> Lefebvre (2003 [1948]: 149).

<sup>285</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 70-82, 307-310).

<sup>286</sup> Wenté (2003a [1973]: 80).

<sup>287</sup> Lichtheim (1976: 203).

<sup>288</sup> Rosenvasser (1976: 96-105).

<sup>289</sup> Araújo (2000: 82).

<sup>290</sup> El *Papiro Westcar (Papiro Berlín 3033)* es un conjunto de cinco relatos y un anexo que transcurren durante el Reino Antiguo. Las cuatro primeras historias describen actos mágicos que se realizan ante el

El énfasis en el vínculo con lo mítico es resaltado nuevamente en la edición de López, particularmente en el acento que pone sobre el nombre de Bata y su identificación con el dios Bata, Señor de Saka, del nomo XVII. Asimismo, el autor retoma la cuestión del carácter popular del argumento y la ausencia de alguna pretensión literaria del compositor del relato<sup>293</sup>.

### - Los estudios específicos: continuidades y nuevas perspectivas

Cabe destacar que, además de la edición de estas compilaciones, aparecieron otro tipo de artículos más delimitados como los de Elke Blumenthal y Jan Assmann. La primera continúa en la lectura de las matrices folklóricas y míticas del relato, discutiendo esta tendencia a ubicar al relato de un lado u otro<sup>294</sup>, y proponiendo finalmente el concepto de *Unterhaltungsliteratur* -es decir, “literatura de entretenimiento”- como término específico para agrupar al tipo de relatos neoegipcios de los que forma parte *Los Dos Hermanos*<sup>295</sup>. La autora se inclina a resaltar los aspectos míticos, y pone asimismo de relieve el sentido de lo extranjero -en *Los Dos Hermanos* y en otras narraciones neoegipcias-.

---

faraón Keops, o relatos que se le cuentan para entrenarlo, mientras que el quinto texto y el anexo profetizan y narran el nacimiento de los trillizos que gobernarían Egipto luego del final del reinado del nieto de Keops. El manuscrito, del que no se conserva principio ni final, es del período hicsu, aunque la redacción y puesta por escrito de los relatos habría sido realizada durante el Reino Medio. Primer y fundamental estudio en Erman (1889). Traducciones y comentarios en Maspero (2002 [1882]: 17-33); Lefebvre (2003 [1948]: 91-108); Brunner-Traut (2000 [1963]: 52-65); Simpson (2003b [1973]: 13-24); Lichtheim (1973: 215-222); López (2005: 87-104); Araújo (2000: 63-72). Estudios recientes en Lepper (2008) y Salem (2013). En lo sucesivo nos referiremos a los escritos de este papiro como “textos” o “relatos” del *Papiro Westcar*.

<sup>291</sup> *El naufrago* (escrito en el *Papiro Golénischeff* o *Papiro San Petersburgo 115*, alojado en Moscú) es un relato literario escrito durante el Reino Medio que narra la historia del naufragio de un egipcio que llega hasta una isla gobernada por una serpiente. Ella lo recibe y le permitirá retornar a Egipto con cuantiosos bienes. Traducciones y comentarios en Maspero (2002 [1882]: 81-88); Erman (1927 [1923]: 29); Lefebvre (2003 [1948]: 57-66); Brunner-Traut (2000 [1963]: 43-51); Simpson (2003c [1973]: 45-53); Lichtheim (1973: 211-215); López (2005: 77-86); Araújo (2000: 73-79). Traducción y análisis dedicado en Galán (1998: 17-59). En lo sucesivo nos referiremos a este relato con la denominación *El naufrago*.

<sup>292</sup> La *Historia del fantasma* (también conocida como *Historia de un espectro*, o *Khonsuemhab y el espíritu*) procede del Imperio Nuevo y narra el encuentro que un sacerdote de Amón, llamado Khonsuemhab, tiene con un espíritu de nombre Niutbusmekh, quien reclama que se ocupen de su tumba. Se conserva en numerosos fragmentos de ostraca que han requerido un trabajo minucioso para conseguir la unidad y coherencia del relato, aún cuando la interpretación de algunas secciones permanece poco clara. Traducciones y comentarios en Golénischeff (1881: 3-7); Maspero (2002 [1882]: 229-232); Erman (1927 [1923]: 170-171); Lefebvre (2003 [1948]: 175-181); Brunner-Traut (2000 [1963]: 224-227); Wente (2003b [1973]: 112-115); López (2005: 182-192); Araújo (2000: 95-98). Preferimos la denominación *Khonsuemhab y el espíritu* para referirnos a este relato.

<sup>293</sup> López (2005: 125-26).

<sup>294</sup> Blumenthal (1972: 8).

<sup>295</sup> Blumenthal (1972: 16). Volveremos sobre esta definición en el capítulo siguiente.

Assmann, por su parte, en dos artículos que publica en el año 1977, introduce un análisis que conjuga el estudio de la composición física del papiro y la introducción de perspectivas folklóricas estructuralistas. Por un lado, el autor estudia las rúbricas en tinta roja como modo de separación de capítulos y secciones en el relato. Así identifica tres “libros”: el primero que transcurre en Egipto, con el intento de seducción de la mujer de Anubis y la pelea entre los hermanos; el segundo en el Valle del Pino y la experiencia de Bata allí; y el tercero de nuevo en Egipto a partir de su llegada al palacio<sup>296</sup>. Propone respecto de estos libros un análisis a partir de la teoría de la acción de Vladimir Propp, que encuentra finalmente aplicable sólo a las partes 2 y 3 del relato, más vinculadas a lo que el estructuralista ruso llama “cuentos de magia”<sup>297</sup>. En este sentido, le representa a Assmann un indicador de la unidad -más bien estrecha relación- entre lo que identifica como partes 2 y 3, y el vínculo más relajado -en sus palabras, la cesura- respecto de la primer parte<sup>298</sup>. Persiste de esta manera, la consideración del relato de *Los Dos Hermanos* como una narración originalmente divorciada y ligada “artificialmente”.

Por otro lado, en el segundo artículo que dedica al análisis del relato del *Papiro d’Orbiney*, Assmann analiza algunos puntos temáticos de la historia como las relaciones familiares, las relaciones de trabajo y la productividad masculina y el poder<sup>299</sup>, conjugado con el retorno a la pregunta por la unidad del texto. La perspectiva en este caso suma la consideración del tema de la iniciación<sup>300</sup> que, como veremos, será objeto de análisis de otros académicos.

En un artículo publicado en 1986, Lesko pone en juego el argumento de *Los Dos Hermanos* con otros textos contemporáneos: *La contienda entre Horus y Seth*<sup>301</sup> y la *Disputa*

---

<sup>296</sup> Assmann (1977a: 3-4). El autor se encargará de señalar la extensión sumamente desigual de cada uno de los “capítulos” de cada “libro” en el segundo artículo que dedica al estudio del Papiro (Assmann 1977b: 3).

<sup>297</sup> Assmann (1977a: 6-ss.). Assmann alude al trabajo de Propp titulado *Morfología del cuento* (2006 [1971]).

<sup>298</sup> Assmann (1977a: 11).

<sup>299</sup> Que había introducido en el artículo explicado previamente.

<sup>300</sup> Assmann (1977b: 10-11).

<sup>301</sup> *La Contienda* es un relato del Imperio Nuevo que se narra en el *Papiro Chester Beatty I* (BM 10681), y ha recibido también el título de *Las aventuras de Horus y Seth* (Lefebvre 2002 [1948]: 183). Un estudio fundamental sobre su argumento e interpretación es el de Spiegel (1937). Una traducción y lectura reciente se encuentra en Campagno (2004). También traducción y comentarios en Lichtheim (1976: 214-223); Wente (2003c [1973]: 91-103); Brunner-Traut (2000 [1963]: 138-153); Araújo (2000: 152-171); López (2005: 161-181). Referiremos a este texto con el título *La contienda entre Horus y Seth* o, abreviado, *La contienda y/o Horus y Seth*.

entre *Verdad y Mentira*<sup>302</sup>. Agrupándolos entre las historias escritas en neoeipicio, el autor considera -tal como hemos observado en otras interpretaciones- que su propósito es entretener más que educar, y que sus temas tienden a ser menos reverentes y más terrenales<sup>303</sup>. Observa que el argumento de *Los Dos Hermanos* se mueve entre lo real y lo imaginario y se preocupa por la situación histórica que lo habría generado, reconociendo que en todo caso se trataría de una poco específica y remota. De esta manera, su pregunta es por la sucesión y el lugar de las reinas de la dinastía XVIII, que habría generado una actitud negativa hacia ellas. Lesko finalmente afirma que no es sorprendente que los textos literarios apoyen o expliquen ciertos cambios políticos, y es así como interpretaría el argumento de *Los Dos Hermanos*<sup>304</sup>. De todas maneras, no leemos con claridad en su análisis, cómo se produciría en el relato este apoyo hacia cambios políticos.

Un estudio de carácter integral fue realizado por Hollis en 1990, y re-editado en 2008. Este trabajo define al relato de *Los Dos Hermanos* desde su título en la primera edición como el más antiguo *fairy tale* del mundo<sup>305</sup>. La autora realiza un exhaustivo estado de la cuestión, identificando las diferentes perspectivas que se han puesto en juego en el análisis del relato, prestando especial atención a las folklóricas y psicológicas<sup>306</sup>. Elabora asimismo una traducción del texto, que profundiza en algunos pasajes con observaciones más detalladas y analíticas. En lo que concierne a la realeza, sus percepciones y manifestaciones en el relato, la autora identifica una trama central que muestra el paso de un Bata campesino a un Bata faraón, que se correspondería con las características de un rito de pasaje relacionado con la esfera de la realeza<sup>307</sup>. En este sentido, considera al relato como un *folktale* típico, que en todo caso asume rasgos claramente egipcios como la relación con los dioses, clave en la ideología *real*.

---

<sup>302</sup> Se encuentra en el *Papiro Chester Beatty II* (BM 10682) y se corresponde con la tradición de literatura neoeipicia del Imperio Nuevo. La edición fundamental es la de Gardiner (1932: 30-36), mientras que traducciones y comentarios se encuentran disponibles en Lefebvre (2002 [1948]: 167-174); Lichtheim (1976: 211-214); Wente (2003d [1973]: 104-107); Brunner-Traut (2000 [1963]: 83-86); López (2005: 153-160). Algunas notas más específicas fueron publicadas por Lefebvre (1940) y Théodoridés (1969). Aludiremos a este relato directamente como *Verdad y Mentira*.

<sup>303</sup> Lesko (1986: 98).

<sup>304</sup> Lesko (1986: 99-103).

<sup>305</sup> El subtítulo de la segunda edición será en cambio "*Un estudio mitológico, religioso, literario e histórico-político*", aunque no presenta variaciones fundamentales respecto a la primera versión. Sí existe actualización bibliográfica.

<sup>306</sup> Hollis (2008 [1990]: 24-27, 34-36).

<sup>307</sup> Hollis (2008 [1990]: 187, 189).



En relación con ello, Hollis concluye que la presencia de estos elementos sugiere que el relato habría sido dirigido a una audiencia sofisticada, lo que excluye el hecho de que fuera escrito a partir de una tradición oral circulante<sup>308</sup>, y se alejaría también de la perspectiva de lo popular. Esta deducción es criticada directamente por Katary que considera que existe evidencia sugestiva respecto de que existía tal tradición de tipo folklórico<sup>309</sup>. Su artículo, de esta forma, aborda el relato de *Los Dos Hermanos* como una composición folklórica o *folktale* mítico<sup>310</sup>, centrándose en establecer algunos paralelismos comparativos y en la construcción de lo que llama contexto social. En ello hace referencia a las relaciones de género y las tensiones existentes en ese plano. Por otro lado, sin embargo, no reconoce otro tipo de conflictos: a pesar de retomar las reflexiones de Lesko respecto de las reinas egipcias en su discusión, concluye su trabajo afirmando que “leer algo más profundo en este *folktale* constituiría exageración y distorsión”<sup>311</sup>, lo que anula la introducción de alguna perspectiva política en el análisis.

Dentro de estos enfoques folklóricos se encuadra asimismo el aporte de Alan Dundes, reconocido folklorista norteamericano, quien recurre a conceptos psicológicos para enriquecer la interpretación de *Los Dos Hermanos*. El autor parte de una crítica de los abordajes folklóricos en general, que reconocen en los *fairytale*s dos niveles de contenido: el manifiesto y el latente. La mayoría de los folkloristas, de acuerdo con Dundes, tienden a realizar análisis literales y rechazan la posibilidad de que exista una estructura simbólica o psicológica subyacente en estos relatos<sup>312</sup>. El autor, en cambio, propone la consideración del concepto de proyección e inversión proyectiva -tomados del psicoanálisis- como elementos para examinar la trama argumental de *Los Dos Hermanos*, preguntándose si en Bata hay un deseo de seducir a la mujer de Anubis<sup>313</sup>. Se profundiza la indagación en este sentido, y concluye que el relato refleja temas psicológicos, lo que precisamente le da integridad y coherencia a la trama<sup>314</sup>. En el marco del debate sostenido por los autores, Hollis no reconoce completamente la validez de estos puntos de vista<sup>315</sup>. Dundes, sin

---

<sup>308</sup> Hollis (2008 [1990]: 193).

<sup>309</sup> Katary (1994: 39).

<sup>310</sup> Katary (1994: 42).

<sup>311</sup> Katary (1994: 63).

<sup>312</sup> Dundes (2002: 383).

<sup>313</sup> Dundes (2002: 383, 386).

<sup>314</sup> Dundes (2002: 391).

<sup>315</sup> Hollis (2008 [1990]: 36). El debate se produce en dos artículos publicados en el *Journal of American Folklore*. El primero, de Dundes, en el N° 115 del año 2002, y la respuesta de Hollis en el N° 116 de 2003.

embargo, justifica su uso argumentando que la teoría de hecho es moderna, pero que la psicología humana es tan antigua como los humanos mismos<sup>316</sup>.

En la articulación “cuento de hadas”-folklore y psicología, cabe por supuesto señalar el aporte previo de Bruno Bettelheim, que en su fundamental trabajo *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, toma como caso el relato egipcio de *Los Dos Hermanos* para analizar la multiplicidad de narrativas que tienen como protagonistas a pares de hermanos en un sentido dicotómico. De acuerdo con Bettelheim, existe en este tipo de relatos un diálogo interno entre ello, yo y super-yo, que implica a la lucha por la independencia y la autoafirmación, por un lado, y la tendencia opuesta a permanecer sano y salvo en casa, atado a los padres, por otro. De allí, señala lo distintivo del ejemplo egipcio: mientras que en la mayoría de los cuentos de hadas cuyo tema central gira alrededor de dos hermanos el que se va de casa se mete en problemas y es liberado por el que ha permanecido en el hogar, en la versión egipcia es el hermano que no se decide a “abandonar el calor del hogar”, Bata, el que cae en desgracia<sup>317</sup>. De esta manera, el autor concluye que el caso egipcio es de carácter “admonitorio”, advirtiéndolo sobre la necesidad de liberación de vínculos edípicos mediante el establecimiento de una existencia independiente, lejos del hogar familiar<sup>318</sup>.

El enlace entre el rito de pasaje más bien folklórico y la realeza egipcia es retomado por Josep Cervelló Autuori, que introduce como interesante aporte la comparación estructural con relatos africanos contemporáneos, a partir de la idea de sustrato<sup>319</sup>. Asimismo identifica y especifica lo particular de este rito de pasaje, ligado a las transiciones ontológicas en el ámbito de la realeza, de “hombre” a “rey” (entronización) o de “rey vivo” a “rey muerto” (transfiguración)<sup>320</sup>. Esta concepción, que se entrelaza y complementa con lo propuesto por Hollis, plantea una continuidad en el relato que se

---

<sup>316</sup> Dundes (2002: 391).

<sup>317</sup> Bettelheim (1994 [1975]: 108).

<sup>318</sup> Bettelheim (1994 [1975]: 109). Cabría recordar en este punto el hecho de que han sido los niños los destinatarios últimos de los llamados “cuentos de hadas”. Eyre nos advierte del riesgo que implica entonces considerar a los textos literarios egipcios en esta categoría, dado que tanto la audiencia como los contextos de producción de los relatos -aún cuando no tengamos tantas precisiones- han sido adultos (Eyre 2013: 121). De acuerdo con su opinión, la búsqueda de una literatura específica para niños, compuesta deliberadamente por adultos para los niños, es un anacronismo influenciado por las actitudes hacia el género de los *folktales* (Eyre 2011: 178). Del mismo modo, la simpleza que a menudo es destacada peyorativamente, constituye para Eyre la estructura performativa del texto, apropiada para ser leído en voz alta (Eyre 2011: 178).

<sup>319</sup> Definida, brevemente, como “base” y “esencia” de una civilización en relación con otras civilizaciones. Véase Cervelló Autuori (2001: 58-65).

<sup>320</sup> Cervelló Autuori (2001: 64).

opone a aquellas primeras interpretaciones que veían en el relato a dos historias diferentes unidas artificialmente.

El análisis más reciente sobre *Los Dos Hermanos* pertenece al alemán Wolfgang Wettengel que se ocupa de poner atención de manera más concreta sobre los elementos míticos presentes en el relato. La tesis principal del autor sostiene que el relato constituye un texto de carácter fundador del origen divino de la dinastía XIX. Considera en este sentido el colofón del relato como fórmula de amenaza ante quien hable en contra de él -y lo que significa<sup>321</sup>, dando cuenta de la importancia religiosa y política de los contenidos del relato<sup>322</sup>. Posteriormente se dedica a desintegrar y examinar el texto por rúbricas<sup>323</sup> enfatizando las reminiscencias míticas, y la posible relación de algunas de ellas con el mundo asiático<sup>324</sup>. Señala, por caso, la existencia de una asociación entre Bata y Seth Baal<sup>325</sup>, que abordaremos en el capítulo seis.

Cabe mencionar que existen asimismo otros trabajos que abordan cuestiones o problemáticas más acotadas en relación a *Los Dos Hermanos*. Es el caso por ejemplo del artículo de 1905 de Gardiner sobre el nombre Bata, así como las reflexiones sobre el mismo tema propuestas por Hollis en 1984 y por Laurie Rouvière en 2013. Max Burchardt indagó en 1912 sobre el corazón de Bata, mientras que en su tesis doctoral de 2003 -acerca del corazón en la literatura egipcia-, María Isabel Toro Rueda ha dedicado parte de su análisis al caso de *Los Dos Hermanos*. A su vez, Philippe Derchain ha sugerido en 1975 una discusión acerca del término peluca en el relato. Ese mismo año, por su parte, Manniche propuso un examen sobre la mujer de Bata. Sobre la mujer de Anubis y la estancia de Bata en el Valle del Pino reflexiona Servajean en dos artículos publicados en 2011, mientras que el rol funerario de Anubis ha sido investigado también por Hollis en 1995.

---

<sup>321</sup> Wettengel (2003: 21-28).

<sup>322</sup> Wettengel (2003: 250). El tono intimidante fue señalado por primera vez por Piehl (1891: 49): “*quiconque parle contre ce livre, Thoth soit son adversaire*”, es decir “cualquiera que hable en contra de este libro, Thoth es su oponente”. Maspero, en su edición original del 1882, en cambio, había traducido “*quiconque parle de ce livre, Thoth soit son allié*”, “cualquiera que hable de este libro, Thoth es su aliado”. Posteriormente, el resto de los autores comprenderán el colofón en este sentido de advertencia.

<sup>323</sup> Trabajo que de modo resumido fue presentado en un artículo de 1992.

<sup>324</sup> Wettengel (2003: 222-228).

<sup>325</sup> Wettengel (2003: 234-244).

Recientemente, Spalinger ha analizado el relato junto con *El príncipe predestinado*<sup>326</sup> y la *Leyenda del mar o de Astarté*<sup>327</sup>, en clave folklórica. El autor se preocupa, concretamente para *Los Dos Hermanos*, por su origen foráneo y las cesuras que entiende que contiene su argumento. Asimismo, especula con la posibilidad de establecer un paralelismo general entre el “drama” y las pruebas que tiene que atravesar Bata con aquellas de Seti-Merenptah, el propietario del papiro<sup>328</sup>.

En la medida en que avancemos en el análisis concreto de la fuente en función de nuestro problema de estudio, se hará referencia a estos y otros artículos específicos.

### - Balance crítico

Hasta aquí podemos identificar algunas cuestiones generales respecto de cómo ha sido el abordaje historiográfico sobre el relato de *Los Dos Hermanos*. En primer término, debemos reconocer la larga data de estas aproximaciones, así como los sentidos inaugurales que en algún punto implicaron los estudios del siglo XIX, en tanto formaban parte de la reconstrucción de lo que había sido la antigua literatura egipcia. Estos trabajos iniciales pusieron el eje en la traducción del texto y la discusión sobre correcciones y revisiones. Estrechamente vinculados con la filología, se encargaban también de poner en relación el papiro con otras colecciones egipcias. No obstante esta aparente generalidad, las primeras síntesis del argumento del texto quedaban ya también esclarecidas.

En el marco de los procesos de definición de lo que se llamaría literario, la comparación con ejemplos propios de otras culturas constituyó un prisma a través del cual se realizaron las primeras interpretaciones. En este sentido, la identificación de paralelismos fue generalizada, así como el consecuente abordaje de carácter folklórico, que

---

<sup>326</sup> La única copia fue escrita en las páginas cuatro a ocho del verso del *Papiro Harris 500*, hoy conservado en el Museo Británico bajo el número de inventario 10060. Fue datado por Möller (1927: 21-24) hacia fines del reinado de Seti I o principios del de Ramsés II. La edición jeroglífica fue realizada por Gardiner (1932: 1-9), y hay traducciones en Maspero (2002 [1882]: 153-161); Lefebvre (2003 [1948]: 129-136); Brunner-Traut (2000 [1963]: 65-70); Wente (2003e [1973]: 75-79); Lichtheim (1976: 200-203) y López (2005: 117-124). Galán (2000 [1998]: 129-177) ha realizado una traducción y estudio exhaustivo en función del contexto histórico y literario del relato.

<sup>327</sup> Se conserva muy fragmentariamente en un papiro de la colección Pierpont Morgan, en Nueva York. Ha sido datado para finales de la finastía XVIII, y narra una historia acerca de una divinidad, el mar, que exige tributo a otros dioses y pretende dominarlos. La edición del texto fue realizada por Gardiner (1932: 76-81), y hay traducciones en Lefebvre (2003 [1948]: 123-127); Brunner-Traut (2000 [1963]: 117-121); y Wente (2003f [1973]: 108-111).

<sup>328</sup> Spalinger (2007: 145-147). Vinculadas principalmente con las disputas políticas asociadas a las figuras de Amenmesses y el canciller Bay.

implicaba la identificación de motivos y situaciones, y la búsqueda de similitudes en otros ejemplos –contemporáneos o no–<sup>329</sup>.

El reconocimiento de la impronta folklórica indujo a una asociación con una circulación y un origen popular del relato, y ésta ha sido efectivamente otra de las interpretaciones dominantes. Ello podría implicar cierta ingenuidad, dado que no se profundiza sobre el análisis del funcionamiento de esos contextos sociales en los que, en todo caso, estaría circulando el relato. Es decir, no pareciera existir asociada a la caracterización como “popular” una voluntad de analizar los espacios de circulación del relato, cómo se produce esa circulación, o identificar los elementos que resultarían atractivos para ese “pueblo”. Tampoco supone la indagación en torno a las posibles conexiones con otras esferas de circulación, por ejemplo, de elite, y en qué términos podrían materializarse. No parece existir de hecho una preocupación por las relaciones de poder que podrían subyacer a la producción y circulación de textos literarios “populares” y de otros tipos. Más bien la cualidad “popular” se asocia a imperfecciones de estilo, simpleza y rusticidad en los vocabularios y estructuras verbales, y trivialidad de temas expresados, rasgos a los cuales subyace una perspectiva un tanto prejuiciosa.

Como aspecto constituyente de lo sobrenatural que resultaría atractivo al “pueblo”, y como identificación de una presencia expresa, la indagación en el carácter mítico del relato introdujo ciertas perspectivas que de hecho enmarcan el análisis del relato en las particularidades de la sociedad antiguo egipcia, enriqueciendo y complejizando entonces el mero señalamiento de lo popular. Persisten sin embargo algunas tensiones en relación a cómo se piensa ese carácter mítico. Cabe preguntarse si es la presencia de los dioses la que otorga tal condición, las reminiscencias simbólicas, o las similitudes que podríamos llamar argumentales. Por otro lado, habría que indagar si existe un mito que se traduce de forma lineal y unívoca, cuál sería ese mito y dónde podríamos encontrarlo. O si, en realidad existen entrecruzamientos de discursos, y cómo sería posible articularlos. Subsiste la pregunta por el orden de lo mítico en el sentido de cómo podría darse a conocer en forma narrativa. O bien, ¿cómo es posible conocer el mito? La reflexión sobre la complejidad de estos interrogantes se torna sumamente importante en la medida en que impone

---

<sup>329</sup> Esta metodología ha sido criticada en otro contexto por el historiador inglés Edward Thompson (1989: 81-102), que reparaba críticamente en la observación en clave paternalista que implicaba, y advertía a su vez sobre la descontextualización que se generaba en tal ejercicio. Nuestra interpretación, como veremos, se alejará de la perspectiva folklórica, en sintonía con estas últimas apreciaciones. Véase también Thompson (1993 [1991]: 1-15).

condiciones para la interpretación de los relatos literarios en los que el orden de lo mítico parece jugar un rol especial. Poco de esto ha existido en torno a la reflexión sobre los relatos neoegepcios, y en particular sobre *Los Dos Hermanos*.

Y aunque lo mítico ha sido reconocido como una dimensión preeminente en el relato de *Los Dos Hermanos*, su conexión como fundamento del poder de la institución central de la sociedad egipcia -la realeza faraónica- ha sido omitida, y relegó de hecho el reconocimiento de la presencia de la realeza como contenido del relato. En estas circunstancias, la identificación de algún tipo de relación del relato con la institución es más bien reciente, sobre todo en los trabajos de Cervelló Autuori y Hollis que asocian a ella las lógicas de los ritos de pasaje. Las observaciones de Lesko, Wettengel y Spalinger han ido más allá de lo literariamente evocado, y pretenden asociar la trama a procesos históricos más o menos concretos. En este sentido dejan veladas las peculiaridades de los textos literarios como modos culturales de expresión, intentando por el contrario presentar lazos más lineales entre los textos y las sociedades que los producen.

Sin embargo, en términos generales existe cierta invisibilización de una asignación de tal carácter al relato. Nos encontramos por ejemplo, en su análisis sobre la naturaleza de la realeza egipcia, con la reflexión de David Silverman respecto del rol menor que juega el rey en el relato de *Los Dos Hermanos*, en comparación con el protagonismo que asumía en los textos del Reino Medio. El autor sugiere además que esta situación es “afortunada”, dado que sus acciones mayormente son “intrascendentes” o “sin importancia”<sup>330</sup>. Aún cuando sea de un modo no directo, obviando la mención del nombre de un faraón reconocido o de una titulación, sino más bien de forma sinuosa y solapada, tensionante, provocadora y audaz, nuestra apuesta consiste en mostrar que el relato de *Los Dos Hermanos* expresa un modo de concebir la institución.

Lo novedoso en el desarrollo de esta tesis pretende ser la conjugación de ciertas inquietudes preexistentes con preocupaciones que aún no reciben la merecida atención. Nuestro interrogante versa sobre las relaciones que pueden establecerse entre el argumento de *Los Dos Hermanos* y la realeza faraónica, en tanto entendemos que el relato constituye una expresión con ciertos tonos legitimadores y re-actualizadores de principios fundamentales. Nuestro trabajo pretende abordar los modos específicos en los que la realeza se presenta en el relato de *Los Dos Hermanos*.

---

<sup>330</sup> Silverman (1995: 53). Volvemos sobre esta afirmación en el capítulo 3.

Así, la pregunta por las formas de representación y el problema de la legitimación, el lugar de lo simbólico y lo mítico en ello, y la especificidad de lo literario durante el Imperio Nuevo, constituyen los ejes fundamentales sobre los que discurrirá la presente tesis.

# CAPÍTULO 2

La literatura en el Egipto  
antiguo.

El problema de lo literario  
durante el  
Imperio Nuevo y en  
*Los Dos Hermanos*



En este capítulo nos proponemos reflexionar en torno al problema de lo literario, la especificidad que asume esta expresión en el antiguo Egipto, y los rasgos que toma especialmente en el Imperio Nuevo.

La preocupación por lo general -la comprensión de la categoría “literatura”- se fundamenta en la necesidad de identificar criterios globales que puedan ser considerados a la hora de analizar los textos egipcios, y al relato de *Los Dos Hermanos* en particular. Así, en primer lugar abordaremos la temática de la conceptualización de lo literario, considerando las variables de producción y circulación, y la relación con la reproducción de una sociedad determinada. Los aportes de la teoría y crítica literaria aquí son fundamentales, y en particular las discusiones sugeridas por Raymond Williams, respecto de la productividad de la categoría “lenguaje”, y la problematización, por ende, de la visión mecánica de la literatura como mera expresión de una sociedad.

Importa por otro lado la traducción de estas discusiones académicas en la disciplina egiptológica. En este sentido, presentaremos un recorrido por los hitos más significativos, que conducirán principalmente a la consideración de quiénes escriben los textos literarios egipcios, y qué es lo que escriben. De esta manera, pondremos nuestra atención sobre la clase de los escribas y su posición en la sociedad egipcia, así como procuraremos indagar en cuáles serían los intereses comunes de este grupo.

La adjudicación de intenciones y funciones de diversos textos literarios a períodos históricos específicos será problematizada en torno a la discusión sobre el concepto de *Unterhaltungsliteratur*, o literatura de entretenimiento. Atenderemos, por un lado, a la explicitación de lo que se entiende por esta noción y el uso que los egiptólogos han hecho de la misma. La relación que se ha establecido con la idea bakhtiana de “carnaval” será, en este punto, especialmente considerada en sus potencialidades. Por otro lado, pretendemos problematizar en torno a quién/es y cómo se define el entretenimiento. La pregunta por la enunciación de una intención, la lectura de un contenido concreto, o el entendimiento como tal de un receptor (lector y/u oyente), procura ser el aporte de esta reflexión.

Nuestra mirada mantendrá como horizonte el hecho de que estas categorías se han utilizado para designar a los textos literarios escritos durante el Imperio Nuevo, incluyendo entonces a nuestro objeto de estudio. Así, la remisión eventual al argumento de *Los Dos Hermanos*, así como la conjugación con nuestra hipótesis de trabajo, irán imbricándose en el desarrollo de este capítulo.

## 2.1. Sobre la definición general de lo literario

Las discusiones sobre la literatura y la teoría literaria en términos globales han atendido a la preocupación por la definición del objeto de estudio, es decir, se han ocupado de delimitar lo literario como tipo de expresión. En este sentido, hasta la segunda mitad del siglo XVIII existió una noción amplia de la literatura, vinculada al arte de saber leer y escribir, así como a la erudición y la instrucción<sup>331</sup>. A partir de entonces comenzó a asociarse a una especialización en la retórica y la gramática, así como en la lectura -de libros impresos, teniendo en cuenta el contexto material de desarrollo de la imprenta-<sup>332</sup>. Esta lectura adquiere gradualmente sentidos de “gusto” o “sensibilidad” indicando el devenir de una profesión definida por su posición de clase, mientras que el criterio estético se afirma en el punto en que aparece la “crítica” como vía de validación de lo literario, seleccionando las obras “grandes” o “fundamentales” y discriminando efectivamente en esta acción a las obras “menores”. El proceso implica asimismo una comunicación de valores “centrales”<sup>333</sup>.

En la actualidad se distinguen dos tipos de definiciones de lo literario. El primero de ellos es denominado esencialista, en la medida en que considera posible la conceptualización a partir de la identificación de un rasgo o condición inherente. La consideración sobre el carácter ficcional de los textos, o bien el predominio de determinado uso o función del lenguaje responden a este tipo de explicaciones<sup>334</sup>.

Por otro lado, existen reflexiones de carácter relacional, que apuntan a señalar las relaciones que un texto mantiene con ciertas instituciones socioculturales y sus modos de ser leído. Son estas relaciones las que asignan -o no- el carácter literario, y ello implica en este punto, la posibilidad de dinamismo en cuanto a la definición, aceptando la circunstancia de establecimiento y reformulación de consensos<sup>335</sup>.

---

<sup>331</sup> Vaccarini (2008: 11).

<sup>332</sup> Williams (2009 [1977]: 67).

<sup>333</sup> Williams (2009 [1977]: 69-70, 73). Todas las comillas son originales del texto.

<sup>334</sup> Vaccarini (2008: 12).

<sup>335</sup> Vaccarini (2008: 12).

La delimitación a partir de lo ficcional ha sido resaltada a través de las funciones de la comunicación verbal identificadas por Roman Jakobson<sup>336</sup>. Entre ellas se rescata la función poética, centrada en el mensaje. De acuerdo con Vitor Manuel de Aguiar e Silva, este mensaje “crea imaginariamente su propia realidad, un universo de ficción que no se identifica con la realidad empírica”. En consecuencia, el lenguaje literario se vuelve autónomo, dada su capacidad de “organizar y estructurar mundos expresivos enteros”<sup>337</sup>. La obra literaria será, de esta manera, aquella en que el mensaje cree imaginariamente su propia realidad, dando vida a un universo de ficción. Aquella realidad no requiere correspondencia, sino que es verdadera en tanto coherente<sup>338</sup>.

Este sentido de ficción asociado a la imaginación como criterio de definición de lo literario, ha sido discutido por Terry Eagleton, quien pone en juego la reflexión sobre el empleo de la lengua, es decir, la forma de escribir, que fue desarrollada por los formalistas rusos. Este grupo consideraba que la literatura era una forma especial de organización del lenguaje, con leyes, estructuras y recursos propios y específicos que debían ser estudiados en sí mismos. La concentración estaba enfocada en la forma más que en el contenido, siendo este último entendido como motivación, o excusa, de la forma. El lenguaje, asimismo, se presenta como distintivo en la medida en que se vuelve extraño respecto de las expresiones cotidianas, en una suerte de violencia lingüística, desviándose y contrastando con el lenguaje ordinario generalmente empleado<sup>339</sup>.

La “rarificación” propuesta por los formalistas no satisface a Eagleton como principio fundamental. En sus palabras, “con suficiente ingenio, cualquier texto adquiere carácter raro”<sup>340</sup>. En este punto el autor introduce la variable del lector (en términos genéricos) quien decide leer de determinada manera, adjudicando o no un carácter literario. Así, pretende considerar lo literario no por un rasgo inherente al texto, sino por las diferentes formas en que la gente se relaciona con lo escrito<sup>341</sup>. Es clara aquí la presentación de una definición de tipo relacional.

---

<sup>336</sup> Jakobson (1985 [1958]). *Lingüística y poética*, originalmente, fue una ponencia que presentó Jakobson como cierre de un simposio que tenía lugar en Bloomington (Indiana). De modo general, plantea la pregunta acerca de cómo un mensaje verbal se transforma en arte (Garrido (2006 [2000]: 123-124).

<sup>337</sup> Aguiar e Silva (1986 [1972]: 16-17).

<sup>338</sup> Aguiar e Silva (1986 [1972]: 33). Véase también Garrido (2006 [2000]: 123-132).

<sup>339</sup> Eagleton (1998 [1983]: 5-6).

<sup>340</sup> Eagleton (1998 [1983]: 8).

<sup>341</sup> Eagleton (1998 [1983]: 9).

La existencia de esta dinámica vinculante nos hace pensar en las relaciones que se plantean entre literatura y sociedad, o las conexiones entre la producción de una y la reproducción de la otra. El concepto de lenguaje aquí es de importancia fundamental, en tanto no sea entendido sólo como un medio de expresión, sino más bien como un “elemento constitutivo de la práctica social material”<sup>342</sup>. En este sentido, Williams señala una suerte de “sentido común” en la idea de que la literatura describe acontecimientos y expresa ciertas experiencias de hombres y mujeres. Lo trascendental más allá de esto sería el reconocimiento de que esos significados están siendo siempre producidos, y no simplemente expresados<sup>343</sup>. Por ello ninguna expresión -en esto caben los relatos y descripciones- será “natural” o “sincera”, sino que se produce a través de un lenguaje que no es un medio puro por el que fluya la realidad, sino una “actividad recíprocamente compartida que se halla enclavada en relaciones activas dentro de las cuales cada movimiento constituye una activación de lo que ya es compartido o recíproco o puede convertirse en tal”<sup>344</sup>. Así, cada expresión evoca una relación, en la que existen significados sociales activos e inherentes. El sentido de producción vinculado a estos significados, nos permite profundizar en la interpretación de las obras literarias, así como complejizar su condición como expresiones de una sociedad.

En esta dirección, Eagleton se preocupa igualmente por señalar al arte y la literatura como “actividades sociales”. En su opinión, que sigue a la de Walter Benjamin y Bertolt Brecht, se trata más de “prácticas sociales” que de objetos a ser analizados académicamente. De esta manera, corresponde entenderlas como “formas de producción social y económica que existen junto a y en relación con otras formas análogas”<sup>345</sup>.

El lugar del autor en esta trama no es un problema de menor relevancia. Nuevamente, alejándonos de una interpretación más bien simplista que considera que la posición del autor implica una representación de una clase o tendencia, el análisis de la obra literaria debiera advertir tanto lo social en lo individual como lo individual en lo social<sup>346</sup>. Al mismo tiempo, es necesario reparar en la cuestión de la alineación, esto es, el

---

<sup>342</sup> Williams (2009 [1977]: 219).

<sup>343</sup> La cuestión de la producción puede presentar variables, en tanto se aprovechen significados y conexiones ya establecidos, o bien se recompongan más completamente sentidos disponibles y se descubran nuevas combinaciones.

<sup>344</sup> Williams (2009 [1977]: 221-222).

<sup>345</sup> Eagleton (2013 [1976]: 129).

<sup>346</sup> Williams (2009 [1977]: 263-264).

reconocimiento de que la escritura está siempre alineada, y expresa así de diferentes maneras -explícita o implícitamente- “una experiencia específicamente seleccionada a partir de un punto de vista específico”. Así, se trata de observar a los “hombres específicos dentro de específicas relaciones (relaciones de clase, en términos marxistas) con respecto a situaciones y experiencias específicas”<sup>347</sup>.

De acuerdo con Bakhtin, y en relación a lo que él denomina “el hablante en la novela”, ciertamente se trata de un “ser social, históricamente concreto y determinado”, cuya palabra es un lenguaje social y no individual<sup>348</sup>. De forma más reveladora, y en este sentido, Benjamin<sup>349</sup> se interroga acerca de cuál es la posición del autor respecto de las relaciones de producción de su época y, aún más, cuál es la relación de la obra literaria dentro de las relaciones de producción de su época.

Ciertamente, las precedentes son inquietudes vinculadas al desarrollo de la sociedad capitalista y sus expresiones culturales específicas. No obstante, entendemos que devienen provocadoras para sugerir algunos interrogantes en relación con la particularidad egipcia.

## **2.2. La literatura egipcia: conceptualizaciones, producción y circulación**

La conexión entre las elaboraciones modernas respecto de los rasgos de la literatura con el desarrollo específico de los estudios sobre literatura egipcia no ha sido fácil<sup>350</sup>. Son más bien recientes las investigaciones que indagan en problemas de definición y contextos de producción/recepción, así como en la interpretación más profunda de algunos textos literarios<sup>351</sup>. Hasta los años '70 del siglo XX, predominó la publicación de series de antologías<sup>352</sup> que recopilaban un conjunto de textos calificados como literarios, y

---

<sup>347</sup> Williams (2009 [1977]: 267).

<sup>348</sup> Bakhtin (2011: 70).



<sup>349</sup> En un texto leído por el mismo Benjamin el 27 de abril de 1934 en el Instituto para el Estudio del Fascismo, que los emigrantes alemanes, expulsados por los nazis, habían fundado en París. Se trata de “El autor como productor”.

<sup>350</sup> Gumbrecht (1996: 4).

<sup>351</sup> Para referencias sobre el desarrollo de los estudios literarios en la egiptología, ver Gumbrecht (1996: 3-18) y Schenkel (1996: 21-38).

<sup>352</sup> Caben destacar la edición de Maspero (2002 [1882]), la de Erman (1927), y la de Lefebvre (1948), traducida al español en 2003 por Serrano Delgado. También resultan fundamentales la publicación de Simpson (2003 [1973]), que aplica un criterio bastante restringido de literatura para la selección de textos, en contraposición a los volúmenes editados por Lichtheim (1973-1980), que abarcan una amplia variedad de textos (Zingarelli en prensa a). Asimismo son destacables la edición alemana de Brunner-Traut (2000 [1963]), y la italiana de Bresciani (1969). Más reciente, y en español, es la compilación de López (2005 -

que eran presentados por una breve introducción referencial. A partir de entonces, algunos egiptólogos han impulsado trabajos que Antonio Loprieno incluye en lo que denomina “modelo hermenéutico”, donde el texto como un todo se transforma en objeto paradigmático de interpretación<sup>353</sup>. En la actualidad, las publicaciones editadas por Loprieno en 1996, por Gerard Moers en 1999 e incluso las discusiones desarrolladas en el año 2000 durante el 8º *Congreso Internacional de Egiptólogos*<sup>354</sup>, dan cuenta de una ampliación fundamental en las perspectivas de análisis. Esto se expresa de modo mucho más reciente en el volumen editado en 2013 por Roland Enmarch y Verena Lepper, resultado de una conferencia internacional llevada adelante en 2006, llamada *Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice*, cuyo objetivo consistía en reunir a los principales investigadores del campo de la literatura egipcia para revisar los marcos teóricos de interpretación que están transformando el paradigma de estudios en el área.

La dificultad de base para abordar el problema de la literatura egipcia es la inexistencia de una palabra egipcia para designar “literatura”<sup>355</sup>. No obstante, sí podemos identificar la palabra  traducida como “escritos”, que refiere más bien a la materialidad de los textos<sup>356</sup>, y existe la expresión  *mdt nfrt* que ha sido traducida como “*schöne Rede*” o “*belles-lettres*”<sup>357</sup>. Las evidencias, entonces, para hablar de literatura pueden hallarse en los contextos arqueológicos de los manuscritos, en el contexto cultural, y en los textos mismos y sus intertextos<sup>358</sup>.

Tal como señalábamos más arriba, en los últimos años se han producido debates en torno a la necesidad de definir lo literario en el antiguo Egipto. Prueba de ello son, por ejemplo, los criterios que elabora Loprieno para asignar a un texto -o no- la etiqueta de literario. El primer criterio señalado por el autor es el de la ficcionalidad, vinculado al entendimiento mutuo implícito entre autor y lector respecto a la presentación de un mundo que no necesita coincidir con el real. En esto se recupera la noción de lo metalingüístico en el texto ficcional que permite, según Loprieno, lecturas no sólo

---

editada tras su muerte por Cervelló Autuori y Rull Ribó-). Próximamente se publicará la edición de textos literarios compilada por Zingarelli (en prensa b), que incluye nuevas traducciones y estudios específicos.

<sup>353</sup> Loprieno (1996b: 41).

<sup>354</sup> El Congreso tuvo lugar en la ciudad de El Cairo en el año 2000. La edición de las investigaciones allí expuestas se publicó en 2003, y fue realizada por Hawass.

<sup>355</sup> Parkinson (1998: 2).

<sup>356</sup> Parkinson (2002: 29).

<sup>357</sup> Kaplony (1977: 289-314). También Simpson (1996: 437-438); Morenz (2013: 228-233).

<sup>358</sup> Parkinson (1998: 2-3; 2002: 29).

denotativas, sino también connotativas, en las que las alusiones a menudo nos refieren a más de una esfera contextual<sup>359</sup>. El segundo criterio, la intertextualidad, remite claramente a una esfera más relacional. Se trata de reconocer que el texto no es nunca una verdadera creación original de su autor, sino que es parte de un universo de textos, de carácter dinámico, con los que se interrelaciona dialécticamente<sup>360</sup>. En este sentido, es prioritario enmarcar metodológicamente el estudio de un texto concreto -en nuestro caso el relato de *Los Dos Hermanos*- en su propio universo de textos, para detectar estas posibles interacciones y enriquecer la interpretación general. Lo relacional se vincula más directamente con lo social en el tercer criterio definidor propuesto por Loprieno: la recepción<sup>361</sup>. En su opinión, es necesario dar pruebas de la existencia de lectores dentro de la misma historia cultural egipcia. Esta es una cuestión particularmente engorrosa de resolver, dado que no se conoce con precisión el grado de difusión de las habilidades de lectura y escritura. Generalmente se asume que este conocimiento se restringía a la elite, y de acuerdo a las proporciones estimadas para la población egipcia y para sus administradores, se supone un 1% de alfabetización en el Reino Antiguo<sup>362</sup>. Durante el Primer Período Intermedio se habría producido un descenso en estas tasas, que se recuperarían en el Reino Medio, con una proliferación de diferentes géneros de material escrito, aunque esto no implica una ampliación de la capacidad de lectura. Ya hacia el Imperio Nuevo, un incremento en el número de la elite habría generado consecuentemente un aumento en la cantidad y tipos de textos<sup>363</sup>. Aún así, es incierto si pese al incremento en la variedad y tipos de obras, eso se tradujo en un aumento de su circulación en soportes como el papiro y las óstraca, lo que podría ser leído como indicativo de popularidad<sup>364</sup>, en el sentido de difusión más extendida.

La discusión sobre la recepción sugiere también, más allá de la habilidad misma de la lectura, la posibilidad de una circulación oral de los relatos. En este sentido, Erman plantea la existencia de *story-tellers*<sup>365</sup> que recitaban sus historias a la gente común en las

---

<sup>359</sup> Loprieno (1996b: 43-44).

<sup>360</sup> Loprieno (1996b: 51).

<sup>361</sup> Loprieno (1996b: 54).


<sup>362</sup> De acuerdo con Baines y Eyre (2007 [1983]: 65, 67), aún cuando no se explicita el método por el que deducen este porcentaje. La misma posición retoma Te Velde (1986: 254), mientras que Araújo (2000: 41) postula una cifra entre el tres al cinco por ciento de la población.

<sup>363</sup> Baines y Eyre (2007 [1983]: 68).

<sup>364</sup> Baines (2007 [1983]: 41).

<sup>365</sup> Literalmente, contadores de cuentos.

calles, aún reconociendo la dificultad de comprobar su existencia. En este sentido, explicita que para el caso de las cantantes, por ejemplo, contamos con sus representaciones en las tumbas. Pero por el contrario, si el ámbito de los *story tellers* eran las calles, ocurre que la “vida de la calle” no era representada de hecho en las tumbas<sup>366</sup>.

No obstante ello, cabe señalar que encontramos una mención de  *sddw mdw* “contadores de historias” en la línea 4,13 de las *Admoniciones de Ipuwer*<sup>367</sup>, en las que se los muestra afectados por la revolución social que se narra en este texto: ya no trabajan contando historias, sino que pican piedra<sup>368</sup>.

La presencia de una audiencia, más que de lectores, es sugerida por los egiptólogos a partir de los mismos escenarios en los que se desarrollan los relatos: en este sentido, se señala que en la *Profecía de Neferty*<sup>369</sup> la acción transcurre en la corte del rey Snefru<sup>370</sup>. Sin embargo, no son concluyentes las pruebas al respecto, ni siquiera en un espacio doméstico -entre amigos o parientes<sup>371</sup>-, por lo que el problema de la circulación de los textos literarios sigue abierto a nuevos aportes.

Asimismo, la recepción habilita, explicitando la presencia de un interlocutor que recibe el texto, la reflexión sobre la interacción entre este/estos interlocutor/es como colectivo y el/los creador/es de la obra literaria. Es decir, los vínculos entre literatura y sociedad. La observación general que surge de una primera lectura de los textos literarios

---

<sup>366</sup> Erman (1927: xxix).

<sup>367</sup> Las *Admoniciones* se conservan en una única copia, el *Papiro Leiden I 344*, actualmente en el Museo Nacional de Antigüedades de Leiden en Holanda. Datado para la dinastía XIII, el texto presenta a un personaje, Ipuwer, que relata ante la corte de un faraón -de quien no conocemos su nombre- cómo el orden se ha convulsionado. Se describe lo que parece haber sido un movimiento popular sin precedentes en el cual el orden político, económico y social es alterado profundamente. Las traducciones y análisis más relevantes son de Gardiner (1909) y Enmarch (2005; 2008). Parkinson (1998: 166-199; 2002: 204-216) también ha trabajado el texto profundamente. Traducciones también en Lichtheim (1975 [1973]: 149-163); Tobin (2003a [1973]: 188-210); parcial en Serrano Delgado (1993: 80-84), Araújo (2000: 175-1919), Quirke (2004: 140-150). Véase igualmente la reciente traducción y estudio de Rosell (2014).

<sup>368</sup> Traducción de Rosell (2014).

<sup>369</sup> El relato de la *Profecía* se conserva en una única copia que se conserva hoy en Moscú, el *Papiro Hermitage 1116B*. Igualmente se han encontrado una gran cantidad de óstraca y dos tablillas de madera que contienen partes del texto. La primera traducción fue realizada en el año 1876 por el egiptólogo ruso Golénischeff. Posener incluyó un análisis de la *Profecía* en su obra sobre literatura y política publicada en 1956. Pero es Goedicke quien en 1977 publicó una obra específicamente dedicada al estudio del texto. Hay notas y traducciones igualmente en Lefebvre (2003 [1982]: 109-120); Lichtheim (1975 [1973]: 139-145); Tobin (2003b [1973]: 214-220); Parkinson (1998: 131-143); Araújo (2000: 192-200), Quirke (2004: 135-279) y López (2005: 25-39). Véase igualmente Leguizamón (2010: 249-269) para un análisis en relación con la legitimación política.

<sup>370</sup> Parkinson (1998: 7). Véase también Parkinson (2002: 78-81), e *infra* en este mismo capítulo.

<sup>371</sup> Eyre (2013a: 121).



-especialmente los del Reino Medio<sup>372</sup>- sugiere una importancia fundamental de la realeza como temática predominante en los argumentos. Esta circunstancia requiere ser explicada en sí misma así como en su relación particular con la sociedad que la está generando.

Lo evidente de la centralidad de la realeza como temática en los textos literarios ha sido asociado a la intención de legitimación por parte del grupo gobernante. Es cierto en primer término que la producción en sí misma de palabra escrita es vinculada al poder en los estados antiguos, concretamente como constituyente de ese poder<sup>373</sup>, a la vez que se considera que “la cultura escrita ayuda al estado a mantener su coherencia política”<sup>374</sup>. Alan Bowman y Greg Wolf -en la introducción que hacen a su compilación de artículos sobre cultura escrita y poder en el mundo antiguo- han distinguido entre el poder que se ejerce “sobre los textos”, que implica las restricciones que pueden imponerse a lo escrito, al acceso y posesión de los textos, a los usos que pueden hacerse de ellos y a las lecturas de los mismos, y el poder que puede ejercerse “mediante los textos”. Este último matiz, fundamental para reflexionar sobre las relaciones entre lo escrito y la sociedad que lo produce, incluye la asociación con la legitimación de acciones y declaraciones orales, así como los usos posibles en el ámbito burocrático. De modo especialmente relevante, apunta a la potencialidad de la escritura como constituyente y/o redefinidora de relaciones de poder<sup>375</sup>.

La aparición de lo que se considera como literatura en el antiguo Egipto está históricamente ligada a un período políticamente complejo -el Primer Período Intermedio- que a partir de la reunificación que impulsa la dinastía XII del Reino Medio requiere ciertas expresiones que enfatizen la unidad de ese estado y la legitimidad de la dinastía gobernante<sup>376</sup>. En esta clave, por ejemplo, Georges Posener lee la “*Profecía de Neferty*”, las “*Instrucciones del rey Amenemhat*”<sup>377</sup>, el “*Cuento de Sinuhé*”<sup>378</sup> y las “*Instrucciones de la estela de*

---

<sup>372</sup> Nos ocuparemos más adelante de las especificidades que se incorporan hacia el Imperio Nuevo.

<sup>373</sup> Bowman y Woolf (2000 [1994]: 12).

<sup>374</sup> Bowman y Woolf (2000 [1994]: 21).

<sup>375</sup> Bowman y Woolf (2000 [1994]: 18-21).

<sup>376</sup> Assmann (1995: 28-34).

<sup>377</sup> Estas *Instrucciones*, dedicadas por Amenemhat I a su hijo Sesostri I, se conservan en varias copias de papiro y óstraca del Imperio Nuevo, aún cuando existe consenso en que fueron escritas durante el Reino Medio. En ellas, Merikara se lamenta de la traición a su confianza -narrando el atentado que lo ataca- y aconseja a su hijo para el buen gobierno del país. Traducciones y estudios en Lichtheim (1975 [1973]: 135-139); Tobin (2003c [1973]: 166-171); Helck (1986); Goedicke (1988); parcial en Serrano Delgado (1993: 97-100); Parkinson (1998: 203-211; 2002: 241-247); Araújo (2000: 293-297); Quirke (2004: 127-129).

<sup>378</sup> La historia de *Sinuhé* fue uno de los textos más populares entre los egipcios, lo que se deduce a partir de las numerosas copias halladas. Los dos manuscritos principales son el *Papiro Berlín 3022* y el *Papiro Berlín*

*Sehetep-ib-Ra*<sup>379</sup>, como muestras de luchas políticas en las que el estado se erige como vencedor, de modo que se legitima a sí mismo<sup>380</sup>. De esta lectura ha devenido la noción de “propaganda” como clave interpretativa de la forma y contenido de estos textos. Aun cuando el mismo Posener, de acuerdo con Parkinson<sup>381</sup>, tuviera sus propias reservas respecto del término, es cierto que ha sido tomado como una suerte de exponente de este modelo, y ampliamente criticado entonces dado el sentido reductivo y simplista que puede implicar el concepto<sup>382</sup>, así como por lo que implica en tanto acercamiento peligroso a conceptos y técnicas modernas<sup>383</sup>. Por este carácter más bien peyorativo, su uso tiende a ser desestimado<sup>384</sup>. A la inversa, se propone actualmente señalar que estos textos formulan principios básicos de la visión egipcia del mundo<sup>385</sup>. Aún cuando se reconoce cierto propósito político en los relatos, éste se comprende en realidad en el marco de que las obras de ficción se elaboraban en un determinado ambiente político y social, y de esta forma, el mensaje -dirigido a personas que vivían la misma realidad social- compartía entonces inquietudes similares<sup>386</sup>.

La pregunta continúa siendo, en todo caso, por el contenido de estos textos y su relación con los autores y el contexto de producción. La cuestión del anonimato de las obras<sup>387</sup> resulta problemática para una adscripción específica a preocupaciones individuales, y debemos, por el contrario, pensar en un grupo genérico -la clase de escribas- que imagina estos relatos y los pone por escrito<sup>388</sup>. Su posición de privilegio en

---

10499, el primero de la dinastía XII y el segundo de la dinastía XIII. Narra la historia de Sinuhé, un alto funcionario egipcio que en circunstancias extrañas -tras la muerte del faraón- huye de Egipto. Quizás ha sido de los relatos egipcios más traducidos y estudiados también por los egiptólogos, y forma parte de la mayoría de las compilaciones de textos literarios. Consignamos aquí sólo algunos trabajos: Baines (1982: 31-44); Parkinson (1998: 21-53; 2002: 149: 168); Galán (2000 [1998]: 61-127). Nos referiremos a este relato simplemente como *Sinuhé*.

<sup>379</sup> También conocidas como “*Loyalist Teaching*”, se conocen de copias del Imperio Nuevo y tienen como protagonista a un visir. En este sentido, existen numerosas discusiones sobre la autoría. Existe una traducción en parcial en Simpson (2003d [1973]: 172-174), y Parkinson (1999: 235-245). Ver Posener (1976); Chappaz (1982: 3-9) y Schipper (1998: 161-179).

<sup>380</sup> Posener (1956).

<sup>381</sup> Parkinson (2002: 14).

<sup>382</sup> Parkinson (2002: 15).

<sup>383</sup> Wilson (1957: 277).

<sup>384</sup> Una interesante discusión sobre el uso del término puede encontrarse en Simpson (1996: 435-443), donde evalúa las diferentes definiciones que pueden ponerse en juego, problematizando la especificidad de los textos literarios antiguo egipcios.

<sup>385</sup> Parkinson (1998:14).

<sup>386</sup> Galán (2000 [1998]: 12). Véase también Parkinson (2002: 86-107).

<sup>387</sup> Gumbrecht (1996: 14); Derchain (1996: 83-ss.); Parkinson (2002: 75-78).

<sup>388</sup> Corresponde reparar que este grupo es, fundamentalmente, masculino. Ha sido escasa -y muy discutida- la evidencia en torno a escribas mujeres. Sería posible identificar la ocurrencia de un título *sšt* “escriba

torno al ámbito del palacio influye en cierta medida en las preocupaciones que se expresan, así como contribuye a buscar reforzar determinadas relaciones sociales. En tanto que estos escribas son de hecho funcionarios del estado, no podemos hablar en el antiguo Egipto de una suerte de clase intelectual independiente que pueda incluso erigirse como instancia crítica frente al poder político, sino que en realidad “la elite cultural y la elite política eran una misma cosa”<sup>389</sup>.

Es cierto igualmente, que a menudo pueden conocerse los nombres de los escribas que han puesto por escrito los textos, aunque ello no se corresponde necesariamente con nuestro criterio moderno de autoría<sup>390</sup>. Es decir, el hecho de que un escriba en particular haya copiado la obra, no implica que efectivamente la haya imaginado. De acuerdo con Eyre, el Egipto antiguo era una “cultura copista”, con colofones que clamaban por la traducción exacta, pero sin indicación de la fuente<sup>391</sup>.

En el caso de *Los Dos Hermanos*, el colofón nos permite conocer al escriba Inena:

*“(Así) esto viene (a completarse) feliz y en paz, por el ka del escriba del Tesoro Kagabu del Tesoro del faraón -vida, prosperidad y salud-, del escriba Heri, del escriba Mermipet. Hecho por el escriba Inena, el dueño de los escritos.” (d’Orb. 19,7-19,9)*

Inena es conocido además por el *Papiro Anastasi IV*<sup>392</sup>, en el que se le presentan las duras condiciones de la vida del soldado en contraposición a las comodidades del escriba, en el marco de las tradiciones de escribas en las escuelas del período ramésida. Enfáticamente se le aconseja:

---

femenina” en el Reino Medio (Ward 1986: 17), mientras que en una tumba en Tebas de la dinastía XXVI, perteneciente a una mujer llamada Ireteru, se ha encontrado asociado el título *sh shmt* “escriba femenina” (Baines y Eyre (2007 [1983]): 84). No obstante, no habrían sido preponderantes en la administración. Véase Baines y Eyre (2007 [1983]): 83-89).

<sup>389</sup> Assmann (1995: 32).

<sup>390</sup> Gumbrecht (1996: 14). Esto resulta más común en los textos que se agrupan bajo la categoría de “textos sapienciales” o “literatura didáctica”, escritos durante el Reino Medio. Ellos son atribuidos a individuos específicos. Parkinson (1991a: 25) especula con el hecho de que esta circunstancia pueda deberse a que la sabiduría es una cualidad esencialmente personal. No obstante, no existe un consenso en relación al sentido de estas atribuciones (Lichtheim 1973: 6).

<sup>391</sup> Eyre (2013a: 138).

<sup>392</sup> La colección Anastasi se conserva en el Museo Británico. Edición en Gardiner (1937). Traducción en Caminos (1954).

*“Escriba Inena, retráctate de decir que la (vida) del soldado es más agradable que la del escriba.” (Papiro Anastasi IV, 9,4-10,1)<sup>393</sup>*

Se supone que Inena era aprendiz del escriba del tesoro Kagabu<sup>394</sup>, y es el escriba igualmente de los papiros *Anastasi VI*, *Anastasi VII* y *Sallier II*<sup>395</sup>. En este sentido, se ha destacado en nuestros tiempos la calidad de su caligrafía para los estudiosos del hierático<sup>396</sup>. Cabe destacar, por otro lado, que entre los textos del Imperio podemos encontrar, como veremos más adelante, el *Papiro Chester Beatty IV* que recupera los nombres de individuos que han puesto por escrito, al parecer, valiosas producciones.

Resulta interesante pensar el momento inaugural de la literatura egipcia en los términos propuestos por Pierre Bourdieu, concretamente en relación con la noción de “campos” y su vínculo con el poder<sup>397</sup>. Para el sociólogo, se trata de un modo de pensar relacional que identifica a lo real ya no con sustancias sino con relaciones<sup>398</sup>. Estas relaciones objetivas constituyentes de la realidad social pueden pensarse en términos de campos, que se presentan como espacios estructurados de posiciones en los que se ponen en juego intereses específicos y un *habitus* determinado<sup>399</sup>. Aplicado a los estudios literarios –que encuentra en *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*<sup>400</sup> su elaboración fundamental–, el concepto de campo de Bourdieu rescata una dimensión sistémica a la vez que histórica y considera, por otro lado, las relaciones e interacciones entre los actores literarios como un fenómeno social<sup>401</sup>. El análisis de la posición del campo literario en relación con el campo del poder en el Reino Medio nos muestra que no

---

<sup>393</sup> Simpson (2003e [1973]: 441).

<sup>394</sup> Simpson (2003e [1973]: 441 nota 7).

<sup>395</sup> Gardiner (1937: XV). La colección Sallier se aloja en el Museo Británico. Edición en Gardiner (1937). Traducción en Caminos (1954). Tal como afirmábamos anteriormente, no es posible de manera certera identificar al escriba con el autor de la obra. Empero, cabe señalar algo respecto al autor anónimo de *Los Dos Hermanos*: de acuerdo con la opinión de Galán, es posible que sea el mismo que el de *El príncipe predestinado*, en base a la utilización en ambos relatos de vocabularios y construcciones gramaticales similares (Galán 2000 [1998]: 146).

<sup>396</sup> Lefebvre (2003 [1948]: 149).

<sup>397</sup> Nos permitimos pensar en este momento en el concepto de “campo” propuesto por el sociólogo francés como una apuesta para repensar el concepto en función de establecer una posible relación con las especificidades de la literatura egipcia, con el objetivo general de enriquecer de esta manera el arco de herramientas conceptuales y metodológicas para la comprensión de la sociedad antigua egipcia. Ver Castro (2012).

<sup>398</sup> Bourdieu (1996 [1987]: 129).

<sup>399</sup> Bourdieu (1990: 135-136).

<sup>400</sup> *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Bourdieu (2002 [1992]).

<sup>401</sup> Jurt (2007 [2005]: 191).

se constituyen como instancias relativamente autónomas. Por el contrario, se constata el hecho de que la posición del emergente campo literario respecto del campo del poder es muy cercana, tanto en términos de espacio y agentes de producción, como de temáticas presentes en los textos literarios.

De hecho, el problema se complejiza cuando nos permitimos reflexionar sobre los espacios de producción de estos textos, es decir, sobre la inscripción social de sus autores. Las consideraciones de Williams expuestas anteriormente contribuyen al examen de estas cuestiones, en dirección a identificar los ámbitos de creación de las obras en articulación con intereses específicos de los sujetos. El análisis de los estudios de los egiptólogos da cuenta igualmente de la existencia de este tipo de perspectivas.

Parkinson, por ejemplo, retoma en sus consideraciones generales respecto de las interpretaciones de la literatura egipcia algunas palabras de Williams en torno a imposibilidad de separar el arte y la literatura de otros tipos de práctica social<sup>402</sup>. En este sentido, Parkinson reconoce a la literatura como una institución que es definida y creada por su cultura<sup>403</sup>. Así se sugiere una estrecha relación entre lo producido y su ámbito de producción. De hecho, el autor hace explícito el hecho de que la mayoría de los temas narrados se vinculan con el estado, lo cual se debería a que es en el ámbito del estado mismo donde se hallan los creadores de los relatos -los escribas-. Se retoma así la discusión sobre el hecho de que nuestra carencia de una literatura “estatal” nos hace pensar en términos de propaganda, aunque en realidad -por más que se tiendan a expresar ciertos valores asociados al régimen- estos escritos están formulando nociones fundamentales de la visión egipcia del mundo, así como preocupaciones políticas más generales, no necesariamente relacionadas con acontecimientos particulares<sup>404</sup>.

El espacio físico de producción de los textos literarios eran las llamadas Casas de Vida -  $\square \uparrow pr \text{ } \text{nh}$ -, una institución asociada al palacio en la que se estudiaba y se copiaban rollos de papiro<sup>405</sup>. No se trata en realidad de una institución de carácter educativo en nuestro sentido moderno, asociada a lo escolar o universitario, sino que su propósito se relacionaba más bien con lo productivo, ya que se componían libros sagrados e inscripciones. Allí se producía la formación de los escribas y se los preparaba para ocupar

---

<sup>402</sup> Parkinson (2002: 29).

<sup>403</sup> Parkinson (1998: 3).

<sup>404</sup> Parkinson (1998: 14).

<sup>405</sup> Roccati (1991: 96).

los cargos más altos en el gobierno<sup>406</sup>. El aprendizaje se producía por medio de la memorización de textos que luego eran puestos por escrito. De esta manera, se adquirían las competencias propias del escriba así como cierto bagaje de conocimiento. Este conocimiento se refería a aspectos normativos y formativos de la cultura egipcia que tendían a hacer del aprendiz de escriba, en la consideración de Assmann, “un egipcio instruido, educado y de pensamiento recto”<sup>407</sup>. De esta manera, el escriba no es un mero administrador competente, sino además una persona culta y sabia. Afirmábamos, no obstante, que también es un funcionario del estado. Así, sería erróneo hablar en el antiguo Egipto de una intelectualidad autónoma de la esfera estatal. Los textos creados podrían haber tenido un propósito político, desde las capas más altas de la sociedad hacia el resto, o bien para influir en la opinión de estas mismas altas esferas<sup>408</sup>. Las obras de ficción se elaboraban en este determinado ambiente político y social, y de esta forma, el mensaje, dirigido a personas que vivían la misma realidad social, compartía entonces inquietudes iniciales similares.

La escritura de textos de ficción como parte de la formación de los escribas también tiene relación con la noción de “textos culturales” propuesta por Assmann<sup>409</sup>. Esta elaboración viene a modificar una posición previa de Assmann que entendía que el significado de los textos literarios no era dependiente de un contexto funcional específico, sino que se hallaba enteramente dentro del texto. La literatura, en este sentido, nacía de la literatura misma, y no de la vida y sus necesidades funcionales<sup>410</sup>. Por el contrario, la concepción de los textos literarios como textos culturales implican una concentración de conocimiento tradicional y relevante para una sociedad, que cumplen así una función de reproducción de identidad cultural, en tanto se pretendía su aprendizaje “de corazón” -o

---

<sup>406</sup> Roccati (1991: 97-98). Gardiner (1938) realiza un análisis exhaustivo de la evidencia existente de las Casas de Vida en diferentes momentos de la historia egipcia. Asociado a esto, resultan también relevantes los recientes estudios de Zinn (2007; 2011) en torno a la identificación de bibliotecas en los templos a partir de evidencia arqueológica y textual.

<sup>407</sup> Assmann (1995: 32).

<sup>408</sup> Galán (2000 [1998]: 12).

<sup>409</sup> Assmann (1996: 59-81; 1999: 1-15).

<sup>410</sup> Assmann (1974; 1999: 3-4).

“por el corazón”- y su almacenaje en la memoria<sup>411</sup>. Este uso, sin embargo, es restringido al Reino Medio como edad clásica de la literatura<sup>412</sup>.

De hecho, existe un consenso entre los egiptólogos que vincula a los textos del Reino Medio con las estrategias de legitimación política llevadas adelante por la monarquía durante ese período. Distinto sería el carácter, en principio, de los textos literarios producidos durante el Imperio Nuevo, concretamente, en el período ramésida. Para este momento, de hecho, los autores refieren a la aparición de un género novedoso y distintivo ligado más bien, y directamente, a la función de entretenimiento. Nos interesa especialmente esta caracterización, en tanto nuestra interpretación del relato de *Los Dos Hermanos* -escrito durante este período- propone la persistencia de lo político como contenido relevante y constituyente de la trama y sentido del relato. De esta manera, tensiona en cierta medida este atributo del entretenimiento como cualidad que califica integral y unívocamente a las producciones del período.

### **2.3. La literatura egipcia durante el Imperio Nuevo: ¿literatura de entretenimiento? - Neogipcio y “modernismo”**

En el plano lingüístico, una característica relevante para el Imperio Nuevo la otorga la aparición del neogipcio, como un estadio específico de la lengua egipcia. El puntapié para este cambio lo constituye el episodio amarniano, cuyas innovaciones de carácter religioso no prosperaron, pero sí lo hicieron los cambios lingüísticos, separando la nueva cultura literaria de las grandes tradiciones<sup>413</sup>. De acuerdo con Friedrich Junge, el neogipcio implica una sintaxis y una ortografía distintiva que no sugiere una simple evolución del egipcio clásico<sup>414</sup>, e incluye igualmente elementos de la lengua vernácula propia de los tiempos post-amarnianos<sup>415</sup>. Esta instancia de la lengua habría facilitado la composición de textos con un carácter distinto. En opinión de John Baines, es como si el neogipcio abriera nuevas posibilidades para la composición literaria<sup>416</sup>. De esta manera, se registran nuevos géneros desconocidos en la literatura clásica del Reino Medio, como la

---

<sup>411</sup> Assmann (1999: 7-8). Se excluye de esta definición a las expresiones monumentales, documentales, enciclopédicas o recitativas, que no serían aprendidas de corazón, sino consultadas o utilizadas ritualmente (Assmann 1999: 12).

<sup>412</sup> Assmann (1999: 8).

<sup>413</sup> Baines (1996a: 173).

<sup>414</sup> Junge (1984: tabla 2).

<sup>415</sup> Fischer-Elfert (2003: 119).

<sup>416</sup> Baines (1996a: 167).

“poesía amoraria”, las “canciones de arpistas”, los “cuentos mitológicos”, las “fábulas” y “*fabliaux*”, las “novelas históricas” y otras formas de narrativa literaria, de acuerdo con Assmann<sup>417</sup>. Baines también identifica la existencia de misceláneas y de textos de instrucción como el *Papiro Anastasi I* y el fragmento preservado en el *Papiro Chester Beatty IV*<sup>418</sup>.

En realidad, nos resulta difícil distinguir con precisión y dotar de contenido específico a tales categorías de textos. A diferencia del reconocimiento en la modernidad de “tipos relativamente estables” generados por cada esfera del uso de la lengua<sup>419</sup>, la identificación de “géneros” en la literatura egipcia constituye de hecho un problema regularmente sometido a reflexión<sup>420</sup>. Sin embargo, nos interesa recalcar en un par de cuestiones respecto de la/s definición/es de la producción de este período.

Por un lado, cabe detenerse en la distinción de cierto “modernismo” que se expresa en los textos ramésidas, en contraposición al clasicismo que sería propio de la literatura del Reino Medio. Assmann, de hecho, señala que la constitución de un “campo libre de comunicación estética” se da a la par de la canonización de lo que se estudia y se constituye como clásico<sup>421</sup>. En realidad, durante cerca de dos siglos, se produjeron estas diversas formas literarias que conforman de hecho una nueva tradición. Sin embargo, fueron eliminadas más tarde del corpus principal, a la vez que se conoce que los textos clásicos continuaban reproduciéndose, incluso en esa misma lengua clásica. La nueva lengua, en todo caso, funcionaba como medio de creación de expresiones también novedosas. No

---

<sup>417</sup> Assmann (1996: 12).

<sup>418</sup> Baines (1996a: 166).

<sup>419</sup> Bakhtin (2011: 11).

<sup>420</sup> En términos globales, los géneros han sido contruidos a partir de identificar una “función” (Assmann 1974), o de puntualizar la existencia de rasgos lingüísticos, estilísticos y temáticos en común (Seibert 1967). De acuerdo con la opinión de Enmarch (2013: 84), estos abordajes no necesariamente se encuentran en conflicto, ya que el reconocimiento de un género puede operar a un nivel general del texto, al tiempo que pueden existir niveles sub-textuales que pueden presentar características diferentes y evocar así otro género. Ciertamente, los textos egipcios no pueden asimilarse a las categorías occidentales de “épica”, “tragedia” o “comedia”, por ejemplo (Parkinson 2002: 33). No obstante ello, Parkinson asegura que los trabajos contemporáneos de literatura pueden carecer de etiquetas de género explícitas, lo que no impide que el lector reconozca parcialmente un género en un nivel subconsciente. En este sentido, aún cuando no existía una terminología consistente en el antiguo Egipto en relación a los géneros, ello no implica que no existiera ningún sistema de género (Parkinson 1996: 298). De esta manera, el autor promueve la construcción de nociones en ese sentido. Algo diferente es la posición de Eyre (2013a: 102), que reniega de una historia evolutiva de los géneros en la literatura faraónica, y rechaza explicaciones de tipo progresivo en relación a la simplicidad y complejidad de cualquier forma o contenido. Vinson (2004) ha realizado un exhaustivo estudio sobre el derrotero en torno a la cuestión de los géneros, proponiendo la noción de “melodrama” que considera a las narrativas en función de las tramas y las caracterizaciones. Recientemente, Lepper (2013) ha sugerido hacer uso de la lexicoestadística para el análisis de los textos.

<sup>421</sup> Assmann (1993: 16).



obstante, estos trabajos no parecen haber gozado del mismo estatus que las obras imaginadas durante el Reino Medio. Significativa es en este punto la reflexión que algunos egiptólogos recuperan del *Papiro Chester Beatty IV*<sup>422</sup>, en el que se reclama por la presencia de escribas como los del pasado<sup>423</sup>:

*“¿Existe (alguien) aquí como Hordedef? ¿Existe otro como Imhotep? No ha surgido nadie en nuestra familia como Neferty, (ni como) Khety, el primero de ellos. Yo haré que conozcas el nombre de Ptahemdjehuty, el de Khakheperraseneb. ¿Existe otro como Ptahotep, o como Kaires? Aquellos que sabían predecir lo que venía, lo que sabía de sus bocas sucedía, y (puede) ser encontrado en sus dichos.”*<sup>424</sup>

Cabría pensar, no obstante, si una exhortación de este tipo no estaría más bien asociada a un discurso de reafirmación de la cultura del escriba. En este marco, la *Sátira de los Oficios*<sup>425</sup> resalta las bondades de la práctica del escriba en contraposición a otras ocupaciones en comparación desprestigiadas, vinculadas a la fuerza física y al desgaste y decadencia en ese sentido:

*“¡Aplicate a los libros! He visto a los que fueron llamados al trabajo. Mira, nada hay mejor que los libros; son como un barco en el agua. Lee al final del Libro de Kemyt y encontrarás allí el proverbio que dice: 'Con relación al escriba en un puesto cualquiera de la Residencia, no sufrirá allí'.”*<sup>426</sup>

<sup>422</sup> Lo que aquí traducimos se encuentra en el verso del papiro, que hoy se conserva en el Museo Británico bajo el número de inventario 10684. Se trata de un grupo de textos escolares que Gardiner (1935: 37) ha dado el nombre de “miscelánea de un estudiante” que reflexionan, por ejemplo, sobre la inmortalidad de los escritos y sus autores. Edición de Gardiner (1935). Traducción por Schott (1950).

<sup>423</sup> Baines (1996a: 158-159). También Fischer-Elfert (2003: 123-131).

<sup>424</sup> *in iw wn dy mi hr-dd.f in iw ky mi ii-m-htp bw hpr h3w n.n mi nfrti hty p3y.sn tpy di.i rh.k rn n pth-m-dhwtj h<sup>c</sup>-hpr-r<sup>c</sup>-snb in iw ky mi pth-htp k3-ir.s m mitt n3 n hryt srt iy pr m r.sn hpr gm.tw m tsw.* Traducción a partir de la transliteración disponible en <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/authorspchb.html>. Consultado en febrero de 2015. Véase Gardiner (1935: 39); Schott (1950: 155-157); también Galán (2000 [1998]: 7).

<sup>425</sup> También conocida como *Instrucción de Dua-khety*, fue compuesta durante el Reino Medio, aunque se conserva –en su forma más completa– en el *Papiro Sallier II* de la dinastía XIX. En ella, un padre instruye a su hijo mientras lo lleva a educarse a la Residencia, presentándole las ventajas de la profesión del escriba en contraposición a otras labores. El tema de la superioridad del escriba se fortalece como tradición durante el período ramésida, donde encontramos numerosas tablillas, óstraca y papiros que contienen textos de este estilo. Simpson (2003e [1973]: 438-441) ofrece una selección que incluye al *Papiro Sallier I* y al *Anastasi IV* y V. Véase también Helck (1970).

<sup>426</sup> Serrano Delgado (1993: 221).

En asociación con esto, Eyre introduce la pregunta por la “clase social de la literatura”, prestando atención al contexto de enseñanza como determinante importante en nuestro conocimiento de los “clásicos”. Así, reconoce el énfasis prevaleciente durante el Imperio Nuevo en torno a las sátiras de oficios, que explicitan en realidad una auto-percepción literaria de la diferencia de clase, que resulta de este modo más económica y jerárquica que cultural<sup>427</sup>.

### **- *Unterhaltungsliteratur*. ¿Qué es el entretenimiento?**

Por otra parte, se torna importante reflexionar sobre la conceptualización más genérica que se realiza sobre estos textos, concretamente, su caracterización como literatura de entretenimiento. Quien ha introducido esta noción es la egiptóloga Blumenthal, en el artículo que escribe sobre el relato de *Los Dos Hermanos* en 1972 -citado en nuestro primer capítulo-. Allí la autora se preocupa por el estatus de este relato y el conjunto de textos que conforman la tradición ramésida. A pesar de la heterogeneidad en contenido y temas, sugiere tratar a este conjunto como un único género, ligado tal vez a las composiciones del Reino Medio como el *Papiro Westcar* o *El naufrago*, o bien a los relatos preservados en traducciones demóticas y griegas. De acuerdo con su lectura, ha existido por parte de los estudiosos una voluntad de identificar la variedad de elementos míticos o folklóricos presentes en el relato -asociados estos últimos a los *Märchen*- y clasificar desde este criterio, o la combinación de ambos, la naturaleza del relato de *Los Dos Hermanos*. En términos más genéricos, para Blumenthal, no debieran aplicarse directamente conceptos de los estudios literarios generales a la especificidad egipcia, y debieran precisamente los egiptólogos desarrollar un vocabulario acorde a sus problemáticas<sup>428</sup>. Por este motivo, propone el concepto de *Unterhaltungsliteratur* -“literatura de entretenimiento”- como un término específicamente egiptológico para el conjunto de los relatos egipcios<sup>429</sup>.

---


<sup>427</sup> Eyre (2013a: 109).

<sup>428</sup> Blumenthal (1972: 8).

<sup>429</sup> Blumenthal (1972: 16). Casi 20 años más tarde, Patané referirá igualmente -en un breve artículo- a la existencia de una literatura “licenciosa”.

La idea de la existencia de una intención de entretener fue tomada por Assmann en 1996 cuando propone diferentes “funciones” para los textos literarios egipcios. El autor delinea cuatro tipos de trabajos con intencionalidades asociadas:

- 1) trabajos de compendio o referencia (*Wissensliteratur*, como los textos médicos o las onomásticas);
- 2) trabajos didácticos (*Bildungsliteratur*, como los textos de sabiduría o composiciones como *Sinuhé*);
- 3) textos para recitación (*Rezitationsliteratur*, como los textos mágicos e himnos); y
- 4) literatura para entretenimiento (*Unterhaltungsliteratur*, como los cuentos y poemas del Imperio Nuevo)<sup>430</sup>.

A éste último tipo asociará, la noción egipcia de  *shmh ib* “hacer olvidar al corazón” la pena, por ejemplo<sup>431</sup>.

Esta expresión aparece en la llamada poesía amorosa del Imperio Nuevo. Por ejemplo, el *Papiro Chester Beatty I*<sup>432</sup> antecede como título a los versos la expresión *h3t-ꜥ m rw nw t3 shmht-ib ꜥ3t* “comienzo de los discursos para el gran olvido del corazón”, que en inglés se ha traducido como “the beginning of the incantations of the great leisure”, dando protagonismo al placer a partir del uso del concepto *leisure*<sup>433</sup>. El *Papiro Harris 500*<sup>434</sup> de comienzos de la dinastía XIX, por su parte, se inicia en su segunda y tercera sección con un encabezado similar: “comienzo de las canciones para el agradable entretenimiento de tu amada, la elegida de tu corazón, cuando ella viene de los campos” y “comienzo de las canciones del entretenimiento”, respectivamente<sup>435</sup>.

Aunque existe un consenso en relación a la adscripción de la expresión a este período, André de Campos Silva nos advierte que habría aparecido por primera vez en una tumba particular de la dinastía V del Reino Antiguo, en la inscripción autobiográfica de Washptah, que lo presenta como *shmh-ib n(.i) nb.f m hst nfr.t m-hnw pr ꜥ3* “uno que distrae

<sup>430</sup> Assmann (1996: 64-ss.); Vinson (2004: 39).

<sup>431</sup> Assmann (1996: 78; 1999: 12).

<sup>432</sup> Datado en el reinado de Ramsés V de la dinastía XIX. La edición del *Papiro Chester Beatty I* ha sido realizada por Gardiner (1931). Se conserva en la Librería Chester Beatty en Dublín.


<sup>433</sup> Tobin (2003d [1973]: 322).

<sup>434</sup> Actualmente se preserva en el Museo Británico bajo el número de inventario 10060. Su estado de conservación es bastante pobre, y la lectura de los poemas tiene así muchas lagunas. El papiro contiene tres “ciclos” de poemas. Hay traducciones disponibles en Lichtheim (1976: 189-192); Tobin (2003d [1973]: 308-317) y Foster y Hollis (1995: 164-166). Véase también Derchain (1975b: 65-86).

<sup>435</sup> Tobin (2003d [1973]: 312, 315).

el *ib* (corazón) de su señor con buena música dentro del palacio”<sup>436</sup>. A su vez, Parkinson da cuenta de la existencia de funcionarios con títulos asociados a la función de entretener: es el caso Seneferunefer, también de la dinastía V, que ostenta el título de *imy-r šmḥ* “Supervisor del Entretenimiento” del rey y *šḥd n ḥsw pr-ꜥ3* “Supervisor de los músicos de la Gran Casa”<sup>437</sup>. Ya durante el Reino Medio, se dice del Jefe del Tesoro de los reyes Intef II y III, Tjetji, que era uno “quien entretenía a Horus (el rey) con lo que él desea”, y “quien lo seguía todos sus hermosos lugares de entretenimiento”<sup>438</sup>. Asimismo, en el índice de títulos del Reino Medio editado por William Ward, se identifica la existencia de *imy-r sš.wy n šmḥ-ib* “supervisor de los dos pantanos para hacer olvidar al corazón” y *imy-r sšw nw šmḥ-ib* “supervisor de los pantanos de hacer olvidar al corazón”<sup>439</sup>.

En relación con la realeza, y ya en la dinastía XVIII del Imperio Nuevo, Hatshepsut suma a su nombre la expresión *r šmḥ-ib n nbt t3wi sḏꜥ-ḥr n imi ꜥḥ* “para hacer olvidar al corazón de la Señora de las Dos Tierras, distraer a quien está en el palacio”<sup>440</sup>.

Assmann se preocupa por delimitar de qué se trata el entretenimiento para los antiguos egipcios. Con ese objetivo, presenta una serie de escenas que muestran en su perspectiva que el entretenimiento es fundamentalmente cortesano, dedicado a un rey que lidia con preocupaciones propias de su función, pero que requiere asimismo de la diversión y la alegría para mantener el reino bajo control. Las escenas incluyen, por ejemplo, la presentación del episodio narrado en el *Papiro Westcar* sobre el rey Snefrú y las remeras, con quienes sale a navegar buscando “diversión”. La segunda escena se corresponde con el trasfondo del relato de *El Náufrago*, ya que asocia lo “educativo” de los consejos tranquilizadores que un alto funcionario da -a partir de su experiencia en la Isla del *ka*- con la función de *šmḥ-ib* o  *swd3-ib*, “descansar el corazón”<sup>441</sup>, “estar contento”<sup>442</sup>. La tercera escena es tomada del relato de *Sinuhé*, y enfatiza en el comportamiento de Sesostris I calmando el temor de Sinuhé a su regreso, a la par que se lo agasaja y los hijos reales lo acompañan de la mano. La última escena que Assmann toma para dar contenido a la noción de entretenimiento proviene ya del período demótico,

<sup>436</sup> Silva (2010: 50 nota 229); *Urk.* (I: 45 línea 14).

<sup>437</sup> Parkinson (2002: 84); Porter y Moss (1974 III-1: 145-146).

<sup>438</sup> Parkinson (2002: 84).


<sup>439</sup> Ward (1982: 45).


<sup>440</sup> *Urk.* (IV: 456 línea 2).

<sup>441</sup> Gardiner (2007 [1927]: 153).

<sup>442</sup> Faulkner (1991 [1962]: 74).

concretamente del relato sobre el Ojo del Sol en la que se narra cómo la diosa Tefnut debe ser apaciguada y se encarga al dios Thot de esta tarea, que la cumple con éxito entreteniéndola con fábulas, canciones y proverbios<sup>443</sup>.

La definición de Assmann sobre el entretenimiento, así, resulta ser en principio una bastante general y amplia aunque acotada al espacio cortesano, que abarca tanto un sentido educativo como algo de lo erótico, pasando entremedio de ello por la idea de actividad que divierte o hace pasar el tiempo, más asociada a nuestro sentido común contemporáneo. Por otra parte, es importante señalar que para Assmann *šhmh-ib* funciona también como un sinónimo de la expresión  *šms-ib*, que aparece en las *Máximas de Ptahotep*<sup>444</sup>, datada por algunos tan tempranamente como los finales del Reino Antiguo<sup>445</sup>. Si bien el término puede entenderse como “vivir de acuerdo a su deseo, ser feliz”<sup>446</sup>, su traducción en el contexto de las *Máximas* ha generado cierta controversia en relación con lo que implica “seguir el corazón”. La posición de David Lorton, por ejemplo, ubica el texto en su contexto sapiencial, y considerando al corazón como fuente y/o base de conciencia, sugiere que Ptahotep aconseja “seguir la conciencia”<sup>447</sup>. De otro lado, para Assmann –que entiende que el corazón se vincula con el deseo– la exhortación invita entonces a seguir ese deseo en un sentido más hedonista del término, vinculado a cómo vivir el tiempo libre<sup>448</sup>.

En términos generales, el *Sitz im Leben*<sup>449</sup> de la *Unterhaltungsliteratur* sería para Assmann el  *hrw nfr*, es decir, el “día feliz/bello” asociado a la cultura del ocio

<sup>443</sup> Assmann (1996: 79-80).

<sup>444</sup> Se conservan cuatro copias de las *Máximas*, de las cuales la más completa y de datación más temprana es la del *Papiro Prisse*, actualmente en la Biblioteca Nacional de París. El texto fue compuesto probablemente por un visir que deseaba que su hijo ocupara la misma posición, y aconsejaba entonces una conducta apropiada y procuraba guiarlo hacia una vida exitosa. Una de las publicaciones más relevantes es la de Žába (1956). También hay traducciones en Lichtheim (1975: 61-80); Tobin (2003e [1973]: 129-148); Araújo (2000: 244-257). Parkinson también ha traducido y estudiado el texto (1998: 246-272; 2002: 257-266).

<sup>445</sup> Tobin (2003e [1973]: 129). Parkinson difiere con esta datación, argumentando que la existencia de dos versiones no implica necesariamente un largo período de transmisión (Parkinson 2002: 314).

<sup>446</sup> *Wb.* (IV: 483).

<sup>447</sup> Lorton (1968: 42-43).

<sup>448</sup> Assmann (1996: 80).

<sup>449</sup> Se trata de una expresión alemana introducida por el teólogo Hermann Gunkel, quien vivió entre los años 1862-1932. No encuentra un término análogo en español, aunque podría entenderse como la situación y/o posición en la vida. Gunkel buscaba reconstruir el contexto sociocultural de los pasajes bíblicos, para reinterpretarlos en esa clave. En la crítica literaria, se ha adoptado para analizar la pragmática de los textos.

de las capas superiores y el entretenimiento cortesano del rey, cuya alta tensión debía ser sometida por la sabiduría e, incluso, el erotismo<sup>450</sup>.

Las nociones de *šhmḥ-ib* y *hrw nfr* aparecen asociadas en escenas de tumbas, especialmente de la dinastía XVIII, en las que se representan banquetes y acciones de caza. Estas escenas tienen para Michael Fox un doble propósito, creativo y didáctico: el primer sentido está vinculado a la capacidad de las imágenes en sí mismas para atraer la realidad deseada, mientras que el segundo se asocia a la transmisión de un mensaje para el observador vivo sobre cómo deben ser las ofrendas y rituales mortuorios<sup>451</sup>. La variedad de canciones que se inscriben en las tumbas, por su parte, también estarían vinculadas al entretenimiento. En ellas se explicita además el deseo hacia el difunto de que sea feliz, usando la fórmula *ir hrw nfr* “pasar un bello día”. Por ejemplo, en la tumba de Puyemre de la dinastía XVIII (TT39) se exhorta: “*Disfruta/entreténete (šhmḥ.k ib) en estos miles de años, mientras tus días pasen en alegría, tus horas en placer. (...)*”<sup>452</sup>.

Tal consejo aparece incrementado en las canciones post-amarnianas, en las tumbas de Neferhotep I (TT50)<sup>453</sup>, Paser (TT106)<sup>454</sup> e Inheretkhai (Deir el-Medina 359)<sup>455</sup>. En este contexto funerario, el propósito real de este tipo de expresiones consiste en reafirmar que en el estado del difunto se es capaz de disfrutar: está revitalizado, todas sus facultades permanecen con él, a la vez que está provisto de todo para su placer<sup>456</sup>.

Resulta sugerente que tal exhortación se potencie en el período post-amarniano, coincidiendo con la producción de textos literarios tendientes, de acuerdo con algunos autores, al entretenimiento en su sentido más básico o de sentido común. Se torna interesante, en este sentido, indagar en cómo este tipo de discurso se entrelaza e interactúa con otros pre- y co-existentes.

A la *Unterhaltungsliteratur* se le ha contrapuesto de modo general, aún cuando no se entiendan del todo como mutuamente excluyentes, los *Kulturelle Texte*, es decir, los “textos culturales” a los que aludíamos más arriba, asociados a una función de identidad ligada a la

---

<sup>450</sup> Assmann (1996: 80).

<sup>451</sup> Fox (1982: 268, 281-289).

<sup>452</sup> Fox (1982: 294); Porter y Moss (1970 [1960]: 71-75).

<sup>453</sup> Porter y Moss (1970 [1960]: 95-97).

<sup>454</sup> Porter y Moss (1970 [1960]: 219-224).

<sup>455</sup> Fox (1982: 294-295); Porter y Moss (1970 [1960]: 421-424).

<sup>456</sup> Cabe destacar igualmente que en las tumbas la expresión y las escenas que la acompañan pueden asociarse con festivales funerarios, como la Fiesta del Valle (Fox 1982: 276). En este sentido, Hartwig (2004: 96, 98-103) analiza las escenas de los banquetes y reconoce allí la ocurrencia de la expresión, en asociación, por ejemplo, con la bebida. Véase también Fantechi y Zingarelli (2007).

memoria cultural. Éstos serían el centro del conocimiento tradicional y relevante de una sociedad, y son expresivos de la imagen propia y el auto-entendimiento de la misma<sup>457</sup>. En la medida en que eran transmitidos oralmente y aprendidos de memoria, operaban en los escribas como un modo de construir y reafirmar los valores que hacían a su identidad sociocultural. Aún cuando se pretende que conceptualmente no sean contrapuestos a los textos vinculados al entretenimiento, es cierto que existiría una marca temporal en su validez como herramienta de interpretación, y Assmann restringe esta definición y esta función a los textos del Reino Medio, entendido como edad clásica de la literatura. Precisamente, para el Imperio Nuevo, reconoce las innovaciones que hemos mencionado y entiende que se asiste a una comparativa desfuncionalización de la esfera de la producción y recepción literarias, espacios y prácticas que podríamos ya clasificar como *belles-lettres*<sup>458</sup>.

### **- Cultura de la risa y carnaval**

De igual forma, Assmann se ha referido la literatura neoegipcia como “cultura de la risa”, que procedería de una tradición oral que permite en el periodo ramésida observar un Egipto que de otro modo no hubiera sido posible<sup>459</sup>. Más allá de lo que Assmann identifica como “cultura oficial”, este nuevo campo estético estaría liberado de las pretensiones instructivas y normativas de la literatura de formación<sup>460</sup>. En este sentido, el autor lo ha asociado asimismo a la noción de carnaval trabajada por Bakhtin, en la que encuentra cierta afinidad con el carácter burlesco, lo irónico, lo cómico, incluso lo frívolo y obsceno que se expresa en algunos de estos textos<sup>461</sup>.

De acuerdo con Camilla Di Biase-Dyson, puede resultar engañosa la caracterización de *Unterhaltungsliteratur*, debido a que para ella el carácter que se desarrolla en estos textos se vincula con la exploración de ideas políticas y morales, tales como el destino y la mortalidad, la diplomacia, la identidad y la religiosidad<sup>462</sup>. De hecho,

---

<sup>457</sup> Assmann (1999: 7).

<sup>458</sup> Assmann (1999: 12-13).

<sup>459</sup> Assmann (2005: 347).

<sup>460</sup> Assmann (1993: 16-17).

<sup>461</sup> Assmann (1999: 12).

<sup>462</sup> Di Biase-Dyson (2013: 359).

citando a William Bascom -reconocido antropólogo y folklorista-, afirma que “debajo de una gran cantidad de humor yace un significado más profundo”<sup>463</sup>.

Nuestro análisis sobre el relato de *Los Dos Hermanos* se conecta con estas reflexiones, a la vez que nos distanciará un poco de la perspectiva de la mera distracción o esparcimiento. La percepción de una “desfuncionalización” de los textos literarios ramésidas y la frecuente reducción de su carácter a la noción del entretenimiento y/o la risa, no resulta compatible con el contenido de tono político que leemos, asociado con una interpretación en clave de reafirmación de la institución monárquica. Lejos de entender a la literatura como algo instrumental, o mera herramienta al servicio de intencionalidades definidas y hasta “maquiavélicas”, es cierto para nosotros que de una manera específica, mediada, indirecta, expresa temas y problemas de la sociedad. En ese sentido entendemos que “funciona” de hecho como un vehículo de lo social, y opera de esa manera produciendo y reproduciendo significados propios.

Entendida como ha sido enunciada, la noción del entretenimiento y la cultura de la risa, diluyen e inhiben la lectura y análisis de otros sentidos posibles en los textos literarios. En todo caso, cabría reflexionar por ejemplo sobre lo que posibilita el humor como expresión de lo social, y su uso en un texto literario.

Si bien Assmann mismo ha establecido una conexión con la noción de carnaval formulada por Bakhtin, lo cómico ha sido visualizado en realidad en fuentes iconográficas - el *Papiro de Turín*<sup>464</sup> y el *Papiro Londres*<sup>465</sup>, por ejemplo- que contienen escenas de animales que son interpretadas como satíricas<sup>466</sup>. De este modo, lo literario pareciera quedar por fuera de la exploración. No obstante, la oposición que Assmann señala respecto de la voluntad de Brunner-Traut de privar a estas imágenes de cualquier tensión crítica, resulta interesante en la medida en que lo posiciona a él mismo preocupado por las “tensiones y esperanzas” que alimentan de cualquier manera a la cultura de la risa, más allá

---

<sup>463</sup> Di Biase-Dyson (2013: 359). La cita que realiza la autora es del artículo de Bascom en una edición de 1965 de Dundes sobre estudios de folklore (1965: 290), publicado originalmente en 1954.

<sup>464</sup> También conocido como *Papiro Erótico*, se conserva en el Museo de Turín con el número de inventario 55001. Fue encontrado en Deir el-Medina y está datado para el período ramésida. Contiene dos secciones de escenas: una de ellas, sobre el lado derecho del papiro, representa a un grupo de animales tocando instrumentos y realizando otras actividades propias de los hombres. La otra, sobre la izquierda, presenta a una serie de parejas en diferentes posiciones textuales. Véase Brunner-Traut (1970); Omlin (1973); y recientemente Bohms (2013) acerca del rol de los animales en este tipo de papiros.

<sup>465</sup> Se conserva en el Museo Británico bajo el número de inventario EA 10016, y contiene escenas de animales similares a las del *Papiro de Turín*. Fue dado a conocer a fines del siglo XIX por Brugsch-Bey (1897: 140 lámina 1).

<sup>466</sup> Assmann (1993: 7-9).



de la búsqueda de “gran satisfacción en la loca falta de sentido” que entiende es intrínseca a la misma<sup>467</sup>.

Sin embargo, aún cuando Assmann señala la ambivalencia de la inversión posibilitada por lo cómico, como una forma que puede relativizar el orden vigente o generalizarlo<sup>468</sup>, entendemos que el autor no explota por completo el potencial de las nociones de lo cómico, del carnaval, o la cultura de la risa. Aunque resulta interesante la distinción que identifica sobre la tradición en relación a los mundos invertidos en el antiguo Egipto -asociada más bien al género del “lamento” durante el Reino Medio y no a la risa, como lo haría en el Imperio Nuevo-<sup>469</sup>, Assmann encuentra un límite en la inclusión del humor, cuando reconoce que a menudo son las clases altas las que se divierten cruelmente a costa de la población inferior, y no al revés<sup>470</sup>. En este sentido, la dimensión popular y la cultura oral asociada al entretenimiento quedan veladas. Incluso, la función subversiva de la risa o el carnaval no es visibilizada y/o explotada.

De acuerdo con Di Biase-Dyson, la noción de carnaval no socava la significatividad de la literatura producida durante el período ramésida, ni la disocia completamente de su contexto normativo de escriba. Para la autora de hecho, habría que ver esta literatura como algo que, en palabras del mismo Bakhtin, “degrada y materializa” simultáneamente, haciendo tangible la tensión entre la ideología y las ideas que convierten a la literatura en un fértil campo de estudios<sup>471</sup>.

De cualquier manera, conviene explicitar que el concepto de carnaval ha sido utilizado por Bakhtin para referirse al conjunto de diversas festividades, ritos y formas de tipo carnavalesco que eran comunes durante la Edad Media y el Renacimiento<sup>472</sup>. De este modo, ha sido pensado para una sociedad estructuralmente distinta de la del antiguo Egipto que nos ocupa. Para Bakhtin, por ejemplo, es posible distinguir en los festejos de carnaval una cultura popular diferenciada de lo “oficial”, encarnado en el poder eclesiástico y feudal, que construye una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas

---

<sup>467</sup> Assmann (1993: 9).

<sup>468</sup> Assmann (1993: 12).

<sup>469</sup> Assmann (1993: 10). El autor remite explícitamente a las *Admoniciones de Ipuwer*. Ver Rosell (2014) para un análisis sistemático de la presentación del caos y el desorden en *Ipuwer* como fundamentos del poder político.

<sup>470</sup> Assmann (1993: 6). El autor remite aquí a la *Sátira de los oficios*.

<sup>471</sup> Di Biase-Dyson (2013: 359).

<sup>472</sup> El tema ha sido abordado esencialmente en su obra de 1941 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*.

totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; una suerte de segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en proporción mayor o menor, y en la que vivían en fechas determinadas<sup>473</sup>. En esta segunda vida eran suspendidas las jerarquías, reglas, inhibiciones y restricciones, y el pueblo entraría temporalmente en un reino utópico de universalidad, libertad, igualdad y abundancia, contrario a las fiestas oficiales de la Edad Media, que no “sacaban” al pueblo del orden existente, sino que contribuían a sancionarlo y consagrarlo<sup>474</sup>.

La existencia del carnaval deviene importante para Bakhtin porque crea de hecho un lenguaje específico que se caracteriza por la lógica de las cosas “al revés” y “contradictorias”. Se juega con cambios constantes de lo alto y lo bajo (en la famosa “rueda”) y con diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos. El carnaval y la segunda vida de la cultura popular que ocurre en él se construyen en cierto modo como parodia de la vida ordinaria. A este respecto, cabe señalar de acuerdo con Bakhtin, que no se trata de la parodia moderna que carga con una connotación exclusivamente negativa, sino que la parodia carnavalesca, al negar el orden oficial, resucita y renueva simultáneamente<sup>475</sup>.

Sin embargo, el mismo Bakhtin señala que en etapas “primitivas”, donde no se conocían ni las clases sociales ni el estado, “los aspectos serios y cómicos de la divinidad, del mundo y del hombre eran, según todos los indicios, igualmente sagrados e igualmente, podríamos decir, ‘oficiales’”<sup>476</sup>. Aún cuando esta afirmación estaría haciendo referencia a una tipo de sociedad incluso anterior al antiguo Egipto, nos interesa para nuestro análisis en la medida en que reconoce una indiferenciación entre la “seriedad”, la “comicidad”, lo “oficial” y lo “sagrado”. Precisamente, el modo más acertado y aceptado de conceptualizar a la sociedad egipcia consiste en asumir la existencia de un tipo de discurso integrado, y por ello mítico, que la define y estructura. Este tipo de discurso, opuesto de algún modo a lo profano, exalta lo sagrado como protagonista, en la medida en que es esto lo que connota la totalidad del universo, permeándolo y definiéndolo<sup>477</sup>. Se disuelve así la preocupación por identificar algo secular, asociado incluso a lo político, que resultaría de

---

<sup>473</sup> Bakhtin (1989 [1987]: 11). Cursiva en el texto.

<sup>474</sup> Bakhtin (1989 [1987]: 15).

<sup>475</sup> Bakhtin (1989 [1987]: 16).

<sup>476</sup> Bakhtin (1989 [1987]: 12).

<sup>477</sup> Cervelló Autuori (1996: 14).

hecho incomprensible<sup>478</sup>. La idea de carnaval y su asociación con una literatura egipcia de entretenimiento, al distinguir un mundo popular y un mundo oficial -postulando la burla del primero sobre el segundo- resulta así, en este sentido, un poco problemática ante la dificultad de detectar en evidencias un divorcio nítido, o el límite, entre ambos.

De hecho, cabría también la consideración sobre cómo conocemos “lo oficial” y cómo “lo popular”. Carlo Ginzburg ha problematizado estas cuestiones en clave crítica, interrogando sobre hasta qué punto en realidad la cultura popular es subalterna a la oficial, en qué medida expresan contenidos parcialmente alternativos, o bien si se puede hablar de una circularidad entre ambos niveles de cultura<sup>479</sup>.

No obstante el reparo sobre la dimensión temporal del concepto de carnaval, este aspecto vinculado a los modos de relación entre lo popular y lo dominante resulta sugestivo, ya que la propuesta en sí misma de literatura de entretenimiento, y su puesta en relación con el relato de *Los Dos Hermanos*, advierte a su vez sobre la existencia de una tradición oral y popular que se estaría poniendo por escrito durante el Imperio Nuevo. La fijación escrita de esta tradición permitiría su ingreso a un espacio que por definición se constituye como elite, por lo que habilita el interrogante sobre los modos de relación posibles entre estas diferentes formas de expresión. La circularidad propuesta por Ginzburg, en este sentido, podría constituir un anclaje para analizar el relato.

Sí es atractiva la posibilidad que ofrece el concepto de carnaval en relación con su capacidad de subvertir cierto orden, o tensionarlo. La cualidad de renovación que se le asigna a la festividad del carnaval, de hecho, en este sentido deviene iluminadora. Bakhtin señala, por caso, que en el acto ritual de entronización-desentronización del rey del carnaval se halla la esencia de las percepciones del mundo del carnaval: “el *pathos* de la decadencia y el reemplazo, de la muerte y el renacimiento”<sup>480</sup>. En sentido amplio, el carnaval viene a ser una fiesta de destrucción y regeneración.

Desde este aspecto específico sería sugerente la asociación del relato de *Los Dos Hermanos* con las lógicas del carnaval. Tal como lo presentaremos en esta tesis, el argumento general del relato tiende a exhibir un recorrido del protagonista hacia el trono en apariencia desarticulado y disruptivo. No obstante esto, su asociación con símbolos específicos de la realeza y sus fundamentos míticos contribuyen a su construcción positiva

---

<sup>478</sup> Frankfort (1998 [1948]: 27).

<sup>479</sup> Ginzburg (2011 [1976]: 11).

<sup>480</sup> Bakhtin (1971: 315).

como futuro rey, y en última instancia a fortalecer la legitimidad de la institución. Si bien precisamente el objetivo de las fiestas de carnaval consistía en ironizar y criticar a las instituciones eclesiásticas y laicas, la lectura en *Los Dos Hermanos* de lógicas tendientes a la puesta en tensión y reafirmación podría adscribirse a un ciclo de destrucción-renovación característico de aquellas festividades.

La subversión que presenta *Los Dos Hermanos* en el sentido del recorrido sinuoso que realiza Bata hacia el trono, podría enmarcarse en esta función más provocadora del carnaval, asociada a la inversión de un orden. Igualmente, la serie de mecanismos que se ponen en marcha durante el relato para activar la legitimidad del protagonista, contribuyen igualmente en una función aleccionadora acerca de qué es la realeza y quién debiera ser su legítimo ostentador.

En suma, es posible contemplar a la categoría de *Unterhaltungsliteratur* como una opción analítica para enmarcar las nuevas expresiones literarias que de hecho emergen a la luz durante el período ramésida. Los temas son novedosos, e igualmente sus formas de presentación. No obstante, permanecer exclusivamente en la lógica del entretenimiento inhibe y limita la observación y el análisis de otros fenómenos que se canalizan igualmente a través de estos textos. La risa, en clave ingenua, encubre la visibilización de otras tensiones. Si se piensa en términos de parodia, la identificación de quién es el sujeto burlado, y por qué, es una condición ineludible de análisis. Por otro lado, la consideración de lo popular como algo ligado a este proceso literario innovador -en clave de incorporación de una “cultura oral”-, requiere reflexionar sobre las formas de relación entre cultura dominante y cultura popular. Se trata de cuestiones que, por supuesto, no son sencillas de resolver. Evidentemente el problema de las fuentes<sup>481</sup> constituye un límite en el antiguo Egipto para un abordaje semejante. No obstante, resulta necesario metodológicamente intentar atender a estos interrogantes.


### **- ¿Cómo y quién/es define/n qué es lo que entretiene? Oralidad y circulación**

Además de indagar en cómo los egiptólogos han concebido y problematizado el entretenimiento en el Egipto antiguo en función de diferentes evidencias, cabe analizar a partir de qué criterio se afirma que algo está destinado a entretener. Resulta interesante interrogar si los textos explicitan -o no- para qué fueron escritos, o si aparece de alguna

---

<sup>481</sup> Que ya advirtió atinadamente Ginzburg (2011 [1976]: 11-18).

manera velada esta intención. O bien, si es la lectura e identificación de determinado contenido la que conduce a aplicar o no tal función. Asimismo, la reflexión en torno a la circulación podría también clarificar la valoración que de los relatos se tenía en la antigüedad.

En efecto, la cuestión del entretenimiento podría ser analizada como un motivo de los relatos. Así ocurre por ejemplo en la *Profecía de Neferty* del Reino Medio, donde la narrativa se desencadena a raíz del pedido del faraón de oír historias para entretenerlo: Snefru solicita a sus funcionarios que traigan a un hombre “*que me cuente algunas palabras hermosas, algunas frases elegidas para entretenerme al escucharlas*”<sup>482</sup>. El verbo utilizado en este caso es  *d3y-hr*, un verbo que se traduce como divertirse, distraerse<sup>483</sup>. En *El campesino elocuente*<sup>484</sup>, otro relato del Reino Medio, pareciera asimismo que el rey Nebkaura disfruta de los discursos que enuncia el campesino Nemtynakht a causa de la injusticia de la que ha sido objeto, ya que le pide al gran intendente Rensi que deje “*que sus palabras sean traídas escritas a nosotros, para que podamos escucharlas*”<sup>485</sup>. Por su parte, en el *Papiro Westcar* cada uno de los relatos (a excepción del primero y el anexo al cuarto) se introduce como un “*prodigio*”<sup>486</sup> que narran los hijos a su padre Keops, se presume en un contexto de corte y para su entretenimiento. Esta suposición se refuerza por los marcos cortesanos igualmente provistos por la *Profecía de Neferty* y *El campesino elocuente*. Como mencionábamos más arriba, también uno de los relatos del *Papiro Westcar* explicitaba la búsqueda de diversión por parte del rey Snefru.

No obstante esta primera equiparación en cuanto a la aparición del entretenimiento como motivo, han existido divergencias en relación con la definición y calificación que los egiptólogos han hecho de estos relatos. Aún cuando comparten cierto grado de explicitación en relación con la voluntad de entretener, no se asociaron unívocamente con

<sup>482</sup> Traducción de Mayocchi y Zingarelli (en prensa a).

<sup>483</sup> Gardiner (2007 [1927]: 193); *Wb.* (V: 514).

<sup>484</sup> Se conserva de forma fragmentada en cuatro manuscritos, el *Papiro Berlín 3023*, el *Papiro Berlín 3025*, el *Papiro Berlín 10499* y el *Papiro Butler 527*. Narra la historia de un campesino llamado Khuninpu que emprende un viaje en el que es asaltado. A partir de ello acude al Gran Intendente en cuya jurisdicción se había producido el robo y le expone sus quejas con una elocuencia que provoca la admiración del Gran Intendente. Por ello, éste dilatará la resolución del caso, recogiendo los discursos del campesino para entretener al rey. Hay traducciones en Maspero (2002 [1882]: 35-54); Lefebvre (2003 [1948]: 67-89), Lichtheim (1973: 169-184); Tobin (2003f [1973]: 25-44); y Parkinson (1998: 54-88). Estudios específicos en Parkinson (1991b; 1992: 163-178; 2002: 168-182) y Dokoui-Cabrera y Silpa (2006). Véase también Mayocchi (en prensa).

<sup>485</sup> Traducción de Mayocchi y Zingarelli (en prensa b).

<sup>486</sup> En palabras de Lefebvre (2003 [1948]: 92-ss.).

esta “función” y por ende con un “género”. La *Profecía de Neferty*, lejos de causar gracia en sí misma -aún cuando la re-creación del mundo hacia el final puede suponer cierto regocijo y entretenimiento como hecho literario<sup>487</sup>- es considerada como uno de los textos que conforman el “género” de la literatura catastrófica o pesimista, ligada a la construcción de legitimación política a comienzos del Reino Medio, siendo aquél final feliz, de hecho, no más que el resultado esperado que refuerza la importancia de la monarquía como garante del orden social<sup>488</sup>. *El campesino elocuente*, por su parte, ha sido reconocido como una pieza que destaca precisamente la elocuencia discursiva y argumentativa de un personaje en relación con nociones tan caras a la concepción del mundo egipcio, como lo es la de *maat*<sup>489</sup>. De otro lado, los relatos escritos en el *Papiro Westcar* han sido identificados con historias de tipo mágico -y asociados así a la idea de *Märchen*- creadas para el entretenimiento del rey, y similares en esa intención a los cuentos de *Las mil y una noches*<sup>490</sup>.

Es interesante evidenciar cómo la noción de entretenimiento se hace presente como objetivo y/o motivo dentro de ciertas narraciones -aún cuando esto sucede tal vez como pretexto para el desarrollo de otras acciones- como un motivo estrictamente narrativo con un destinatario de ese entretenimiento que es también narrativo: en ambos casos, el rey.

No ocurre lo mismo en el plano argumental en *Los Dos Hermanos*; es decir, no existe esa introducción a la historia que la presente como fruto de un deseo de diversión del rey, o de cualquier otro personaje ficcional. En este sentido, cabe destacar que no se registra en ningún pasaje de *Los Dos Hermanos* la expresión *šmḥ-ib*, como se explicitaba, en cambio, en algunos ejemplos de la poesía amorosa. Tampoco el verbo *d3y-ḥr*. Lo que sí aparece es la idea de pasar un “bello día”, tomando el concepto de *hrw nfr*. En ambas oportunidades se vincula con el monarca que ostenta el trono de Egipto con anterioridad a la llegada de Bata. De hecho, podemos leer que

*“el faraón -vida, prosperidad y salud- se sentó a pasar un bello día junto a ella”*

(*d’Orb.* 16,2),

---

<sup>487</sup> Parkinson (2002: 200).

<sup>488</sup> Véase Leguizamón (en prensa).

<sup>489</sup> Por ejemplo, Parkinson (2002: 169-182).

<sup>490</sup> Lefebvre (2003: 1948: 92). Existen matices respecto de esta interpretación y puede presentarse la adscripción de parte del relato, en cambio, a un orden mítico que procura fortalecer, por ejemplo, el origen divino del rey. Ver Salem (2009).

haciendo referencia a la esposa de Bata que había raptado hacia el palacio. Más adelante, se dice luego del nacimiento de Bata como hijo del rey, que éste

*“hizo jubileos en la tierra entera. Él se sentó para pasar un bello día.”*

*(d’Orb. 18,9)*

En las dos menciones, la idea de pasar un bello día se asocia al monarca y su familia; en primer lugar su nueva esposa, y en segundo lugar su nuevo hijo<sup>491</sup>. Esta escena podría remitirnos de hecho a las imágenes funerarias a las que aludíamos más arriba, vinculadas con canciones que exhortaban al difunto a pasar un bello día. Tal vez algo del orden del regocijo del monarca que se registra en estas situaciones pueda ser asociado con un efecto de entretenimiento y sosiego. Pero en todo caso se vincula más bien con el contenido del relato, y no con una voluntad explícita –como motivo literario– de cumplir cierta función, sea para el rey o sea para oyentes/lectores.

El contenido de *Los Dos Hermanos*, tal como hemos señalado, ha sido leído en clave de entretenimiento. Al respecto, algunas valoraciones de los egiptólogos resultan interesantes. Se ha dicho, por ejemplo, que el tema que aparece en la primera parte de *Los Dos Hermanos* es “banal, como banal es el argumento de una tragedia clásica” y que se apela al humor, mientras que en la segunda parte los temas estarían vinculados a la “magia”, “según el gusto egipcio”<sup>492</sup>. En este sentido se ha advertido la presencia de lo “sobrenatural”, tal como otros autores también lo han señalado.

Por otro lado, la forma en la que se narra –el “lenguaje”– ha sido señalada como índice de algo simple, poco elaborado y simplemente destinado a entretener a un pueblo “común”. Es el caso de López, que afirma que el estilo es “natural y sin pretensiones literarias, como si sólo intentara hacer pasar un momento agradable al lector”<sup>493</sup>. Ha caído incluso el juicio sobre el autor, que para Petrie –debido al no uso de ninguna palabra

---

<sup>491</sup> En el tercer relato del *Papiro Westcar*, también el faraón pasa un “día feliz” luego de salir a remar con las mujeres del harén. Véase traducción en Zingarelli (en prensa c).

<sup>492</sup> Lefebvre (2003 [1948]: 149-150).

<sup>493</sup> López (2004: 125).

superflua o idea fuera de lugar- se trata de un “compilador sin dotes artísticas”<sup>494</sup>. Estas afirmaciones, en cualquier caso, permanecen en plano de la especulación, y se vinculan asimismo con una caracterización de lo popular reductiva, e incluso prejuiciosa<sup>495</sup>.

Cabe señalar aún otro punto en relación al contenido de *Los Dos Hermanos* y al “entretenimiento”. Se ha advertido, como hemos visto, la presencia de lo divino, y esta circunstancia ha sido asociada también a una intención de entretener. Por ejemplo, Eyre, aún refiriendo al conjunto de textos ramésidas, entiende que si bien lo mítico es explotado de forma indirecta por las narrativas, éstas proveen elaboraciones complejas, irónicas y bromeadas para el entretenimiento de los iniciados<sup>496</sup>. Podríamos preguntarnos en este punto si lo mítico efectivamente entretiene, a la vez que indagar en cuál es la función de lo mítico, y qué percepciones existen de este orden. Pareciera vislumbrarse en estas afirmaciones una desviación del sentido que lo mítico tiene en la sociedad egipcia, vinculado más bien -y de hecho- a la realidad. Volveremos sobre esto en el capítulo seis.

Por otra parte, resulta difícil comprobar si el público recibía este contenido como algo pensado para entretenerlo, dadas las escasas evidencias que tenemos sobre esferas de circulación de estos textos. El contexto de reproducción, de este modo, se nos vuelve esquivo y complica la lectura del tipo de recepción que podría haberse generado. Sin embargo, como hemos mencionado, existen presunciones sobre la posible circulación oral de algunos relatos, a cargo de *story tellers* que recorrían los pueblos narrando historias.

En este punto, la discusión sobre la oralidad y la circulación es conceptualmente muy rica, dado que recalca en estudios sobre la importancia de la relación entre oralidad y escritura en las sociedades antiguas, por ejemplo. En este sentido es mucho más frondosa la discusión en relación a las civilizaciones clásicas, y poco se ha abordado sobre la antigüedad egipcia<sup>497</sup>. En Egipto la oralidad, por caso, era uno de los métodos de enseñanza y aprendizaje en las escuelas de escribas, como hemos mencionado más arriba.

---

<sup>494</sup> Petrie (2006 [1895]: 117). Una opinión semejante sostuvo Lefebvre, quien apuntaba al “rapsoda con poca habilidad” (Lefebvre 2003 [1948]: 149).

<sup>495</sup> Esto se vincula, por supuesto, con el contexto histórico-cultural de estos primeros egiptólogos -no así de López- que analizábamos en el capítulo anterior.

<sup>496</sup> Eyre (2011: 177).

<sup>497</sup> Recientemente, Eyre (2013a: *passim*, especialmente 140-142) ha discutido sobre las afirmaciones acerca de que los textos literarios sean la puesta por escrito de tradiciones orales previas. El autor considera que se trata de una visión anacrónica, que desvaloriza incluso el arte verbal como un arte válido. En su opinión, la egipcia es una sociedad performativa, en la que la escritura en sí misma es una forma de *performance* y no meramente una registro de comunicación escrita. La preocupación de Eyre, en este sentido, se dirige a analizar las ocasiones de *performance* en diferentes espacios.



Éste constituiría uno de los espacios en los que podría desarrollarse una práctica oral. Por otra parte, es cierto a su vez que algunos restos de oralidad pueden ser identificados en los textos escritos<sup>498</sup>. La repetición de pasajes y palabras, en este sentido, ha sido considerada como una herramienta de la memoria y el lenguaje que los recitadores utilizaban para narrar las historias<sup>499</sup>. En el caso de *Los Dos Hermanos*, la reiteración de las frases *hr-ir m-ht hrw knw s3 nn*, que traducimos como “entonces, después (de) muchos días después de esto” y *hr-ir m-ht t3 hq 2 n hrw hpr* “entonces, después que la tierra brilló y el segundo de los días sucedía”, pueden haber funcionado en estos sentidos vinculados a la memorización y transmisión<sup>500</sup>.

No obstante, es difícil reconocer un ámbito de circulación oral previo o contemporáneo a la puesta por escrito de los relatos. Para el caso de *Los Dos Hermanos*, por ejemplo, sería interesante rastrear la difusión del culto a Bata, personaje-dios protagonista del relato, como un modo posible de detectar cierta “difusión popular”. De cualquier manera, no es unánime el consenso sobre la posible circulación popular: Hollis ha señalado que el público de *Los Dos Hermanos* sería exclusivamente de elite, advirtiendo que la audiencia -ante la presentación de rasgos de la realeza- estaría bien atenta a estas implicancias en su comprensión<sup>501</sup>.

De acuerdo con las evidencias que contamos, se torna problemático intentar identificar en este punto un espacio concreto de circulación que nos hable de la posibilidad de entretenimiento que ofrecen este tipo de textos. No se trata de algo explícito en el relato, aún cuando algunas marcas de oralidad puedan remitirnos a esferas de circulación más amplias que el círculo palatino. Incluso así, remarcamos el hecho de que el contenido, -aún cuando articula espacios que pueden ser entendidos como populares, por caso, la vida en el campo- será en definitiva *real*. Es decir, el contenido del relato, su comprensión o su identificación, no son suficientes para determinar su carácter de elite, o popular.

<sup>498</sup> Por ejemplo, Coletta (2015) ha estudiado esta cuestión respecto del relato *El Náufrago*.

<sup>499</sup> Ong (2006 [1982]: *passim*, especialmente 40-62); también Parkinson (2002: 56).

<sup>500</sup> Cabe destacar asimismo que generalmente introducen cambios en las situaciones que se desarrollan en la trama, por lo cual asumen también un carácter renovador. Véase Castro (2010a).

<sup>501</sup> Hollis (2008 [1990]: 94). Katary (1994: 40) critica severamente esta suposición de Hollis. En sus palabras, “no deberíamos ser tan ligeros al asumir que porque podemos identificar diferentes niveles de significado y finos matices en cuentos como *Los Dos Hermanos*, la población general no podría haber disfrutado sus antecedentes no-literarios, tomando para ellos lo que era más apropiado para sus propias simples vidas (...)”. Como hemos visto, el énfasis en la simpleza es igualmente problemático. La posibilidad de diferentes lecturas, en nuestra opinión, debiera quedar siempre abierta.

## 2.4. A modo de cierre

Bourdieu ha afirmado que “el hechizo de la obra literaria se debe sin duda en gran parte a que habla de las cosas más serias sin exigir que se la tome completamente en serio. La escritura ofrece al propio autor y a su lector la posibilidad de una comprensión denegadora, que no es una comprensión a medias”<sup>502</sup>. Nos interesa esta afirmación, aún cuando refiere a la obra literaria moderna, para retomar un par de cuestiones.

Por un lado, la noción de “seriedad”, y el “tomar (o no) en serio” algo, en relación al entretenimiento y la cultura de la risa asociados a la literatura ramésida. Ciertamente, no somos capaces de conocer los efectos que el relato de *Los Dos Hermanos* pudo haber tenido entre quienes lo conocieron en el antiguo Egipto, asumiendo que tuvo algún tipo de circulación oral traspasando los límites del palacio. ¿Se reía el campesino ante la persecución de Anubis a Bata? ¿O le causaban gracia las infinitas transformaciones que sufre el protagonista? ¿Se conmueve ante la traición de la mujer? ¿O experimenta congoja frente a la aparición de los dioses en escena? En efecto, muchas de las lecturas en este sentido vienen dadas más bien por cómo suponemos que podría leerse el relato, que por evidencias en sí mismas.

Es evidente por otro lado la innovación en los temas y tonos en los que se narra, lo cual habrá tenido algún efecto concreto y distinto, en relación a tradiciones previas. Ahora bien, imaginando la posibilidad del entretenimiento, cabe preguntarse si es posible que eso inhabilite la expresión de algo “serio” en el relato. Efectivamente, una expresión mediada no implica una comprensión a medias. Si un egipcio cualquiera escucha y/o lee que en un relato alguien se vuelve rey, ¿no estará atento a qué se dice de esto, y cómo? Es posible aquí que se pueda “comprender” que se habla de la realeza en *Los Dos Hermanos*. La pregunta es acerca de cómo se expresa esta cuestión en el relato, si puede vincularse con otras representaciones, y qué sentido e implicancias tiene la presencia de este tema en el mismo. Sobre esto nos ocuparemos en lo que sigue.

---

<sup>502</sup> Bourdieu (2002 [1992]: 63-64).

# CAPÍTULO 3

La realeza en

*Los Dos Hermanos.*

Indagación en torno a las  
relaciones entre realeza y  
literatura

El presente capítulo vale en cierta medida como prólogo a lo que desarrollaremos en los capítulos subsiguientes. Nos proponemos presentar aquí algunas reflexiones en torno a la articulación posible entre realeza y literatura para indagar en el modo en que ésta se traduce en el relato de *Los Dos Hermanos*.

En principio, nuestra observación de la realeza como temática central en *Los Dos Hermanos* nos interpela para reflexionar sobre las cuestiones vinculadas a la conceptualización de la realeza faraónica, y su relación con el orden de lo mítico y lo literario. Interesa, por un lado, exponer el modo en que se ha entendido la realeza egipcia, y reflexionar sobre las formas más bien “convencionales” de su representación. Por otro lado, introducir el problema de la legitimación como modo de tensionar la idea de una eterna continuidad de las formas. En este sentido, recuperaremos ciertos aspectos específicos de la dinastía XIX del Imperio Nuevo -en la que se pone por escrito el relato- para considerar cambios y continuidades en las formas de representación que nos hablan de un carácter histórico de la institución de la realeza.

Concretamente, y en función de nuestro objeto de estudio, deviene necesario indagar en las formas de representación de la realeza en lo literario. La lectura en torno a una tensión entre la imagen de un rey “humano” elocuentemente presentado en narrativas de ficción, contrapuesto al prototipo “ideal” de faraón será discutida en este punto, como pretexto para indagar posteriormente en el modo en que se habla de la realeza en *Los Dos Hermanos*. Recuperaremos las perspectivas introducidas por otros estudiosos, para dar cuenta luego de nuestra propia interpretación al respecto.

### **3.1. Consideraciones generales sobre la realeza egipcia. El problema de la legitimación.**

La realeza faraónica fue una institución central en la vida de los antiguos egipcios<sup>503</sup>, que atravesaba todas las esferas de esta sociedad. No obstante este lugar de centralidad, la cuestión de la legitimación se vuelve importante en la evaluación de la perdurabilidad de la institución. Porque si bien es evidente que su existencia constituyó un fundamento cohesivo que permitió la presencia y funcionamiento del estado egipcio durante 3000 años, es reconocido también que sus períodos de fragmentación y/o debilidad -llamados “intermedios”- tuvieron como rasgo clave cierta impotencia del

---

<sup>503</sup> O'Connor y Silverman (1995: XVIII).

centralismo que la institución encarnaba. Cabe preguntarse cuál era la fortaleza de esta monarquía, y en qué radicaba su habilidad para trascender el devenir histórico.

En principio, el modo en que se conceptualiza el rey en términos generales es una posible respuesta, especialmente en su consideración como un dios. Ya desde los primeros estudios sobre la realeza egipcia se ha hecho hincapié en la cualidad divina del faraón y su imagen como la de un dios en la tierra, que lleva una forma de vida ritualizada y que es adorado por los seres terrenales. A comienzos del siglo XX, Alexandre Moret analizaba el carácter religioso de la realeza faraónica, y en este sentido proponía considerar el lugar del rey a partir de tres fórmulas. En primer lugar como hijo, heredero, y sucesor de los dioses. En segundo término, y derivado del primero, el rey rindiendo culto a la familia de los dioses deviene en jefe religioso. Por último, como sacerdote, recibe él mismo honores divinos, por funcionar como intermediario entre los hombres y los dioses<sup>504</sup>. Acuñando el concepto de *roi deus*, Moret inauguraba la tradición historiográfica que entendía a la divinidad del rey como el rasgo fundamental de la monarquía egipcia.

Henri Frankfort se hizo eco de esta perspectiva afirmando que lo fundamental de la realeza egipcia consiste efectivamente en que el faraón era de esencia divina, un dios encarnado<sup>505</sup>. Ligado a ello se presenta la principal función del rey consistente en mantener la armonía de una vida cósmica que había sido establecida por los dioses en el momento de la creación.

Actualmente existe un consenso académico respecto a la divinidad de la institución en general, aunque el rey mismo, como ser humano, estará sujeto a las limitaciones propiamente humanas. De todos modos, mediante los rituales y ceremonias, consigue asumir la divinidad de ese oficio y de los dioses, lo que le permite llevar adelante los actos reales y simbólicos que contribuyen al mantenimiento y renovación del orden cósmico<sup>506</sup>. En este sentido, el lugar de lo mítico y lo sagrado en relación con la realeza es

---

<sup>504</sup> Moret (1902: 3).

<sup>505</sup> Frankfort (1998 [1948]: 29). Para el autor sería erróneo hablar de una deificación, dado que no se proclamaba su divinidad en un momento determinado. Cabe señalar, no obstante, que estudios posteriores han indagado en los procesos de deificación en vida de algunos faraones. Significativo es el caso, por ejemplo, de Ramsés II (Habachi 1969). Véase también Lupo (1997) sobre el caso previo, en la dinastía XVIII, de Amenofis I.

<sup>506</sup> O'Connor y Silverman (1995: XXV).

fundamental: el mito en tanto historia ejemplar y de origen, habilita el espacio para establecer los fundamentos de la monarquía y su legitimidad<sup>507</sup>.

Precisamente aquí radica la segunda fortaleza de la monarquía egipcia para facilitar su permanencia en el tiempo: sumado al hecho de la divinidad del rey se evidencia una base mítica más amplia, que implica a la relación con los dioses y el ritual, y que habilita una capacidad de flexibilidad de la institución ante lo que leemos como cambios en distintos períodos de la historia egipcia. Asimismo, contribuye a saldar lo problemático o incómodo que puede resultar considerar la esencia humana y mortal de la persona que está a cargo del oficio en relación con la cualidad divina del mismo<sup>508</sup>. El individuo que asciende al trono toma, mediante el ritual, los atributos divinos que le corresponden por el oficio, y es justamente el ejercicio del oficio lo que lo remueve de la esfera de los mortales<sup>509</sup>. Herbert Fairman argumenta a favor de un proceso que implica la “construcción del rey”<sup>510</sup>, que se inicia con el ascenso al trono y la coronación e implica la restauración de la unión de las Dos Tierras -que se había visto interrumpida temporalmente por la muerte del rey- y la conversión del nuevo faraón en un dios<sup>511</sup>. Posteriormente, rituales como la celebración de los jubileos reales (*hb-sd*), la erección del pilar Djed, los ritos de nacimiento divinos o el fortalecimiento del *k3* real durante la festividad de Opet, contribuyen a reforzar la permanencia de la cualidad divina.

En la medida en que existe la preocupación por señalar la continuidad de la realeza en Egipto<sup>512</sup>, se han desarrollado discusiones ligadas al problema de la legitimación, como la intervención de Baines, en la que señala la necesidad de una continua legitimación de la realeza egipcia a fin de mantener su status, aún cuando se reconoce la centralidad de la institución. En este sentido, plantea la existencia de un marco ideológico básico, con estrategias específicas vinculadas al ritual y al discurso persuasivo, que debe ser presentado continuamente<sup>513</sup>. Barry Kemp, por su parte, ha enfatizado lo fundamental de la existencia de la ideología y la identidad, para lo que son esenciales las imágenes del poder terrenal y la fuerza normativa de la burocracia. El estado egipcio requirió estos

---

<sup>507</sup> Zingarelli (2010: 208).

<sup>508</sup> Un desarrollo que se presenta con mayor fuerza precisamente en textos del Imperio Nuevo (Silverman 1995: 68).

<sup>509</sup> Silverman (1995: 66-67).

<sup>510</sup> “*Making of the King*” (Fairman 1958: 77).

<sup>511</sup> Fairman (1958: 78-81).

<sup>512</sup> O’Connor y Silverman (1995: XVII, XX-XXI).

<sup>513</sup> Baines (1995: 3-8).

elementos y respondió a esta necesidad con la construcción de un aparato ideológico alrededor de la realeza<sup>514</sup>. Su idea de “mito del estado”, por ejemplo, recupera la importancia que tienen las nociones de orden y caos como dualidad necesaria en términos de equilibrio cósmico, una armonía que sólo el faraón puede y debe garantizar<sup>515</sup>.

En un sentido paralelo, la idea de “construcción del rey” de Fairman recupera el lugar que los rituales asumen en el proceso de legitimación, como instancias que permiten que “algo ocurra” que asegura esa legitimidad, desactiva la oposición y garantiza lealtad<sup>516</sup>.

Estas nociones son de suma importancia, dado que, por un lado, recalcan en los fundamentos culturales y cosmogónicos de la realeza egipcia, al tiempo que permiten la consideración de su carácter histórico, que la sujeta de hecho a un devenir dinámico que puede ser estudiado. Particularmente, para la dinastía XIX en que se pone por escrito el relato de *Los Dos Hermanos*, William Murnane propone el concepto de “resiliencia” como rasgo característico de la institución *real*, que había encontrado un límite en su poder durante el episodio de Amarna. La idea que a su vez propone de “acicalamiento” nos habla de la capacidad de elasticidad, de recuperar formas, y de la flexibilidad del mito del estado ante circunstancias más o menos extraordinarias<sup>517</sup>.

Murnane se preocupa especialmente de la transición hacia el reinado de Horemheb y de la justificación en su posición como rey en tanto “outsider” de la familia real. Así recupera la explicitación enfática que Horemheb exhibe en su inscripción de coronación<sup>518</sup> de su filiación con el dios Horus, como un modo de presentación legítimo para ocupar el trono. La ruptura que esto significa en relación con la figura de Amón como padre del rey -imagen fuerte durante la dinastía XVIII- así como el tiempo más tardío que se indica respecto de la designación como rey y el discurso más bien evasivo respecto de la paternidad de Horemheb en su carrera pre-real, son leídos en clave del hiato que habría significado este reinado en términos de recuperación y disrupción, y de la facultad flexible de los modos de representación *real* que habilitó finalmente el acceso de este personaje<sup>519</sup>.

Asimismo, el autor tensiona la impresión de una “reafirmación de la normalidad” en torno a los comienzos de la dinastía XIX, como una percepción que de hecho sería

---

<sup>514</sup> Kemp (2008 [1989]: 28).

<sup>515</sup> Kemp (2008 [1989]: 36-42).

<sup>516</sup> Fairman (1958: 77).

<sup>517</sup> Murnane (1995: 185, 196).

<sup>518</sup> Publicada en Gardiner (1953a; 1953b).

<sup>519</sup> Murnane (1995: 189-191).

reconstruida *a posteriori*, con el conocimiento de los reinados más exitosos de Seti I y Ramsés II<sup>520</sup>. De hecho, el comienzo de la dinastía, a cargo de un visir de Horemheb - Paramessu- desvinculado de la familia real y procedente de la esfera administrativa, constituye igualmente una tensión respecto del criterio sanguíneo de acceso al trono. No obstante ello, la dinastía consigue construir una imagen de estabilidad que responde a los principios de representación más regulares. El énfasis de Paramessu en la exhibición de su carrera administrativa -ostentando incluso títulos similares a los utilizados previamente por Horemheb- consolida para Murnane un *cursus honorum* tradicional como “intento de regularizar lo que aún era un medio altamente irregular de transmisión de la corona”<sup>521</sup>.

Ligado a estas ideas, el concepto de *decorum* que propone Baines puede ser útil como herramienta para pensar la problemática de la legitimación. No posee una definición pasible de traducción en un solo término, sino que se trata de un principio que en realidad puede ser observado: es una suerte de sistema de reglas y prácticas que definen lo que puede ser representado pictográficamente, expuesto o incluso escrito, en qué contextos y en qué formas<sup>522</sup>. Los campos sobre los que actúa son sociales y pragmáticos así como simbólicos y representacionales, gobierna relaciones entre diferentes campos circunscribiendo modos de acción entre ellos, y se expresa tanto en la acción como en la representación<sup>523</sup>. Nos resulta interesante el hecho de que se reconozca teóricamente la existencia de marcos de elaboración y exhibición, ya que nos permite pensar en el lugar de la escritura y la literatura en ellos, como presentadores y re-presentadores/re-actualizadores de esos marcos. Son reveladoras en este punto las palabras también de Baines acerca de la escritura como fuerza desestabilizadora, que puede permitir un diálogo capaz de relativizar principios ideológicos significativos, de modo que concepciones discordantes vuelven a ser presentes<sup>524</sup>.

En la medida en que entendemos que la realeza, como institución vertebradora de la sociedad egipcia, atraviesa e impregna diferentes expresiones en ella, la reflexión sobre

---

<sup>520</sup> Murnane (1995: 191).

<sup>521</sup> Murnane (1995: 196). Manassa ha publicado en junio de este año una entrada en la *Enciclopedia de Egiptología* de la Universidad de California en la que reflexiona justamente sobre la transición de la dinastía XVIII a la XIX desde una perspectiva global. Allí se preocupa por mostrar el final del tumultuoso período amarniano y el comienzo de la estabilidad y prosperidad de lo que sería el período ramésida. Disponible en <http://escholarship.org/uc/item/0b9005fw#page-1>. Consultado en junio de 2015.

<sup>522</sup> Baines (1990: 20).

<sup>523</sup> Baines (2007: 15).

<sup>524</sup> Baines (1984: col. 697).



el carácter de los textos literarios y su relación con la institución se vuelve fundamental. Sobre esto trabajaremos en el siguiente apartado.

### 3.2. Realeza y literatura: ¿cómo se habla del rey?

La presencia de lo *real* en los textos puede vislumbrarse en la elección de un rey como personaje, en la narración del nacimiento de hijos del rey, en la descripción caótica de un mundo egipcio sin rey y en la afirmación de las garantías cósmicas que suponen su presencia y actividad gobernante. Este tipo de temáticas han preponderado como contenido en los textos literarios del Reino Medio, asociándose a la categoría de “literatura política”, tendiente a la legitimación de la realeza.

El objetivo general de nuestra tesis, como hemos explicitado y en discusión con otras interpretaciones recurrentes, consiste en reflexionar sobre la continuidad de la presencia de lo *real* en el relato neoegipcio de *Los Dos Hermanos*, a partir del análisis de la/s representación/es de la realeza que entendemos allí se expresa/n. Con ello, pretendemos indagar en el carácter legitimador que para la institución puede haber tenido un relato con estas particularidades, y, derivado de esto, en los modos posibles en que pueden haberse articulado lo *real* y lo literario durante el Imperio Nuevo.

Estos interrogantes requieren examinar cómo aparece representada la realeza en los textos literarios, o bien qué podrían decirnos los textos literarios de la realeza. De un lado, se han vinculado, como hemos dicho en el capítulo anterior, a una intención legitimadora tendiente a fortalecer la institución faraónica. Asimismo, los egiptólogos han especulado sobre la popularidad o impopularidad de algunos soberanos en función de cómo actúan en los textos<sup>525</sup>. De esta manera, se han identificado quiénes serían los más respetados y queridos en contraposición a los burlados y despreciados. Uno de los casos más paradigmáticos es el del faraón Keops de la IV dinastía del Reino Antiguo, que es protagonista de la serie de relatos conservados en el *Papiro Westcar* escritos durante el Reino Medio. El cuarto relato narra la llegada del “mago” Djedi a la corte de Keops con el propósito de presentar actos “mágicos” para entretenimiento del rey. Djedi tiene la habilidad de unir una cabeza cortada, y Keops le pide que haga este truco con un cautivo de la prisión, con el fin de ejecutar su pena.

---

<sup>525</sup> Por ejemplo, Salim (2013: 52), Hornung (1991 [1990]: 322).

*“Pero Djedi dijo: ‘No a humanos, soberano, v.p.s., mi señor. Mira, no se ordena hacer tal cosa al noble rebaño.’”*<sup>526</sup>

A partir de este comportamiento, materializado en una solicitud que parece “jugar” con seres humanos, se ha profundizado una lectura negativa del rey Keops, que ya había sido reconocida como tradición por Heródoto en sus descripciones del Egipto antiguo<sup>527</sup>. No obstante, recientemente –en su tesis presentada en la Universidad de Copenhague en 2013– Rana Salim ha pretendido desarmar este argumento, postulando que un acto en el que Keops pretende ejecutar una pena que ya había sido dictaminada –en tanto el sujeto en cuestión no era uno cualquiera sino de hecho un prisionero– no es cruel, sino que da cuenta de la imagen ideal del faraón que no acepta la desobediencia en su reinado<sup>528</sup>. Persiste sin embargo, una lectura en términos condenatorios respecto de las actitudes de Keops, que se suman incluso a una percepción de soberbia cuando pretende conocer el número de las cámaras del santuario de Thot, que tendría como fin último proceder a la construcción de una tumba perfecta<sup>529</sup>. Respecto de este episodio, Parkinson ha sugerido que se trata de una parodia que tiene como efecto la ridiculización del rey, que falla en realidad en descubrir información religiosa<sup>530</sup>. Para Silverman, por su parte, Keops exhibe menos que cualidades divinas, ya que no sabe cómo Djedi realiza los actos que hace, ni tiene el conocimiento para hacerlos él mismo<sup>531</sup>.

Por otro lado, se destacan los análisis en torno al relato del rey *Neferkare y el general Saset*<sup>532</sup>. Este relato –que a raíz del número de copias que se han conservado se interpreta que conoció una amplia difusión– narra la relación amorosa que el faraón Neferkare, identificado con Pepi II de la VI dinastía del Reino Antiguo, mantiene con un general de su ejército, Saset. Este vínculo es descubierto, aunque no conocemos las consecuencias de esta revelación debido a lo fragmentario del texto y la no preservación de

---

<sup>526</sup> Traducción de Zingarelli (en prensa c). Cabe destacar la referencia a la humanidad como “ganado de dios”, en relación con la imagen del rey como buen pastor que se construye durante el Reino Medio, cuando es puesto por escrito este relato. Ver más adelante en este capítulo la presentación de algunas discusiones en torno a esta imagen, y su relación con Bata en el relato de *Los Dos Hermanos*.

<sup>527</sup> Posener (1956: 10-13).

<sup>528</sup> Salim (2013: 61).

<sup>529</sup> Simpson (2003 [1973]: 20 nota 13).

<sup>530</sup> Parkinson (2002: 186).

<sup>531</sup> Silverman (1995: 52).

<sup>532</sup> Conservado en varios fragmentos manuscritos: una tabla de la dinastía XVIII, un papiro tebano de la dinastía XXV y un ostracón de la dinastía XX procedente de Deir el-Medina. Traducción en Parkinson (1991a: 54-56) y en Serrano Delgado (1993: 152-154).

su final. No obstante, los autores han coincidido en que tal “aventura” o *affaire* habría sido condenado socialmente, y que se le habría pedido al faraón que retome sus conductas más decorosas, las buenas costumbres y la vida ejemplar<sup>533</sup>. Incluso, Posener leyó en este relato el eco de un descontento popular frente al gobierno de la dinastía VI, en vísperas de su fin<sup>534</sup>.

Sin embargo, pareciera que muy distinta es la imagen del faraón Snefru, el padre de Keops y fundador de la dinastía IV. Su percepción como un soberano que “irradia una autoridad natural y trata a sus funcionarios como a sus iguales”<sup>535</sup>, se apoyaría en su actuación en diferentes textos. En el *Papiro Westcar* aparece preocupado por recuperar el colgante de una de las remeras que lo acompañaban en su paseo había perdido en el agua: convoca al sacerdote-lector en jefe Djadjaemankh, le explica la situación y el sacerdote, con palabras “mágicas”, consigue recuperar el colgante<sup>536</sup>. Por otro lado, su disposición a la escucha y a tomar nota de lo que Neferti anuncia en el relato de la *Profecía*, ha sido leída positivamente<sup>537</sup>.

Existen también quienes leen en los modos en que se representa el rey en los relatos literarios enunciaciones “alternativas” a las expresiones oficiales. Es el caso por ejemplo, de Erik Hornung. Este egiptólogo se preocupa, en el marco de su análisis de la figura del monarca, por la “personalidad individual” del rey, que quedaría velada u oculta detrás de la suma de títulos y epítetos que ostenta, de sus representaciones iconográficas estereotipadas, de las inscripciones “oficiales” en monumentos, y del ritual<sup>538</sup>. Según el autor, “sólo textos aislados del antiguo Egipto nos permiten acceder *directamente* a la personalidad de un faraón”<sup>539</sup>. En ello, distingue la imagen de un rey que “nunca duerme”, representado en las inscripciones oficiales ocupándose permanentemente del país, contrapuesta a la de un rey “mucho más *humano*” que aparece en algunos textos literarios<sup>540</sup>. En este punto recupera la noción del “*roi des contes*” propuesta por Posener<sup>541</sup>, y caracteriza al rey “humano” como aquél que es capaz de aburrirse y solicitar que lo

---

<sup>533</sup> Parkinson (1991a: 54), Serrano Delgado (1993: 152).

<sup>534</sup> Posener (1956: 10).

<sup>535</sup> Hornung (1991 [1990]: 322).

<sup>536</sup> Traducción de Zingarelli (en prensa c).

<sup>537</sup> Traducción de Mayocchi y Zingarelli (en prensa c).

<sup>538</sup> Hornung (1991 [1990]: 311-316).

<sup>539</sup> Hornung (1991 [1990]: 316). El subrayado es propio.

<sup>540</sup> Hornung (1991 [1990]: 322).

<sup>541</sup> Posener (1960: 89-103).

entretengan -haciendo referencia a lo que acontece en el *Papiro Westcar*-, que busca conocer el futuro -aludiendo a la *Profecía de Neferty*-, alargar su vida -de acuerdo con lo narrado en el *Papiro Vandier*<sup>542</sup>-, y mantiene relaciones homosexuales -según el relato recién mencionado de *Neferkare y el general Saset*.

De esta manera, entendemos que el autor identifica dos problemáticas: por un lado, la existencia de un discurso oficial encargado de reproducir una imagen estereotipada e idealizada del rey, que se encuentra contrapuesto a discursos no-oficiales, que muestran imágenes alternativas, alejadas de lo solemne y más “humanas”. En esta dicotomía, las inscripciones y la iconografía en inscripciones y monumentos -fundamentalmente- consolidan la imagen oficial que es arquetípica, mientras que la literatura se permite, haciendo valer su carácter ficcional, presentar otros aspectos de la figura del monarca, más “humanos”<sup>543</sup>. De esto deviene, por otro lado, su preocupación por distinguir cuál es el ideal de monarca, y qué hombre/s “verdaderos” existe/n detrás de la investidura.

El debate sobre estas variables se mantiene en tiempos más recientes, como lo ilustra la tesis de Salim referida más arriba. Esta autora señala -utilizando ejemplos similares a los de Hornung<sup>544</sup>- que los reyes en las narrativas de ficción exhiben “cualquier cosa menos un comportamiento que concuerde con las representaciones ideológicas oficiales”<sup>545</sup>. Lo particular de este tipo de textos consiste para ella en que dan lugar para abordar la naturaleza humana del rey en contraposición con su aspecto divino, mostrando la experiencia de emociones como el aburrimiento, la lujuria, el miedo, la codicia, la astucia, la indecisión y el dolor<sup>546</sup>. Particularmente, Salim estudiará cómo se tensiona ese límite entre lo ideal y lo humano, que se extrema en las narraciones del período demótico en las que, de acuerdo a su análisis, se cuestiona incluso la capacidad de un rey de ser rey<sup>547</sup>. La categoría de “falibilidad” es introducida en este punto, como una noción en la

---

<sup>542</sup> También conocido como *Papiro Lille 139*, es conservado en el Instituto de Papirología y Egiptología de la Universidad de Lille. Narra la historia del faraón Sasobek, enfermo y en estado terminal (le han profetizado 7 días restantes), y ansioso de prolongar su vida. Convoca entonces a Meryra, que sacrifica su vida por el rey, descendiendo al inframundo. Ver Posener (1985).

<sup>543</sup> En este mismo, sentido, también Parkinson (1998: 15) señala que en el género de las enseñanzas se presenta al rey de manera más “íntima”.

<sup>544</sup> A saber: mantener relaciones homosexuales, padecer resaca, o fallar completamente en el mantenimiento de la paz en Egipto (Salim 2013: 52).

<sup>545</sup> Salim (2013: 52).

<sup>546</sup> Salim (2013: 52-53).

<sup>547</sup> Salim (2013: 53).

que el faraón cae del dominio de lo divino y se convierte en sujeto de castigo de los dioses, al mismo nivel que sus súbditos humanos<sup>548</sup>.

Si bien se manifiesta atractiva esta última búsqueda de las tensiones entre las imágenes del rey expresadas en diferentes tipos de discursos, nos resultan ciertamente inexactas las inquietudes respecto de intentar dilucidar quién es el rey-investidura y quién es el hombre que eventualmente hace de rey. Parece difícil, o también incierto, hablar de discursos oficiales y no-oficiales. Es cierto que a menudo existe cierta expectativa sobre lo que dirán cierto tipo de documentos, y qué expresarán otros. Es esperable que los grandes monumentos articulen en discurso e imagen ciertos sentidos comunes en torno a la realeza, pero no debieran excluir en ello para nuestras investigaciones la posibilidad de que se hable del faraón y de la institución en otros registros, a veces más polémicos y tensionantes, otras veces más sintonizados con el esquema “oficial”. En este sentido, también existen determinadas expectativas en relación a qué encontraremos en un texto que se define como “literario”. Igualmente, el acuerdo en leer en ellos situaciones y personajes ficticios no debiera limitarnos para vislumbrar expresiones de distinto tono. Recordemos que los textos literarios han sido puestos por escrito precisamente por la clase de los escribas, involucrada estructuralmente en la administración del país (lo “oficial”) y parte también estructural de las elites y su universo cultural. En cualquier caso, entendemos que el interés de las investigaciones tiene potencial en tanto se encarguen de las representaciones de la monarquía, particularmente, y de modo general de las expresiones de lo social y lo cultural que se traducen en los textos literarios.

El problema del acceso directo o indirecto a “información” es constituyente de las definiciones y las discusiones sobre la naturaleza de lo literario. Como hemos señalado con anterioridad, las relaciones entre literatura y sociedad han sido objeto de problematización, y lejos de pensar en una idea de espejo una de la otra, la categoría de la mediación resulta fundamental. Cabe recordar las palabras de Eagleton en torno al origen de las obras literarias, como “formas de percepción” o “modos particulares de ver el mundo”, que están vinculados con la visión dominante que se constituye como ideología de una época. Esta ideología, asimismo, será producto de relaciones sociales concretas establecidas en un momento y lugar determinados<sup>549</sup>.

---

<sup>548</sup> Salim (2013: 53).

<sup>549</sup> Eagleton (2013 [1976]: 41).

La noción de espejo, por otro lado, supone asumir una relación pasiva y mecánica<sup>550</sup>, distante del carácter productivo que en el capítulo precedente destacábamos de la teoría de Williams. Podríamos decir, nuevamente con Eagleton, que la literatura no refleja simétricamente a su objeto, sino que “el objeto se encuentra deformado, refractado, disuelto”<sup>551</sup>.

Es de esta manera que podríamos empezar a pensar en el modo en que la realeza faraónica se presenta en los textos literarios: como un objeto que se imagina y se expresa de un modo particular y distintivo, diferente tal vez -probablemente- de otras manifestaciones, aunque no necesariamente dicotómico y excluyente. Nuestra propuesta es concentrarnos en escenas/cuadros y situaciones narrativas, y detenernos a trazar la construcción de esas (otras) imágenes de la realeza, que pueden contribuir de hecho a nuestra comprensión general de la institución.

### **3.3. La realeza en *Los Dos Hermanos*: representaciones y tensiones**

Tal como hemos señalado en el primer capítulo, presentando un recorrido por las interpretaciones de las que ha sido objeto el relato de *Los Dos Hermanos*, son más bien acotadas las asociaciones del argumento con la problemática de la realeza. En términos más claros, y con una perspectiva también definida, lo han hecho Hollis y Cervelló Autuori, adscribiendo el argumento a la lógica de los ritos de pasaje.

No obstante, y de otro lado, destacábamos cierta invisibilización de la institución faraónica en las palabras de Silverman. Cabe aquí la cita completa: “Durante el período ramésida, en el relato de *Los Dos Hermanos*, el rey juega un rol comparativamente menor, y esta situación es afortunada, ya que sus acciones son mayormente intrascendentes”<sup>552</sup>. Podemos traer aquí igualmente la opinión de Posener sobre el rey “anónimo” de *Los Dos Hermanos*: “No hay rasgos notables en el personaje; de todos los personajes del cuento, es probablemente el que es más comúnmente un hombre y sin embargo es el único verdaderamente un rey”<sup>553</sup>. El egiptólogo francés no se explaya sobre esta caracterización, por lo que persiste la inquietud en torno a qué sería un “verdadero rey” y qué un “hombre común”. Por su parte, aún cuando su análisis en relación con el pensamiento ramésida

---

<sup>550</sup> Eagleton (2013 [1976]: 110-111).

<sup>551</sup> Eagleton (2013 [1976]: 113).

<sup>552</sup> Silverman (1995: 53).

<sup>553</sup> Posener (1960: 93).

resulta bien notable, Cardoso entiende que el rey anónimo que aparece en *Los Dos Hermanos* lo hace como un “factor de desorden e injusticia, al hacerse cargo de la esposa de Bata y apoyar sus iniciativas en contra de su marido, transformándose el rey en verdadero juguete de su concubina”<sup>554</sup>.

El interrogante más amplio que se nos presenta alrededor de estas sugerencias se vincula con el tipo de realeza sobre el que estos autores están reflexionando. ¿Cuál es el modelo de realeza que han reconstruido los egiptólogos? ¿Cómo esperan que se hable de ella? ¿Son su expresión, por ejemplo, las inscripciones monumentales? ¿Existen otras fuentes que nos muestren también a la realeza? ¿Qué esperamos comúnmente de los textos literarios?

Es conveniente atender a cómo aparece explícitamente el faraón en *Los Dos Hermanos*. Gran parte de la historia compete a los sucesos que atraviesan los hermanos Anubis y Bata, de modo que encontramos la primera referencia a un faraón -denominado con el término  $\square$  *pr ʿ3*- cuando la trenza de la mujer de Bata llega llevada por el mar al

*“lugar (donde trabajaban) los lavaderos del faraón -vida, prosperidad y salud-.”*  
(*d’Orb.* 10, 8)

Este faraón no aparece ciertamente identificado en lo sucesivo con ningún nombre -para su identificación aquí lo llamaremos X<sup>555</sup>-, aunque actúa en algunas situaciones más. En primer lugar, discute con los lavaderos pidiéndoles información acerca de la trenza (*d’Orb.* 10,9-10,11). Una vez que averigua esa información (*d’Orb.* 11,4-11,5), envía a buscar a la mujer (*d’Orb.* 11,5-11,6) y lo hace con cierta determinación, ya que es rechazado por Bata en la primera oportunidad (*d’Orb.* 11,8-11,9), y envía a más mensajeros junto con cosas bellas para buscarla en una segunda vez (*d’Orb.* 11,10-12,1). Ya cuando la mujer está en el palacio, habiéndola nombrado Gran Dama Noble (*d’Orb.* 12,3), pareciera que se muestra del faraón X una imagen más débil: acata lo que la Gran Dama Noble dice y procede así a enviar a matar a Bata (*d’Orb.* 12,4), a sacrificar al toro -por cuya llegada había expresado su alegría y celebrado ofrendas- (*d’Orb.* 16,6-16,8), y a talar las perseas -

---

<sup>554</sup> Cardoso (2005: 15-16).

<sup>555</sup> Cabe aquí mencionar que en el relato *El príncipe predestinado*, el rey padre del príncipe que huye de sus destinos tampoco tiene un nombre reconocido.

cuya aparición había festejado igualmente- (*d'Orb.* 18,2-18,3). Seguidamente, mostrará extrema dedicación cuando Bata nazca como heredero al trono, celebrando y cuidándolo (*d'Orb.* 18,9-18,10).

En este recuento, lo más cuestionable en términos de cómo esperamos que se presente un rey, y cómo aparece de hecho el faraón X, podría ser su debilidad frente a los pedidos de la Gran Dama Noble. No obstante, el faraón X celebra y ofrece sacrificios, entrega recompensas a Anubis (*d'Orb.* 15,5-15,6), pasa un “*bello día*” (*d'Orb.* 16,2) con su mujer, aparece “*en la ventana de lapislázuli con una guirnalda de todas las flores sobre el cuello*” (*d'Orb.* 17,4) y pasea “*sobre un carro de oro fino*” (*d'Orb.* 17,5).

El relato de *Los Dos Hermanos* narra que finalmente es Bata quien ocupa el trono egipcio como resultado de un recorrido específico, que desarrollaremos en el capítulo cinco. Cabe preguntarse entonces si es importante que el faraón X cumpla o no determinadas funciones, y en qué medida. Si finalmente Bata es rey, ¿no es más relevante el modo en que se presenta Bata? ¿No será que la presentación en determinados términos del rey X es funcional a la construcción de la legitimidad de Bata?

Es posible pensar que cierta contraposición entre las actitudes del faraón X y las de Bata contribuye a enfatizar lo positivo y extraordinario del protagonista y legitimar su posición final. Ciertamente existe en el relato un faraón que en apariencia gobierna Egipto convencionalmente, pero cierto es también que no es el protagonista -la circunstancia del anonimato podría reforzar esta situación-, y que sus acciones de hecho catapultan a Bata a ocupar el trono. La historia se centra en torno a Bata, y si él finalmente es el rey, es en él en quien debiéramos concentrarnos, y él precisamente será la expresión de cómo se representa la realeza en el relato. Los roles que cumple el rey X sólo resultan relevantes en la medida en que potencian la legitimidad del protagonista, del futuro faraón, de Bata.

Entendemos que el modo en que se presenta la realeza en *Los Dos Hermanos* habilita de alguna manera cierta tensión. Porque ciertamente se muestra a un faraón gobernando que acata lo que su mujer le dice, y que no demuestra de manera convincente lo que se espera -es decir, lo que podría verse en otras fuentes- que haga un rey. Seguramente pueda resultar polémico exhibir un rey con estas características, pero en la medida en que no es en efecto el protagonista, su comportamiento no resulta del todo trascendente. No obstante, no por ello la realeza aparece aquí entonces como una institución intrascendente. Consideramos que en la medida en que es Bata quien será rey, a



lo largo del relato se procura construir un aura *real* sobre él, lo que hace que las cualidades más convencionales de la realeza se presenten en asociación con él.

De esta manera, no se habla de la realeza en *Los Dos Hermanos* de un modo directo y explícito: no se narran grandes gestas de un faraón, ni se lo muestra poderoso y victorioso. Sin embargo, el relato sí habla de y representa a la realeza de un modo específico. El rey efectivamente legítimo se consagra recién hacia el final del relato, con el ascenso de Bata al trono. El modo en que se representa la realeza entonces es mediante la evocación, en las asociaciones que se ponen en función de Bata para construir su carácter *real* y su legitimidad.

De esta forma, no sólo se habla de la realeza, sino que se representa un modelo legítimo, que no es el “ideal” en términos de presentación convencional, pero sí construye sentidos en torno a lo que el rey debe ser<sup>556</sup>. Lo literario, que permite imaginar figuras y recorridos diversos, media en esta presentación de la realeza, asignándole entonces una especificidad que difiere de los modos de representación visibles en otras fuentes. Y lo que es más sugestivo aún, es el modo en que lo mítico juega aquí un rol también especial, en conjunción con lo literario, que tensiona nuevamente nuestros modos de esperar que aparezca este orden<sup>557</sup>.

Las ideas de representación y tensión, en relación con los modos diversos en que se expresa la realeza faraónica -y también en relación con nuestros prejuicios-, son las que ponemos en juego como clave de análisis. Procuramos atender al modo en que efectivamente aparece la realeza en *Los Dos Hermanos*, considerando la imbricación del componente mítico y la construcción narrativa sobre el protagonista de un carácter *real* -en rasgos, actividades y recorridos concretos- que contribuyen a la presentación de un determinado modelo de realeza que coincide en última instancia con la convencionalidad, aunque difiere en el modo de representación.

### 3.4. Conclusiones parciales

En este capítulo hemos abordado diferentes cuestiones articuladas entre sí, en función de construir un marco de interpretación sobre cómo entendemos que se expresa la realeza en *Los Dos Hermanos*. Así, hemos indagado en primer lugar sobre los fundamentos

---

<sup>556</sup> Véase también Castro (2010b: especialmente 318-326).

<sup>557</sup> Ver *infra* capítulo 6.

de la realeza faraónica en términos convencionales, como elementos que han resaltado los egiptólogos a partir de la multiplicidad de fuentes de época histórica.

La preocupación por la dimensión dinámica, esto es, la identificación de cambios y continuidades, nos llevó a preguntarnos igualmente por el tema de la legitimidad de la institución, que permitió su permanencia en el tiempo. En este sentido, la imbricación de la realeza como tema central en diferentes expresiones socio-culturales egipcias habilitó la consideración de lo literario como un canal posible, que complejiza ciertamente la cuestión en la medida en que introduce una alteridad a veces tensionante.

En esa dirección, hemos indagado en los modos en que los egiptólogos han entendido que se habla de la realeza en los textos literarios, identificando la preocupación por develar personalidades “verdaderas” del faraón, en contraposición a estereotipos idealizados presentes en fuentes “oficiales”. No obstante, aún cuando en *Los Dos Hermanos* se narra el recorrido de un sujeto al trono, se ha invisibilizado mayormente el lugar que ocupa la realeza en este relato. La “intrascendencia” de la institución ha sido destacada como rasgo en este texto.

Nos hemos preocupado entonces por develar el modo concreto en que se habla del rey en *Los Dos Hermanos*, identificando dos cuestiones. Por un lado, la existencia del faraón X, y por otro, la construcción de un carácter *real* en torno a Bata, que se convertirá en rey hacia el final. De esta manera, hemos entendido que la “intrascendencia” de las acciones del faraón X se corresponde con la valoración, por oposición, de las acciones y los rasgos que caracterizan a Bata, que contribuyen a investirlo con las cualidades más convencionales de esta institución.

En lo que sigue, nos ocuparemos de desarrollar la contrucción del carácter *real* de Bata en la realización de actividades en el campo y en el exilio, en la asignación de atributos específicos y en el recorrido que el personaje experimenta en el marco del palacio.

## CAPÍTULO 4

Bata como personaje *real* en  
*Los Dos Hermanos*:  
evocaciones simbólicas de  
la realeza

A partir de este capítulo nos proponemos comenzar a reconstruir el prototipo de monarca que se constituye y traduce en el relato de *Los Dos Hermanos*. Nuestra apuesta aquí es doble: en la medida en que la realización de actividades específicas y la asignación de atributos al personaje<sup>558</sup> nos remiten a actividades y rasgos resaltados en otras representaciones del monarca, entendemos que el relato da cuenta de forma mediada de una imagen estereotipada del rey. A la vez funciona -en la medida en que se asocian y adjudican al personaje que finalmente se convierte en faraón- como un listado de requisitos que deben cumplirse, y que legitiman así a la institución, reafirmando el hecho de que sólo poseyendo determinados rasgos -y no otros-, realizando cierto recorrido -y no otro<sup>559</sup>-, es que es posible convertirse en rey.

De acuerdo con nuestra interpretación, la representación de la realeza en *Los Dos Hermanos* se hace visible en dos niveles: existe por un lado una evocación simbólica y de orden más general, ligada a cómo se muestra a Bata en diferentes acciones y situaciones y las reminiscencias de ello a los imaginarios sobre el monarca y su rol cósmico. Por otro lado, en la asignación de atributos específicos al personaje se evidencia una alusión más directa, que remite abiertamente a las formas en que se habla del rey. En este último plano cabe igualmente el recorrido de Bata en el palacio, que lo asocia a una trayectoria determinada vinculada a las tradiciones en la sucesión al trono.

En primer lugar -y en este capítulo concretamente- daremos cuenta de las actividades que realiza Bata en el campo, que lo posicionan como proveedor de fertilidad para su casa, que lo incluye a él mismo, su hermano Anubis y la esposa de éste. Por otro lado, ya durante el exilio, analizaremos cómo la caza en el desierto y la construcción de su propia casa garantizan su subsistencia, y aportan a la consolidación de su rol provisor.

El carácter que asume Bata a través de la ejecución exitosa de estas labores, nos recuerda al imaginario de la realeza en relación con las funciones cósmicas del faraón. La expresión regular de representaciones del rey asociadas a la fertilidad, y también a la victoria, hace que algo de este imaginario se nos vuelva presente cuando se exhibe al futuro rey de *Los Dos Hermanos* haciendo estas tareas.

No obstante, lo literario introduce en este punto una tensión respecto de cómo se muestra convencionalmente al rey en estas situaciones y cómo se describe particularmente

---

<sup>558</sup> Los atributos que configuran lo que llamamos esencia *real* de Bata serán abordados en el capítulo siguiente.

<sup>559</sup> Tal como analizaremos en el capítulo 5.

a Bata. Mientras se despliega en *Los Dos Hermanos* una serie de situaciones vívidas que muestran a Bata como un hombre hacendoso, fuerte y autosuficiente, la presentación de estos rasgos en relación al faraón permanece generalmente en un plano simbólico y arquetípico. La literalidad de los esfuerzos que realiza Bata y la descripción en detalle de sus labores resultan divergentes respecto de la representación del faraón como proveedor de fertilidad y abundancia en monumentos e inscripciones. La presentación literaria de esta idealidad asume una materialidad imposible de imaginar en otros registros, y resulta así provocadora de las formas convencionales de expresión de la realeza.

La identificación de esta tensión resultará interesante debido a que nos permite entrever las especificidades de la mediación literaria, al tiempo que hará igualmente visible la construcción de un carácter específico en torno a Bata.

#### **4.1. Las actividades de Bata en el campo: agricultor y “buen pastor”**

Las descripciones que se presentan al comienzo del relato en torno a la vida familiar y productiva de Bata y Anubis, han sido analizadas en función del retrato de vida cotidiana que parecen ofrecer. La carencia de fuentes en relación con esta temática se constituye en habilitante para leer en estas caracterizaciones literarias rasgos e indicios de cómo sería la vida de un campesino en el antiguo Egipto. En este sentido, es notable la inclusión de numerosas referencias al relato de *Los Dos Hermanos* que hace el egiptólogo Pierre Montet en su estudio sobre la vida cotidiana en el Egipto ramésida, particularmente en relación con la estructura familiar y el lugar de la mujer en ella, así como lo que él denomina “la vida en el campo”<sup>560</sup>.

Más allá de esto, nuestro análisis sugiere que la lectura sobre el significado de estas actividades puede ser realizada en otros términos. Ciertamente, contribuyen a caracterizar de un modo positivo e indudablemente extraordinario al protagonista, y le asignan un rol bien activo en el armado familiar y productivo. Asimismo, le otorgan atributos que bien pueden ser asociados con cualidades propias del ejercicio del monarca, y en este sentido, aportan a la composición de un carácter *real* en torno a Bata.

---


<sup>560</sup> Montet (1964: 30, 33-34, 36, 40, 64, 68-69). Por su parte, Petrie ha asemejado lo narrado en *Los Dos Hermanos* con el Egipto de fines de siglo XIX, por ejemplo: “la conducción del ganado de noche sigue siendo un rasgo peculiar de la vida egipcia. Se recogen los ronzales en los campos y un zagal, si es que lo hace alguien, guía a los animales en fila de vuelta a los establos. El dueño recoge los productos necesarios, cargan a un búfalo con un montón de hierba o se lo carga a la espalda un muchacho para echárselo por la noche al ganado; y todos recorren el sendero por los campos y a la orilla del canal” (Petrie 2006 [1895]: 118).

En primer lugar, proponemos revisar la descripción del vínculo familiar. Al comienzo del relato se narra que se trata de

*“dos hermanos de una sola madre y de un solo padre. Anubis era el nombre del mayor, y Bata era el nombre del menor. En cuanto a Anubis, él poseía una casa y poseía una esposa. Su hermano menor estaba en compañía de él a la manera de un hijo.” (d’Orb. 1,1-1,2)*

Sobre una relación de hermandad sanguínea, de orden biológico, se ha construido de modo superpuesto otro vínculo parental, que es más bien filiatorio, entre Anubis y Bata. En este sentido, nada se explicita acerca de cómo es que los hermanos están sin sus padres, o cómo han fundado una nueva casa con esta estructura familiar. Esta particular situación de “adopción” de Bata por Anubis no aparece registrada en la bibliografía sobre la familia egipcia como algo habitual. La práctica regular de la adopción, de hecho, está siempre vinculada a incorporar a un tercero a la familia, con la intención de tener descendencia para dejarle los bienes familiares, o para asegurarse de contar con alguien que cuide a los padres adoptivos durante la vejez<sup>561</sup>.

Ninguna evidencia dentro del texto nos inclina hacia cualquier opción posible respecto de cómo se constituyó este armado familiar. Tal vez sea el hecho de que los padres de los hermanos ya hayan fallecido y sólo Anubis haya fundado casa y tomado esposa lo que hace que Bata -sin casa y sin esposa- deba vivir con ellos como hijo, o bien que Anubis y su esposa no puedan tener hijos y prefieran entonces adoptar a Bata, lo que genera esta situación. No obstante, esto permanecería en el plano de la especulación. Lo que sí resulta evidente, en cambio, es la contraposición entre la situación de Anubis, que posee casa y esposa, y la ausencia de estos aspectos de la vida en Bata.

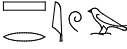
Es llamativo, por un lado, el hecho de que se enfatice la consanguinidad del vínculo: *“dos hermanos de una sola madre y de un solo padre”*. Ya Jean Revez nos ha advertido sobre el uso metafórico que puede asumir el término  *sn* “hermano” en diferentes contextos<sup>562</sup>, por lo que la aclaración actúa precisamente como delimitadora del tipo de


---

<sup>561</sup> Robins (1996 [1993]: 81-84).

<sup>562</sup> Revez (2003).

vínculo. La metáfora, en todo caso, podría funcionar como habilitante de otras evocaciones posibles, incluso la de “rival” o “enemigo”<sup>563</sup>.

Por otro lado, el término que utiliza el escriba tanto para calificar como hermano “menor” a Bata, como para enunciarlo como “hijo” de Anubis, es  *šri*. La primera acepción ampliamente conocida de la palabra es “menor”, “pequeño”<sup>564</sup>. En neogipcio, sin embargo, asume también el significado de “hijo”<sup>565</sup>. Tanto el primero como el segundo significado han sido utilizados en los sentidos propuestos en nuestra traducción por la mayoría de los estudiosos. No obstante, la combinación de la condición de minoridad con la relación de filiación asume una lectura general en términos de subordinación. José Manuel Galán, por caso, inmediatamente después de la traducción de esta frase, repara en el estatus dependiente que se le adjudica a Bata respecto de Anubis<sup>566</sup>. Assmann, por su parte, ha identificado en este punto una relación “contractual” en la que el hermano menor asume el trabajo del pastor como empleado del hermano mayor, que es campesino pero socialmente más importante<sup>567</sup>. El vínculo se ha caracterizado también de un modo más extremo, alimentado tal vez por la enumeración a continuación de las numerosas actividades que Bata desempeña, como si fuera una suerte de “siervo” de su hermano mayor. Por ejemplo, Montet afirma respecto de Bata que “no poseía nada, vivía con el hermano en la condición de *lacayo*: cuidaba a los animales y dormía en la cuadra”<sup>568</sup>.

Resulta interesante que el determinativo de la palabra *šri*, tal como está escrito en *d’Orbiney*, sea el gorrión  (G37), pájaro que indica efectivamente una connotación negativa. Arlette David ha estudiado el nacimiento de este ideograma en el Reino Antiguo, asociado al sujeto social *nds*, que evocaba en ese entonces la noción de “pequeño”<sup>569</sup>. Posteriormente se consolidó en la lengua egipcia como una referencia negativa en general, incluso maligna y nociva. De esta manera, se ha incluido como determinativo en la

<sup>563</sup> Revez (2003: 127-130). Volveremos sobre ello en el capítulo 6.

<sup>564</sup> Gardiner (2007 [1927]: 595); Faulkner (1991 [1962]: 270); *Wb.* (IV: 525).





<sup>565</sup> *Wb.* (IV: 526).

<sup>566</sup> Galán (2000 [1999]: 147).


<sup>567</sup> Assmann (1977b: 6-7).

<sup>568</sup> Montet (1964: 30). El subrayado es propio.

<sup>569</sup> David (2000: 18).

escritura de palabras como  *šw* “vacío”,  *hns* “estrecho”,  *bin* “malo”,  *mr* “estar enfermo”, entre otras<sup>570</sup>.

No obstante, si bien la relación filial puede indicar un grado de dependencia de Bata respecto de Anubis, aquí pretendemos mostrar cómo el carácter de las actividades que Bata realiza invierte de hecho esa aparente desigualdad, para posicionarlo de un modo proactivo y ciertamente positivo. No existe una coincidencia directa entre el rol dependiente que Bata asume en la estructura familiar y la importancia de hecho productiva –eventualmente autosuficiente, más adelante en el Valle del Pino– de las actividades que realiza.

Incluso, cabe señalar que el nombre de Anubis *-inpw-* sin el determinativo divino que remite al nombre del dios, sino con el del niño sentado con la mano en la boca  (A17), funciona como término para designar al príncipe heredero<sup>571</sup>. Sin embargo, la posibilidad de equiparar a Anubis como hermano mayor y eventual heredero de una corona, quedará también inhabilitada en la medida en que se construya progresivamente el carácter *real* en torno a Bata, y la legitimidad para que ocupe finalmente el trono. Ciertos supuestos *a priori*, de hecho, se verán así anulados en función de las cuestiones que señalaremos.

Las actividades que realiza Bata en el campo se describen de la siguiente manera:

*“Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) vestidos. Era él (Bata) quien iba detrás de su (de Anubis) ganado hacia los campos. Era él (Bata) quien hacía el arado (y) quien cosechaba para él (Anubis). Era él (Bata) quien hacía para él (Anubis) las órdenes en lo relativo a los campos. (...) su hermano menor estaba cuidando su ganado en su costumbre de todos los días. Él interrumpía el trabajo para (volver) a su casa a cada cese del descenso del sol. Él (iba) cargado con toda hierba del campo, con leche, con madera, con cada cosa buena del campo. Él (los) colocaba en presencia de su hermano mayor, (que) estaba sentado junto a su esposa (mientras) bebía y comía. Él (Bata) salía*

<sup>570</sup> Kemp (2006 [2005]: 67). Es conocido que el determinativo en la lengua egipcia funciona como un “ícono silencioso” que por sí mismo porta un significado icónico, con información semántica extra y metalingüística (Goldwasser 2005: 96). El signo objeto de examen aquí es clasificado por Goldwasser en la categoría “inferioridad-maldad” (Goldwasser 2005: 100).

<sup>571</sup> *Wb.* (I: 96); Gardiner (2007 [1927]: 554); Faulkner (1991 [1962]: 23); Galán (2000 [1998]: 147).



*para descansar en el interior del establo de su ganado. (...) Él (Bata) daba para él (Anubis) provisiones de los campos (y) conducía sus vacas para hacer que comieran en los campos.”*  
(*d’Orb.* 1,2-1,9)

Son numerosas y bien distintas las actividades que realiza Bata: hace vestidos, prepara comida, trae diversas provisiones a la casa, ara y cosecha, y pastorea el ganado. Podría tratarse efectivamente de tareas propias de un dependiente, considerando incluso que se señala convenientemente que se hacen *n.f* “para él (*Anubis*)”. En el mismo sentido, y seguidamente, en *d’Orb.* 2,2-2,3 Anubis ordenará a Bata -utilizando la forma imperativa del verbo *rdi-* que prepare los bueyes para arar y en *d’Orb.* 2,9 lo enviará a buscar semilla a la casa.

No obstante, es de destacar que con la ejecución de estas tareas Bata garantiza el funcionamiento de la unidad doméstica. Incluso, cabe notar que la frase que aquí presentamos como “era él (*Bata*) quien hacía para él (*Anubis*) las órdenes en lo relativo a los campos”, ha tenido una propuesta de traducción de Murnane en un sentido más activo: “*it was him who made decisions for him (about) everything in the fields*”, es decir, “era él quien tomaba decisiones para él (acerca de) todo en los campos”<sup>572</sup>. Este matiz nos sugiere otro tipo de responsabilidad en torno a la gestión de la casa como unidad productiva, distinta de la mera ejecución de indicaciones.

En este sentido, entendemos que la enumeración de las actividades que realiza Bata en el campo para su hermano mayor puede ser interpretada en términos de la construcción de una imagen de sí mismo como proveedor de fertilidad, que lo asocia en consecuencia con la figura del faraón. Conocido es que la realeza egipcia está conectada con cualidades como la fecundidad y la abundancia, de modo que la salud y seguridad del rey se asocia con el bienestar de los habitantes de Egipto en general<sup>573</sup>.

Efectivamente, Frankfort reconoció en el origen de la institución monárquica egipcia el vínculo -en función del sustrato cultural común- con los “jefes hacedores de lluvia” africanos<sup>574</sup>. El poder mágico del jefe y la concepción de una relación más estrecha

---

<sup>572</sup> Murnane (s/a: 2).

<sup>573</sup> Fairman (1958: 85).

<sup>574</sup> Frankfort (1998 [1948]: 42, 57-58). Con anterioridad, James Frazer (1981 [1922]) había acuñado el concepto de “realeza divina”, atendiendo a los aspectos mágicos que se asociaron a formas de poder ejecutivo en algunas sociedades.

con los poderes de la naturaleza se institucionalizaron en Egipto, incrementando el significado simbólico de la realeza. La cualidad de la integración, estructurante de este tipo de sociedades, supone que el buen funcionamiento de una sociedad depende del buen funcionamiento del universo, del que forma parte. Así, el rey juega un rol intermediario entre el cosmos y la sociedad, y debe asegurar la fertilidad de los campos, el cuidado de los animales y plantas, y la regularidad de las estaciones. El concepto de *maat* en Egipto, más aún, abre la dimensión del equilibrio cósmico entre orden y caos -que puede afectar inclusive al ámbito de las relaciones sociales- e incluye al rey igualmente como garante de esa estabilidad<sup>575</sup>.

En la construcción de esta dimensión de proveedor de fertilidad en torno a Bata, nos interesa destacar particularmente las labores que realiza de arado, siembra y cosecha, y la del pastoreo, en la medida en que pueden asociarse a representaciones convencionales del monarca egipcio.

De hecho, la faena del arado aparece tempranamente como una prerrogativa del faraón en la *cabeza de maza del rey Escorpión*<sup>576</sup>. Su decoración resulta ilustrativa en este punto, ya que muestra al faraón de pie junto a un canal sosteniendo una azada, acompañado de dos personajes que sostienen, respectivamente, una escoba y un capazo<sup>577</sup>. La escena ha sido interpretada en general como de carácter ritual -tal vez concretamente vinculado con la apertura de un canal- relacionado con la tierra, el agua y la fertilidad, a la par que ha sido asociada con el proceso de unificación del estado, en función de otros elementos presentes<sup>578</sup>. El lugar del rey aquí se consolida en su rol de dador de vida al país.

Por otra parte, el uso ceremonial del mayal -herramienta para la trilla de cereales- se afianza en época histórica como elemento de los atributos ornamentales que ostenta el

---

<sup>575</sup> Cervelló Autuori (1996: 141).

<sup>576</sup> Esta cabeza de maza decorada fue hallada en el depósito principal del templo de Horus en Hieracómpolis por los investigadores británicos J. E. Quibell y F. W. Green a finales del siglo XIX. Fue realizada en piedra caliza con una altura de 32,5 cm., y decorada en bajorrelieve. De la superficie decorada sólo se conserva un tercio. El fragmento que se conserva de la cabeza de maza de Escorpión se encuentra actualmente en el Ashmolean Museum of Art and Archaeology, en Oxford, bajo el número de inventario E3632.

<sup>577</sup> Cabe destacar que en el atuendo de Escorpión se reconocen convenciones estilísticas de época histórica. En este sentido, nos interesa remarcar que porta ya una cola de toro, asociando a la figura del rey con las implicancias simbólicas de este animal vinculadas a la fertilidad y la fuerza, tal como lo señalaremos con asiduidad en estos capítulos.

<sup>578</sup> Gautier y Midant-Reynes (1995: especialmente 113-118); Cervelló Autuori (2011 [2009]: 95-96); Wengrow (2007 [2006]: 256).

rey<sup>579</sup>, dando cuenta de la importancia simbólica de este instrumento como recordatorio de la función que debe cumplir.

Resulta notable el hecho de que en términos de representación iconográfica, la imagen del rey ejecutando una acción agrícola se produce en un plano simbólico, al tiempo que se conservan los elementos de trabajo igualmente como simbólicos. A diferencia de las representaciones gráficamente elocuentes del atributo de la fuerza física -asociado al poder y la victoria- que analizaremos más adelante, las prerrogativas relativas a la fertilidad permanecerán en el plano enunciativo y ritual.

Por ejemplo, durante el Imperio Nuevo se conoce el Festival de Kohiak en honor a Osiris, que se realizaba en Tebas en el cuarto mes de la inundación -entre los días 12 y 30- cuando el Nilo retrocede y comienza la siembra<sup>580</sup>. Mientras recreaba la muerte y resurrección del dios Osiris, procuraba resaltar este último momento, poniéndolo en relación con la fertilidad. En este marco, en los registros de Ramsés III en Medinet Habu podemos ver, por ejemplo, al faraón arando un campo con una yunta de bueyes<sup>581</sup>, y luego cosechando el grano<sup>582</sup>.

En el plano funerario sólo se evidencia al rey trabajando la tierra en el contexto de los *Textos de las Pirámides*, cuando se dice que Pepi Merenra escapa de la muerte arando la tierra, subiendo al cielo<sup>583</sup>. El sentido es claramente mítico. Por otro lado, las escenas de tumbas del Imperio Nuevo en las que se muestra el trabajo de la tierra<sup>584</sup>, sólo exhiben en esas acciones a los funcionarios propietarios de las tumbas -a veces también a sus familias- pero no se presenta al faraón en una situación semejante.

Así, nos interesa destacar que el relato de *Los Dos Hermanos* exhibe en forma narrada el desarrollo preciso de una actividad agrícola, que realiza quien es potencialmente rey, es decir, Bata. En este sentido, la representación de la prerrogativa de la fertilidad es concreta, y deviene por ello, por ejemplo, en detalles puntuales. Recordemos, por caso, que

---

<sup>579</sup> Serrano Delgado (2006 [1998]: 205).

<sup>580</sup> Teeter (2011: 58). La secuencia completa del festival se reconstruye con elementos más tardíos, presentes, por ejemplo, en Dendera, y en el *Papiro Jumilahc*.

<sup>581</sup> Murray (2004 [1963]: 112, lámina XI).

<sup>582</sup> Murray (2004 [1963]: 112).

<sup>583</sup> Murray (2004 [1963]: 112).

<sup>584</sup> Las escenas de agricultura estuvieron presentes desde los inicios de la decoración en las tumbas, como una garantía de provisión para el difunto, pero también para vislumbrar sus responsabilidades en el área (Hodel-Hoenes 2000: 68; Zingarelli 2011: 92). Cabe destacar entre las tumbas del Imperio Nuevo, por ejemplo, las escenas en la tumba de Userhat (TT 56) (Hoedel-Hoenes: 68-70), de Menna (TT 69) (Hodel-Hoenes 2000: 88-94) y de Sennedjem (TT 1) (Hodel-Hoenes 2000: 255-257).


Bata explicita la cantidad de sacos de grano que lleva cada día (*d'Orb.* 3,5). No interesa, por el contrario, en el plano ritual, contabilizar cuántos canales se abren, o cuantos bueyes integran la yunta: el acto simbólico en sí mismo es lo relevante.

Igualmente potente es lo que genera la descripción en la imaginación más contemporánea. En la ya citada edición de relatos egipcios que realiza Petrie, se incluyen una serie de ilustraciones que acompañan la traducción de los textos. La escena que muestra la “salida a los campos”, por ejemplo, representa a Bata agachado, en un esfuerzo por sostener el gran saco de grano que lleva sobre su espalda<sup>585</sup>. No cabe una representación de este tipo en un muro de un templo. En comparación, la actitud de Ramsés III junto a la yunta de bueyes es impasible.

De esta manera, entendemos que el relato de *Los Dos Hermanos*, en tanto literario, permite una explicitación que no es realizada de igual manera en otras representaciones del rey, aún cuando ambas remiten a la misma actividad. La tensión aquí es más clara. El rey literario se esfuerza físicamente, mientras que el faraón en el trono no lo hace concretamente, aún cuando evoque simbólicamente tal esfuerzo.

En relación con el pastoreo, debemos señalar que Bata es, de hecho, un muy buen pastor, que consigue la multiplicación de su ganado:

*“Él iba detrás de sus vacas. Ellas le decían: ‘la hierba es buena en tal lugar’. Él escuchaba todo lo que ellas decían, (y) las llevaba a este lugar bueno de hierba que ellas deseaban. El ganado que estaba frente a él se volvía bello extremadamente, dos veces. Ellos duplicaban sus crías extremadamente, dos veces.”* (*d'Orb.* 1,9-2,2)

El éxito que obtiene Bata en relación con el crecimiento del ganado que pastorea, lo vincula directamente con la ideología faraónica en el sentido de que el rey egipcio es reconocido -en consonancia con el rol proveedor de fertilidad- como un  *nniw nfr* “buen pastor”<sup>586</sup>. De esta manera, coincide en sentidos con el futuro destino del protagonista.

La asociación del gobernante con la imagen del pastor hunde sus raíces en el período predinástico, en el que la iconografía nos provee elementos que dan cuenta de la

<sup>585</sup> Petrie (2006 [1895]: 102). Véase la ilustración en Anexo fotográfico.

<sup>586</sup> Brunner (1977b: col. 339); Hollis (2003 [1990]: 92).

integración del mundo pastoral a la construcción de la figura del jefe. Elementos como el cayado, que junto con el mayal que mencionábamos más arriba serán atributos formales durante el período histórico, hacen su aparición en este momento<sup>587</sup>.

El primer uso metafórico de la palabra pastor se evidencia en los *Textos de las Pirámides*, en relación con el dios Osiris<sup>588</sup>. Se registran asimismo usos asociados al faraón, quien afirma, por ejemplo:

*“He venido a ti, mi padre. (...) Pon el cayado en mi mano.”* (Pyr. §201-202/ Utt. 222)

Igualmente se presenta la relación en términos que equiparan a rey y pastor:

*“El rey está sano, el pastor se eleva.”* (Pyr. §2069/ Utt. 685)

Lo que subyace en las metáforas presentadas en los *Textos de las Pirámides*, no obstante, es la relación entre el rey difunto y la divinidad. No será hasta los comienzos del Reino Medio que la noción de buen pastor se consolide en torno al rey como parábola de la preocupación por sus súbditos, como la formulación de un faraón más humanitario y justo<sup>589</sup>. Esta asociación fue el resultado los desequilibrios del Primer Período Intermedio, que obligaron a los monarcas fundadores de la dinastía XII a diseñar novedosas estrategias de legitimación. La imagen del buen pastor se constituye como símbolo de una nueva visión del mundo, en la que el rey asume una responsabilidad social, y vigila y cuida amorosamente a su rebaño<sup>590</sup>. Esta noción surge como una combinación de las tradiciones del Reino Antiguo que enfatizaban la divinidad del rey con las funciones y el discurso que utilizó el “gran patrón” durante el Primer Período Intermedio<sup>591</sup>. En palabras de Assmann, el buen pastor “protege a su rebaño, aunque menos del hambre y la miseria que de la opresión y la explotación por los ‘poderosos’”<sup>592</sup>.

Inscripciones reales y textos literarios dan cuenta de esta representación, y permiten la consolidación de esta imagen ideal. El primer ejemplo literario lo presentan

---

<sup>587</sup> Wilkinson (2003: 193).

<sup>588</sup> Müller (1961: 128).

<sup>589</sup> Serrano Delgado (2006 [1998]: 274). También ver Wilson (1951: 125-153).

<sup>590</sup> Müller (1961: 130-132).

<sup>591</sup> Assmann (2005 [1996]: 194).

<sup>592</sup> Assmann (2005 [1996]: 194).

las *Instrucciones para Merikara*<sup>593</sup>, quien fuera uno de los últimos faraones de la dinastía X del período heracleopolitano. En este texto, su padre Khety le ofrece instrucciones respecto de cómo gobernar. Parkinson enfatiza en la imagen de Khety como un pastor preocupado luchando por defender el orden y reflexionando sobre las causas de su caída política<sup>594</sup>. Así, aconsejará a su hijo Merikara cómo rechazar una rebelión potencial, a la par que lo invitará a “hacer la Verdad”, es decir cumplir con *maat*, como un modo de asegurar la permanencia en la tierra<sup>595</sup>.

Ya durante la dinastía XII, y en una inscripción que habría sido grabada originalmente en una estela o pared del templo de Atum en Heliópolis, Sesostris declarará que fue nombrado por Ra-Harakhte

*“pastor de esta tierra, conociendo quien cuidaría de ella para él.”*<sup>596</sup>

De nuevo en el orden de lo literario, las *Admoniciones de Ipuwer* nos presentan la metáfora del buen pastor, asociada tanto con el faraón como con la divinidad. El modo de presentación, sin embargo, será distinto y en tono más bien de crítica. Podemos leer en un pasaje, por caso:

*“Mira, ninguna función (está) en su lugar, como un rebaño que anda a la deriva sin su pastor. Mira, el ganado (está) extraviado (y) no hay nadie que lo regrese. Cada hombre los toma para sí mismo los que (están) marcados con su nombre.”*

*(Admoniciones de Ipuwer 9,2-3)*<sup>597</sup>

De acuerdo con Pablo Rosell, la intención subyacente en esta mención se vincularía con operar como recordatorio de las tareas que un buen gobernante debería cumplir en la

---

<sup>593</sup> Serrano Delgado (2006 [1998]: 274); Rosell (2010: 167-168). El manuscrito más completo que se conserva de las *Instrucciones para Merikara* es el *Papiro Hermitage 1116A*, una copia elaborada en torno al 1400 a. C. por el escriba Khaemwaset. Hay traducciones en Lichtheim (1973: 97-109); Tobin (2003g [1973]: 152-165); Parkinson (1998: 212-234). Comentarios en Parkinson (2002: 248-257).

<sup>594</sup> Parkinson (1998: 212).

<sup>595</sup> Parkinson (1998: 212-213).

<sup>596</sup> La inscripción fue copiada por un escriba de la dinastía XVIII en un rollo de cuero, hoy catalogado como *Rollo de cuero de Berlín 3029* (Lichtheim 1973: 115).

<sup>597</sup> Traducción de Rosell (2014).

sociedad egipcia, para prevenir y controlar a las fuerzas del caos y satisfacer las necesidades de su población<sup>598</sup>.

Durante el Imperio Nuevo, se multiplicarán las referencias al rey y al dios como buen pastor, asociado incluso, en la especificidad internacional del período, a una protección simbólica contra los enemigos del entorno<sup>599</sup>. En la dinastía XVIII se registra un énfasis en mostrar al rey como pastor designado por el dios Amón. Así, Hatshepsut fue

*“una a quien Amón mismo colocó en su trono en Tebas, a quien eligió para (ser) pastor de Egipto, para proteger a los p<sup>t</sup> y los rhyt.”*<sup>600</sup>

De forma particular, desde el reinado de Seti I hasta el de Ramsés V –en los que la amenaza política exterior se agrava ante los movimientos de población– aumentan los epítetos que bendicen al rey como protectores, tutores y pastores de Egipto<sup>601</sup>. Así, en Abidos Seti I se presenta como un *“pastor fuerte y vigilante”*<sup>602</sup>, y como un *“buen pastor, que mantiene a sus soldados con vida, el padre y madre de todos”*<sup>603</sup>. Ramsés II aparece como

*“Buen dios, Ra para la tierra, Atum viviente para Egipto, buen pastor para los rhyt. (Cuando) él brilla, sus corazones viven.”*<sup>604</sup>

Merenptah, por su parte, en el templo de Karnak, afirma que es el

*“gobernante que cuida de ti, (...) como un padre que mantiene con vida a sus hijos.”*<sup>605</sup>

---

<sup>598</sup> Rosell (2010: 170).

<sup>599</sup> Müller (1961: 136, 138).

<sup>600</sup> *šh<sup>t</sup>.n imn ds.f hr nst.f m iwnw šm<sup>w</sup> stp [t].n.f r mniw kmt r nryt p<sup>t</sup> rhyt* (Urk. II: 361 línea 16-362 línea 1). Hemos decidido conservar los términos originales *p<sup>t</sup>* y *rhyt* debido a las diferencias que genera su traducción. De cualquier manera, *p<sup>t</sup>* suele entenderse como “humanidad” (Wb. I: 503), aunque también se asocia a “patricios” (Faulkner 1991 [1962]: 88). *rhyt*, por su parte, se asocia con los súbditos del rey, el “pueblo” (Wb. II: 447; Faulkner 1991 [1962]: 152).

<sup>601</sup> Müller (1961: 136).

<sup>602</sup> *mniw kny rš-tp* (Müller 1961: 136).

<sup>603</sup> Breasted (1906: 86 §195).

<sup>604</sup> *ntr nfr r<sup>c</sup> n t 3tm ʿnh n kmt mniw nfr n rhyt wbn.f ʿnh ib.sn* (Müller 1901: 138).

<sup>605</sup> Breasted (1906: 243 §580).

Resulta evidente hasta aquí la gran importancia de las tareas agrícolas y pastoriles en la construcción simbólica de un ideal de monarca asociado a la provisión de fertilidad y abundancia, así como a la garantía de orden y justicia. Estas nociones impregnan los modos de representación del faraón, constituyéndose en definidores de su esencia y funciones a cumplir. Al igual que ocurría en relación con el arado, no obstante, cabe destacar que se ejecutan en un plano enunciativo y simbólico, a la manera de reactualización de un arquetipo.

En este sentido, la presentación de Bata realizando actividades de arado, siembra, cosecha y pastoreo lo posicionan en un lugar equiparable al del monarca, anticipando su destino, por un lado, pero construyendo a la vez la legitimidad para que esto sea posible. Es decir, Bata es un agricultor y pastor, y por ello puede evocar la naturaleza *real*, pero el éxito que obtiene en la realización de estas actividades contribuye a posicionarlo como candidato y aspirante legítimo a ocupar tal lugar. Incluso, recordemos que la dispensa de abundancia hacia la unidad doméstica alcanza además la consecución de otros menesteres, tales como la confección de vestidos, preparación de comidas, y provisión de diferentes bienes del campo.

Asimismo, en la evocación de estas labores, hay oportunidad de enunciar -tácita y simultáneamente- qué debe hacer un rey, cuál debe ser su rol en relación con el orden y la fertilidad. Un agricultor y/o campesino cualquiera no podría acceder a la dignidad *real*. Es la suma de determinadas virtudes en torno a un personaje, en este caso, Bata, lo que construye gradual y narrativamente la legitimidad del futuro rey.

Más aún, en la relación entre la noción del “buen pastor” -característica de la monarquía egipcia- y la persecución de una sociedad más justa, cabría enfatizar en la búsqueda de justicia tras la que se encolumna Bata, ante las acusaciones injuriosas que sostiene su hermano Anubis. El protagonista recurre a Ra-Harakhte en primera instancia como garantía para proclamar la verdad (*d’Orb.* 6,4-6,6), y juzga finalmente a su esposa en el marco del palacio y consagrado ya como faraón (*d’Orb.* 19,4-19,5). Si bien se trata de actos en beneficio de la justicia individual y personal, ratifican de hecho la capacidad del personaje para garantizar esta virtud.

De modo global, nuestra interpretación va más allá de la lectura en clave servil y subordinada de las tareas que Bata realiza en el campo, para valorarlas en su potencial simbólico como construcción de un personaje digno de ocupar el trono. Bata será rey



porque demuestra aquí -ya en este primer momento- que efectivamente lo es, en la medida en que garantiza la fertilidad y la abundancia de su unidad familiar.


La remisión a la esfera de la realeza, no obstante, asume en estas evocaciones un grado de literalidad inimaginable en los registros que recuperábamos sobre los faraones egipcios. En ese plano, la provisión de fertilidad o la idea del pastor funcionan más bien como metáforas, mientras que en la descripción de lo que hace Bata se impregna de lo concreto mediante la fuerza de la narración. Esta cualidad de lo literario tensiona así los modos convencionales de hablar del rey, al tiempo que fortalece una potencia determinada respecto del protagonista.

Asimismo, es ineludible la referencia al dios Osiris en este punto, reconocido ya en fuentes tempranas, como los *Textos de las Pirámides*, como una divinidad asociada a la fertilidad, particularmente al agua y la vegetación<sup>606</sup>. La cualidad fértil vinculada a la sexualidad se hará evidente en el episodio de la seducción que analizaremos más adelante, mientras que también cabe su asociación a la renovación, más bien en términos de revivificación, en la que indagaremos en el capítulo seis.

#### 4.2. Las actividades de Bata en el exilio: cazador y constructor

Luego de la disputa con Anubis a causa del intento de seducción por parte de su esposa y la emasculación que Bata inflige sobre sí mismo, él dice a su hermano mayor:

*“Si tu recuerdas algo malo, ¿no puedes hacer recordar algo bueno, o algo (de lo que) he hecho por ti? Entonces, ve a tu casa (y) cuida tu ganado, porque yo no permaneceré en el lugar en que tú estés. Me iré al Valle del Pino.”* (d’Orb. 8,2-8,3)

El  int p3 ʕš “Valle del Pino” ha sido localizado, de acuerdo con Gardiner, en el Líbano<sup>607</sup>. Esta conjetura se ha basado en la mención del Valle del Pino en los registros de Ramsés II de la batalla de Kadesh: “su majestad (está) en Ramsés-meri-amón, el pueblo que está en el Valle del Pino”<sup>608</sup>, lo que sería entre la fortaleza de Tjel y las

<sup>606</sup> Griffiths (1982: col. 628; 1980 [1966]: 151-170).

<sup>607</sup> Gardiner (1933: 128).

<sup>608</sup> *hm. f m rʕmss mrinn p3 dmit nty int p3 ʕš* (KRI II: 14 línea 8).

montañas de Kadesh<sup>609</sup>. Durante algún tiempo existieron dudas respecto del árbol que daría nombre al Valle, hasta que Victor Loret demostró que se trataría bien del *Abies cicilia* o del *Pinus Pinea*<sup>610</sup>. El consenso en llamarlo Valle del Pino se ha asentado hoy entre los egiptólogos.

Antes de indagar en las actividades que Bata realiza en el exilio, y analizar cómo contribuyen a la construcción de su carácter *real*, cabría reflexionar en primera instancia sobre lo que puede significar en términos globales la partida del personaje, en forma de exilio, hacia el extranjero. El egipcio siempre ha sido etnocéntrico<sup>611</sup>, y desarrolló una visión en la que Egipto simboliza el orden, mientras que el otro/extranjero encarna el desorden y la inversión de los valores consolidados. A la vez, en este par contradictorio, Egipto se ha jactado de su superioridad respecto de otras entidades políticas regionales/“internacionales”. Edda Bresciani contribuye a la discusión sobre la consideración del extranjero señalando que a partir de la dicotomía orden-desorden se presenta la necesidad de intervenir contra los elementos perturbadores, y esto asume la forma de acción obligada por parte del faraón, quien es el garante del orden universal ante la divinidad. Los perturbadores, el otro, el extranjero, son así vencidos *a priori*, por definición<sup>612</sup>. De hecho, esta concepción se vuelve evidente, por caso, en la clásica y estereotipada imagen del faraón derrotando al enemigo, donde se destaca la fuerza divina del rey que aplasta decidida y efectivamente a su antagonista.

Los textos literarios nos han permitido vislumbrar algunos otros matices en la consideración del extranjero. Durante el Reino Medio, la concepción de Egipto como hogar, ámbito de pertenencia y referencia, tiene una fuerza preeminente. Particularmente, la preocupación por ser enterrado de forma apropiada -es decir, de acuerdo con los ritos egipcios tradicionales- se torna sumamente relevante. En *El Náufrago*, por ejemplo, se relata cómo un individuo -un alto funcionario del estado, probablemente- que se dirigía a las minas del Sinaí, naufraga en el Gran Verde y se aleja de Egipto, siendo arrojado a una isla misteriosa cuyo señor es una serpiente. Estando allí, si bien es recibido amistosamente y su vida no corre peligro, mantiene la voluntad de retornar a su casa, Egipto. La serpiente

---

<sup>609</sup> Gardiner (1933: 128).

<sup>610</sup> Loret (1916: 33-51).

<sup>611</sup> Según Wilson (2003 [1946]: 50-51) esta característica se funda en el aislamiento geográfico y en el conocimiento de que otros países con los que tenían contacto no habían alcanzado su mismo desarrollo cultural.

<sup>612</sup> Bresciani (1991: 250).

lo carga de bienes, y el personaje es recibido por el rey que lo eleva al rango de Compañero, otorgándole servidores para su asistencia. El relato de *Sinuhé*, por su parte, nos permite ensayar alguna comparación: aquí el protagonista huye de Egipto por propia voluntad, en el marco de circunstancias estrictamente políticas. Se diferencia entonces del náufrago, que sufre un accidente, en la decisión personal -aún cuando se excusa de que fue por designio del dios- de irse de Egipto. No obstante, cuando está cerca de la muerte, Sinuhé pretende volver a Egipto y ruega el perdón del faraón, acercándose, entonces, a la forma de pensar del náufrago.

Los relatos del Imperio Nuevo nos muestran otra consideración del extranjero, particularmente en la decisión consciente de los protagonistas de exiliarse como modo de reconstitución de sus vidas personales. En el caso de *Los Dos Hermanos*, como veremos, Bata -luego de la determinación de su partida- consigue en principio rehacer su vida de forma exitosa, construyendo un hogar con sus propias manos, asegurando él mismo su subsistencia y obteniendo una mujer creada por los dioses.

También en el relato *El príncipe predestinado* se nos presenta un panorama semejante: se narra la historia de un príncipe heredero al trono egipcio, que está amenazado de muerte porque las 7 Hathores han predicho su destino<sup>613</sup>. Existen de hecho diversos peligros para su vida, pero el personaje decide ignorarlos, desafiar este destino, irse de Egipto e iniciar una nueva vida en Naharina, probando su suerte e intentando escapar de su trágico futuro. En este sentido, el extranjero se presenta nuevamente como lugar posible para perseguir nuevas oportunidades personales. De acuerdo con el análisis de Galán, aparecen en este relato preguntas subyacentes de tipo “¿Puede un hombre vivir otra vida distinta a la que le correspondía en un principio?, ¿puede uno empezar de nuevo?”. Estos interrogantes podrían ser pensados también en relación con *Los Dos Hermanos* y las consecuencias que tiene el exilio para Bata. Por otra parte, y en la convicción de que la superación del destino es posible para el príncipe, Galán se encarga de enunciar los mecanismos con los que el personaje enfrenta las adversidades que se le presentan: fuerza física, majestuosidad, y protección divina<sup>614</sup>. Cualidades semejantes también pueden ser aplicadas a Bata y su desempeño frente a las circunstancias adversas que se le presentan. En el capítulo seis señalaremos la importancia que la relación con los

---

<sup>613</sup> De modo semejante a como anunciarán, igualmente, la “muerte por el cuchillo” a la mujer que Khnum modela para Bata.

<sup>614</sup> Galán (2000 [1998]): 129-177).

dioses tiene para el protagonista, contribuyendo a consolidar su carácter divino y asociarlo, en consecuencia, con la figura *real*. Por otro lado, en el capítulo cinco evidenciaremos cómo la fuerza física se constituye como otro atributo que refuerza la identificación con rasgos propios de la realeza egipcia. Es imperativo recordar que, en nuestra interpretación, los elementos que podemos identificar como “superación personal” o parte del recorrido exitoso de un personaje literario, se valoran especialmente en la construcción del carácter *real* de tal personaje, y en la relación que ello puede establecer con la legitimidad de la institución.

Cabe indagar, por un lado, si el contexto internacional del Imperio Nuevo facilita una consideración positiva para la instalación de un individuo en tierras por fuera de Egipto, concretamente en la zona de Siria-Palestina. Como es conocido, el Imperio Nuevo se inicia alrededor de 1550 a. C. con la expulsión de los hicsos, pueblos extranjeros que habían logrado hacerse con el control de la monarquía egipcia, mediante las luchas que inicia la dinastía XVIII, originaria de Tebas. Los gobernadores de esta zona se sublevaron contra el rey hicsu, utilizando como excusa su origen foráneo, e iniciando en este sentido una guerra de reconquista del país. A partir de estos hechos se ha reflexionado sobre los modos en que han influido estas conquistas en la cosmovisión egipcia, así como en las formas de relación políticas. Galán, por ejemplo, ha señalado lo paradójico de una “política local basada en una ideología xenófoba” que de hecho condujo a la monarquía egipcia hacia una “política en continuo contacto y en estrecha relación con pueblos extranjeros”<sup>615</sup>. A partir de entonces, las campañas que intensifican la presencia egipcia más allá de sus límites se vuelven más constantes e intensivas, consiguiendo incrementar el protagonismo de Egipto en la zona, convirtiéndolo en “una de las grandes potencias del concierto de pueblos del Próximo Oriente y del Mediterráneo oriental”<sup>616</sup>.

Por su parte, Assmann ha justificado el signo de la nueva política egipcia durante el Imperio en el tipo de memoria que se configura en este período a partir de la experiencia de la guerra: estas “guerras de liberación” serán recordadas bajo la fórmula de “amenaza exterior”, y de ahí entonces el centro del Imperio Nuevo será la política exterior<sup>617</sup>. De

---

<sup>615</sup> Galán (2000 [1998]: 132).

<sup>616</sup> Serrano Delgado (2006 [1998]: 298).

<sup>617</sup> Assmann (1995: 48; 2005 [1996]: 250). El recuerdo del Primer Período Intermedio había marcado al Reino Medio de forma tal que su política estaba dirigida hacia el interior. Esta contraposición es señalada por Assmann de forma enfática.

modo paralelo y equiparable importancia, de acuerdo con Assmann estas guerras fueron leídas además en clave mitológica, a la luz del mito de Horus y Seth. El autor entiende que Seth encarnaría al dios de los hicsos, y de esta forma se imagina al extranjero dentro de criterios religiosos propios, y pasible de ser “traducido” a la propia cultura. En contra de Seth, la política egipcia se vuelve agresiva y expansiva. En palabras de Assmann: “ahora el extranjero no es ya simplemente el caos, ni se lo excluye de toda elaboración simbólica, sino que es el otro, que puede aparecer como interlocutor o como adversario, y al que conviene someter y hacer tributario, y si esto no es posible, vincularlo por medio de tratados de alianza o de matrimonios políticos”<sup>618</sup>.

Así entonces percibimos algunas características de la relación durante el Imperio Nuevo de Egipto con el extranjero. Por un lado, el impulso imperialista, materializado de forma agresiva y expansiva en guerras, primero de liberación, y luego de conquista de nuevos territorios, en todos los frentes de la frontera.

Por otro lado, este extranjero ya no es pensado simplemente como caótico y/o salvaje, en contraposición al cosmos egipcio, sino que a partir de la imagen del enemigo, configurada en la memoria mediante la experiencia de las guerras de liberación, este conflicto puede transformarse en una relación. Es evidente entonces que la mayor apertura de fronteras ofrece un buen contexto para el exilio<sup>619</sup>.

Cabe reparar asimismo en la interpretación del sentido que tiene para Bata y para el relato de *Los Dos Hermanos* la circunstancia del exilio. El análisis que ha propuesto Hollis para esta instancia, supone que a partir de la emasculación de Bata y el inmediato efecto de debilidad física que le provoca, se ubica al protagonista en un estado análogo a la muerte<sup>620</sup>. Teniendo en cuenta que una de las variables de análisis del relato es su consideración como un rito de pasaje, se considera al Valle del Pino como un lugar transicional en ese rito, una especie de Más Allá -*Otherworld*- y el exilio como *living death* “muerte en vida”<sup>621</sup>. La noción de *living death* es tomada por Hollis de la llamada *Estela del*

---

<sup>618</sup> Assmann (1995: 49).

<sup>619</sup> Aún así, cabe notar que los exilios literarios previamente referidos son también relativamente exitosos. El hombre que naufraga es protegido por la serpiente de la isla, mientras que Sinuhé alcanza posiciones privilegiadas. La diferencia más profunda radica en las motivaciones diversas por las cuales deviene la condición, y en el anhelo de ambos por volver a Egipto, deseo que no se vislumbra con igual fuerza en Bata.

<sup>620</sup> Hollis (2003 [1990]: 124-126).

<sup>621</sup> Hollis (2008 [1990]: 126).

*exilio*, donde se afirma que vivir fuera de Egipto es “matar gente viviente”<sup>622</sup>. Para la autora, el otro mundo recuerda a los otros mundos de *fairy tales* actuales en los que el héroe supera pruebas específicas para retornar al hogar triunfante y transformado<sup>623</sup>.

Si bien entendemos que Hollis apunta a enfatizar cierta debilidad física, y que la alimenta con el hecho de que Bata se arranca el corazón, nuestra interpretación de cómo el protagonista vive en el Valle del Pino está orientada a comprender cómo las actividades que Bata efectúa se manifiestan como una profundización en la construcción de su carácter *real*. Más aún, y por otra parte, se explicita cuándo Bata muere concretamente:

*“Ellos se acercaron al pino (y) cortaron la flor donde estaba el corazón de Bata. Él cayó muerto en un pequeño momento.” (d’Orb. 12,5-12,7)*

Es a partir de este hecho concreto que se habilitará el ciclo de transfiguraciones definitivas para Bata, que le permitirán acceder finalmente al trono egipcio.

De este modo, nuestra lectura de la “transición” enfatizará más en la proactividad que en la debilidad del personaje. Sí es posible entender el exilio de Bata como un momento de transición, tal vez como la condición para una regeneración, entendida en términos egipcios. Evidentemente Bata, al irse de Egipto, está buscando iniciar una nueva vida: por una parte, separarse de las circunstancias que coyunturalmente lo habían distanciado y enfrentado con su hermano (la seducción por parte de la mujer); y probablemente al mismo tiempo superar la situación de “dependencia” respecto de su hermano mayor (*“su hermano menor estaba en compañía de él a la manera de un hijo”, d’Orb. 1,2*). En este último sentido, claramente todo el argumento del relato podría representar un rito de pasaje “clásico” (de un estado de minoridad a uno de adultez), y el momento del exilio entonces como esa transición necesaria.

No obstante, la transición entendida en términos de “margen”, o como una instancia “liminar” en la que se suspende la vida social<sup>624</sup>, no debería opacar el carácter

---

<sup>622</sup> Hollis (2008 [1990]: 131). La *Estela del exilio* está datada en la dinastía XXI y se conserva actualmente en el Museo del Louvre. Ver von Beckerath (1968).

<sup>623</sup> Hollis (1998: 330). En esta lógica que remite a las instancias de un rito de pasaje, la autora comprende también el exilio que experimenta Sinuhé en el relato del Reino Medio que lo tiene como protagonista (Hollis 1998: 326-328).

<sup>624</sup> van Gennep (2008 [1969]: 25, 163). De acuerdo con este especialista, el esquema completo de los ritos de paso incluye, en teoría, ritos preliminares (separación), liminares (margen) y postliminares (agregación).

proactivo que asume Bata en este momento, como una instancia de profundización más no divorciada del proceso de construcción de carácter *real* que se evidencia desde el comienzo del relato.

La vida en el exilio de Bata es en principio solitaria:

*“Entonces, después de muchos días después de esto, estaba su hermano menor en el Valle del Pino. No había nadie junto a él. Él pasaba el día cazando ganado en el desierto. Él venía para descansar debajo del pino en el que estaba su corazón -sobre la cabeza de la flor- al cese del descenso (del sol).” (d’Orb. 8,8-8,9)*

Aún cuando pareciera que la situación roza los límites de la subsistencia, entendemos que la efectiva autosuficiencia que consigue el personaje lo instala en el Valle del Pino de un modo exitoso, apostando en dirección a la consolidación de su carácter *real*.

La caza de animales que Bata practica, de hecho, tiene una connotación vinculada a las actividades prestigiosas que encara el rey para dar cuenta de su fuerza física y el dominio de la naturaleza. Junto con las escenas de lucha, forma parte del repertorio iconográfico para demostrar el poder del faraón sobre las fuerzas del caos. Efectivamente, en las representaciones suelen aparecer ambos motivos al mismo nivel. Hornung menciona, por ejemplo, el caso de la arqueta de Tutankhamón en la que se dispone de un lado y otro al faraón sobre un carro de guerra: la diferencia entre ambas caras -tapa y lados- es la composición del enemigo, ya sea soldados enemigos, o animales. La misma equiparación presenta el pilono de Medinet Habu en el que Ramsés III caza toros salvajes en el extremo sur, mientras que en el norte se presenta una escena de guerra<sup>625</sup>.

Corresponde indagar en el sentido que impregna a este tipo de prácticas. Ya desde tiempos predinásticos fue evidente la importancia del mundo animal como parte de un lenguaje simbólico<sup>626</sup>: así los animales fueron objeto de diferentes representaciones, su

---

<sup>625</sup> Hornung (1991 [1990]: 332-333). Respecto de Tutankhamón, se trata de la pequeña caja pintada, que recibió el 21 como N° de inventario (Sliwa 1974: 112 nota 72) y se conserva hoy en el Museo de El Cairo. La escena de caza se encuentra disponible en Carter y Mace (2015 [1932]: lámina 28 A y B). También existe registro fotográfico realizado por Harry Burton en el archivo del Instituto Griffith, disponible en <http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/carter/021.html> (consultado en marzo de 2015). Hacen igualmente referencia a esta yuxtaposición de guerra y caza en el objeto que perteneció a Tutankhamón Sliwa (1974: 112) y Darnell y Manasa (2007: 120). Las imágenes que retratan a Ramsés III en Medinet Habu pueden encontrarse en Murnane (1980: 67-68, figura 53).

<sup>626</sup> Houlihan (2002: 98).

forma se tomó como soporte de otras -paletas con formas de animales, por ejemplo-, y se asociaron igualmente a la representación de los primeros jefes y a cómo se concebían las fuerzas del cosmos. De igual modo, es significativo el número de signos jeroglíficos que remiten en la escritura al mundo animal<sup>627</sup>. Estos hechos merecen alguna consideración: existe una discusión sobre la asociación que puede establecerse entre los hombres y el reino animal en general, que pretende comprender la naturaleza de esas relaciones metafóricas. De un lado se ha pensado tradicionalmente al reino animal como una proyección o una metáfora de la vida social, lo que implica rastrear semejanzas en los dos espacios para establecer los términos de la comparación. Esto ha recibido las críticas de Mary Douglas sobre la inexistencia de límites para la imaginación en este sentido<sup>628</sup>. Por el contrario, la autora asume que el uso de categorías animales viene dado por la comprensión de lo animal en los mismos modelos y términos que se hace con lo humano. Se puede pensar en la diferenciación de lo animal como una forma de pensarnos a nosotros mismos, teniendo en cuenta que no podríamos imaginar cómo se relacionan ellos sino en función de cómo lo hacemos nosotros. Es decir, que la similitud que se observa en ambos mundos, humano y animal, es resultado en realidad del hecho de que los dos son contruidos sobre los mismos principios<sup>629</sup>. Esto puede vincularse claramente con lo que hemos reflexionado sobre la integración como modo de pensar estas sociedades, y en estos términos es que comprendemos las relaciones simbólicas que se establecen entre la esfera humana y el mundo animal.

<sup>627</sup> Houlihan (2002: 98-102).



que en alemán recibe la traducción *Wild der Wüste*<sup>633</sup>, ha incluido también antílopes, aunque se han incorporado asimismo a la lista ñúes, uros y antílopes ruanos, que evitan en realidad los ambientes áridos<sup>634</sup>. Veerle Linseele y Wim Van Neer han sugerido que si todas estas especies eran consideradas dentro de una única categoría, entendiendo que probablemente así fueran percibidas por los antiguos egipcios, sería más apropiado designar al grupo como *animals from the wilderness*, es decir, animales de la naturaleza/tierra salvaje, en el sentido de tierras deshabitadas. Precisamente, estos animales serían especies que viven lejos de los bancos del Nilo y fuera de las aéreas de habitación y cultivo<sup>635</sup>.

La caza en el desierto tiene un significado agregado porque los animales que allí viven son entendidos concretamente como elementos del caos, opuestos al orden que garantiza el rey<sup>636</sup>. Su captura, de esta manera, refuerza la potencia cósmica del faraón. Resulta interesante pensar, por otra parte, en la ambivalencia de los animales salvajes: son cazadores, son cazados por el rey y pueden asimismo asociarse a su poder contribuyendo a la constitución de su nombre y títulos y/o epítetos<sup>637</sup>. Existe incluso la confianza en que el cazador que mata a un gran animal absorbe parte de ese espíritu salvaje: las victorias en la caza confirman cierta superioridad física y/o espiritual<sup>638</sup>.

La actividad de la caza de animales, entonces, se interpreta simbólicamente como control de las fuerzas de la naturaleza, y en este sentido la encara el faraón. Durante el Imperio Nuevo, la caza de animales salvajes se evidencia como una actividad ejercida con asiduidad por los reyes egipcios. Donald Redford afirma en este sentido, que a partir de Ahmosis, casi todos los reyes de la dinastía XVIII usaban la excusa de la presencia en Asia en campaña para darse el gusto de cazar después de que la batalla era ganada<sup>639</sup>. Por ejemplo, en una inscripción de Tutmosis I en Deir el-Bahari se registra la caza de un elefante en Niya, actividad que se interpreta que fue hecha de regreso de una campaña al Éufrates<sup>640</sup>.

---

<sup>633</sup> *Wb.* (I: 170).

<sup>634</sup> Linseele y Van Neer (2010: 49).

<sup>635</sup> Linseele y Van Neer (2010: 49).

<sup>636</sup> Hendrickx (2011: 247).

<sup>637</sup> Baines (1995: 113).

<sup>638</sup> Tyldesley (2007: 35).

<sup>639</sup> Redford (1992: 149; 1995: 167).

<sup>640</sup> Redford (1992: 154). La escena se encuentra disponible en Naville (1898 III: 17, lámina LXXX).

Es significativo que esta práctica aparezca asociada con el contexto internacional expansivo y la consecución de batallas exitosas en el exterior. Se consolida en este sentido la interpretación de su ejecución como una demostración de fuerza física y poder por parte del faraón. De modo elocuente, Joachim Sliwa ha analizado las representaciones del faraón victorioso en las imágenes del Imperio Nuevo, identificando cinco grupos principales: el rey golpeando a sus enemigos vencidos, el rey como esfinge triunfando sobre sus enemigos, el rey supervisando el recuento de prisioneros y enemigos muertos, escenas de conducción de enemigos capturados, y el rey montando un carro de guerra<sup>641</sup>. En relación con este último motivo, reconoce la incorporación de hecho del motivo de caza sobre carros, que ya era conocido, a la iconografía real, en una asimilación de ambas actividades<sup>642</sup>.

De hecho, de acuerdo con Aidan Dodson, la conmemoración de caza de toros salvajes y leones que protagoniza Amenofis III, sería una mitigación del deseo de actividad física del rey, que no lleva adelante en realidad acciones militares significativas<sup>643</sup>. Los escarabajos de Amenofis III, efectivamente, reconocidos como ejemplo de la importancia de la caza de animales salvajes como recreación para el faraón y demostración de su potencia física, registran en el año 2 de su reinado la caza de 96 toros salvajes, y en el año 5 afirman que el faraón ha matado a más de un centenar de leones en la primera década de su reinado<sup>644</sup>.

Por otra parte, el palacio en la ciudad de Pi-Ramsés -ciudad que construyera Ramsés II como capital en la dinastía XIX<sup>645</sup>- aparece como un espacio destacado en cuanto a la conservación de una diversa gama de especies salvajes. Se han encontrado allí restos de orices y antílopes que probablemente hayan provenido del desierto occidental, íbices del desierto oriental, gamos del Levante y elefantes, jirafas y antílopes ruanos de Sudán. A ellos se le suman también restos de gacelas y búfalos. Se ha supuesto que eran mantenidos en cautiverio, aunque se han hallado restos también de trabajo artesanal con materiales que pudieron ser obtenidos de estos animales<sup>646</sup>.

---

<sup>641</sup> Sliwa (1974: 97).

<sup>642</sup> Sliwa (1974: 112).

<sup>643</sup> Dodson (2000 [1995]: 89-91).

<sup>644</sup> Dodson (2000 [1995]: 89-91). Edición de los escarabajos por Blankenberg van Delden (1969: 57-128).

<sup>645</sup> Actualmente en la moderna Qantir en el Delta Oriental. Ver Pusch y Herold (1999: 787-790) para una descripción del sitio.

<sup>646</sup> Linseele y Van Neer (2010: 69).

Las imágenes de caza de Ramsés II se registran, por ejemplo, en el templo de Seti I en Abidos, donde aparece acompañado por sus hijos, entre los que se destaca Amen-her-khepeshef<sup>647</sup>. Mencionábamos un par de páginas más atrás, por su parte, las impresionantes imágenes de Ramsés III en Medinet Habu cazando: la representación exhibe al rey hiriendo con una lanza a un toro que se retuerce, mientras otros se esconden entre los pantanos<sup>648</sup>.

Asimismo, el ejercicio de la caza tiene igualmente una connotación vinculada a su ejercicio como entretenimiento, dispersión y placer<sup>649</sup>. Numerosas escenas de caza han sido incluidas en las tumbas de particulares desde el Reino Antiguo<sup>650</sup>. En la medida en que la conquista de un orden cósmico y el establecimiento de *maat* queda efectivizado por una caza exitosa, resulta de interés privativo para el difunto la inclusión de una escena semejante. Por otro lado, se asocia con el placer y presenta al difunto como parte de un grupo social privilegiado que disfruta tanto de la caza como de la pesca, sin tener que preocuparse realmente por la provisión de alimento mediante este medio<sup>651</sup>. La incorporación de estas imágenes en la tumba preserva el status social del difunto en el Más Allá y pretenden garantizar la ejecución de tales prácticas en ese espacio<sup>652</sup>.

En relación con lo anterior, corresponde en última instancia vincular la actividad de la caza con la noción del *sporting King*, rey deportista y/o atleta, que caracteriza también a la representación monárquica del Imperio. John Wilson ha destacado este aspecto como algo menor en comparación con la importancia de la extensión territorial del período, pero que resulta asimismo interesante<sup>653</sup>. El énfasis en las destrezas y habilidades físicas que destacan los faraones, de hecho, consolida su imagen poderosa. De acuerdo con Wolfgang Decker, la función del faraón como garante de vida demanda una fuerza física arrolladora. Así, el rey como héroe guerrero inconquistable entra en acción cuando los enemigos amenazan Egipto, pero también cuando realiza proezas deportivas<sup>654</sup>.

En función de las consideraciones precedentes, consideramos que el ejercicio de la caza en el desierto que realiza Bata podrían evocar a la figura del rey, fortaleciendo la

---

<sup>647</sup> Dodson y Hilton (2005: 170).

<sup>648</sup> Murnane (1980: figura 53).

<sup>649</sup> Houlihan (2002: 113). Ver también Altenmüller (1980a: cols. 221-224; 1980b: cols. 231-233).

<sup>650</sup> Ver por ejemplo, Herb y Förster (2009).

<sup>651</sup> Hodel-Hoenes (2000: 23).

<sup>652</sup> Hodel-Hoenes (2000: 23); Houlihan (2002: 111).

<sup>653</sup> Wilson (1951: 195-196).

<sup>654</sup> Decker (1992: 20). Ver asimismo Decker (1984: cols. 1161-1169).

composición de su carácter *real*. La connotación simbólica de la práctica, por un lado, vinculada a la demostración de fuerza física y conquista del caos mediante la aniquilación de los animales salvajes, supone incrementar en Bata sus asociaciones con las prerrogativas de contribución a la restauración del orden que ya hemos señalado. La virtud de la potencia física será enfatizada en el capítulo siguiente.

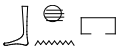
En términos materiales, por otro lado, la caza asegura concretamente la autosuficiencia de Bata, consolidando su imagen como proveedor de fertilidad y abundancia.

Asimismo, en la medida en que los faraones del Imperio Nuevo se jactan de los éxitos en la caza en el extranjero, se vuelve expresiva entonces la consecución de esta práctica también en el exilio fuera de Egipto. Bata, como cualquier otro faraón, domina el caos en el exterior mediante la práctica de una caza triunfante. Será significativo además en este sentido, la lucha contra los soldados del faraón que emprenderá un poco más adelante. Volveremos sobre esto.

El éxito de Bata en el Valle del Pino se consolida cuando erige su propia casa:

*“muchos días después de esto, entonces él construyó para él una fortaleza, con sus propias manos, en el Valle del Pino. Él la llenó con toda cosa buena, deseando fundar para él una casa”.*

(*d’Orb.* 9,1-9,2)

La construcción de una fortaleza con las “propias manos” invita a reparar en el esfuerzo físico y la capacidad evidenciada en una tarea semejante. Por otra parte, el término  *bhn*, exclusivamente neoegecio -de procedencia asiática<sup>655</sup>- y que aquí traducimos como “fortaleza”, nos remite a una construcción de dimensiones considerables. Se asocia asimismo con la designación de bases militares egipcias durante la dinastía XIX<sup>656</sup>. En el reinado de Seti I, por ejemplo, se registra un *bhn* entre las estaciones

<sup>655</sup> *Wb.* (I: 471); Lefebvre (1998 [1948]: 159 nota 46).

<sup>656</sup> Morris (2005: 4). En este sentido, el término puede vincularse con otras designaciones de construcciones. De acuerdo con la autora, las listas de Karnak y del *Papiro Anastasi I*, presentan diversos términos arquitectónicos como *ʿt*, *bhn*, *nhtw* y *mkdr*, que por evidencia arqueológica y artística no parecieran diferenciarse sustantivamente uno de otro en función o forma (Morris 2005: 386).

fortificadas del Camino de Horus, mientras que en el de Merenptah, se atestigua otro *bhn* en Siria Palestina<sup>657</sup>.

Es evidente, por un lado, la impronta creativa que puede tener esta iniciativa, que puede ser asociada con los actos de construcción que lleva adelante un faraón en la manifestación de su carácter creador. En la medida en que el rey es considerado sucesor del dios creador<sup>658</sup>, sus obligaciones incluían la construcción y renovación de los monumentos<sup>659</sup>. El tema de la restauración, por ejemplo, es sustancial como demostración de que el faraón ha cumplido con sus obligaciones<sup>660</sup>. De hecho, las inscripciones de los faraones se enorgullecen en afirmar que el rey ha hecho lo que no se hacía desde tiempos de Ra, el dios creador, o bien que ha restaurado las condiciones tal como estaban al principio<sup>661</sup>.

La arquitectura, como imposición de un orden sobre la naturaleza, exhibe ciertas percepciones del mundo<sup>662</sup>. Los llamados “programas de construcción”, como planificación de las obras de erección y restauración de monumentos, resultan fundamentales en el desarrollo de un reinado. Durante el Imperio Nuevo se formalizan los rituales de fundación incrementando la serie de momentos básicos. En el templo de Medinet Habu, por caso, las escenas asociadas al ritual muestran cómo el rey estira la cuerda, dedica el templo, da hachazos a la tierra, moldea los ladrillos y ofrece vino. El ritual se completa con la ofrenda de ganado<sup>663</sup>.

De la multiplicidad de inscripciones que destacan la ejecución de obras de construcción, e incluso de la valoración de algunos reyes como constructores<sup>664</sup>, se deduce la fuerte impronta simbólica de la actividad. En el relato de *Los Dos Hermanos*, Bata en el Valle del Pino se asemeja, en este sentido, a la imagen del faraón en la planificación y ejecución de una obra propia.

La fundación de su casa, proveyéndola -nuevamente- con todos los bienes necesarios, se verá completada cuando la Enéada ordene crear una mujer para él:

---

<sup>657</sup> *KRI* (I: 7 línea 5) y *Papiro Anastasi III* (verso 5: 1-2), respectivamente. Conviene revisar el estudio específico de Morris (2005: especialmente 399-402).

<sup>658</sup> Frankfort (1998 [1948]: 170).

<sup>659</sup> Hornung (1991 [1990]: 334).

<sup>660</sup> Troy (2009 [2006]: 134).

<sup>661</sup> Frankfort (1998 [1948]: 171).

<sup>662</sup> Kemp (2008 [1989]: 16).

<sup>663</sup> Troy (2009 [2006]: 148).

<sup>664</sup> Por ejemplo, en tiempos ptolemaicos se recuerda a Tutmosis III como referencia de reinado próspero y extraordinarios logros arquitectónicos (Laskowski 2009 [2006]: 183).

*“Entonces, Ra-Harakhte dijo a Khnum: ‘Entonces, construye una mujer para Bata (para que) él no esté sentado solo.’ Entonces, Khnum hizo para él una compañera para sentarla (con él). Su cuerpo era más bello que todas las mujeres que están en la tierra entera.” (d’Orb. 9,6-9,8)*

Numerosas posiciones se han enunciado en torno al carácter de la mujer de Bata<sup>665</sup>. En esta instancia nos interesa señalar el grado de éxito que consolida Bata, en tanto vive ahora en su propia casa y con su propia esposa -que ha sido creada incluso por los dioses, con la cualidad de privilegio que esto implica-.

Cierto es que en términos ideales este constituye el punto máximo del “éxito” en el exilio: la creación de la mujer, en efecto, implicará luego la desobediencia que ella encarnará en relación con los consejos de auto-protección que Bata le había dado. Justamente, la revelación que Bata le hace respecto del secreto sobre su corazón lo coloca nuevamente en una posición vulnerable:

*“En cuanto a mi corazón está colocado en la cabeza de la flor del pino. Si otro lo encuentra, lucharé contra él.” (d’Orb. 10,2-10,3).*

La nueva secuencia de conflicto implica la desobediencia de la mujer, cuando sale a pasear cerca del mar, aún cuando Bata le había recomendado que no lo hiciera. El mar pide al pino que le arranque una trenza, que hace llegar hasta el palacio del faraón. El rey, prendado por el olor de la trenza, decide enviar a buscar a la mujer. Frente a esta situación Bata ofrece en primera instancia resistencia:

*“(Pero) no volvieron los (mensajeros) que se habían dirigido al Valle del Pino. Ellos fueron muertos (por) Bata. Él permitió a uno de ellos (volver) para decir un informe a su majestad -vida, prosperidad y salud-.” (d’Orb. 11,8-11,9)*

En el segundo envío el faraón consigue exitosamente llevar a la mujer a Egipto: la nombra Gran Dama Noble, y cuando le consulta por Bata, ella le ordena:

---

<sup>665</sup> Ver capítulo 6 al respecto.

*“Haz cortar el pino, que sea destruido.”(d’Orb. 12,4)*

De esta manera, un grupo de soldados es enviado al Valle del Pino, y cortan la flor donde estaba el corazón de Bata, que cae muerto (*d’Orb. 12,5-12,7*).

Quisiéramos destacar dos cuestiones en estas últimas situaciones que se presentan en el exilio, vinculadas con el carácter proactivo que evidenciamos en Bata, tendiente a su legitimación como futuro monarca de Egipto.

En primer lugar, nos resulta interesante el carácter guerrero que asume Bata en la defensa. Anuncia a su mujer, por un lado, que luchará contra quien encuentre la flor en la que se encuentra su corazón. Por otro lado, encara en efecto una batalla contra los mensajeros que el faraón envía para buscar a la mujer. Este carácter luchador -que evidenciaremos de modo similar en el próximo capítulo- se muestra aquí de forma elocuente. Aún cuando, en este momento, no se trata finalmente de una batalla exitosa, da cuenta de la condición aguerrida del personaje.

Se trata además, de otra parte, de un momento en que podríamos comenzar a preguntarnos ¿quién *debe* ser rey de Egipto? La resistencia que ofrece Bata en el Valle del Pino, en el exterior de Egipto, podría ser leída como la presentación exitosa de un faraón en el extranjero, que enfrenta -en solitario- a los enemigos que se le presentan. Ciertamente es eventualmente derrotado en esta batalla, y un resultado de estas características no se constituiría como habilitante simbólico para ocupar un rol gobernante. No obstante, es igualmente cierto que aunque el faraón reinante realiza como un acto de iniciativa la búsqueda de la mujer por la cual está interesado, sucumbe luego a sus deseos, respondiendo y acatando lo que quiere la Gran Dama Noble.

La pasividad del faraón ha sido resaltada como un elemento en cierta medida curioso. Se trata de un rasgo algo provocador presente en el relato de *Los Dos Hermanos*, que es leído en clave de poca importancia relativa de la institución de la realeza en un relato como este, más bien destinado al entretenimiento. Las acciones del rey en este relato se presentan como “intrascendentes”<sup>666</sup>. En nuestra interpretación, esta intrascendencia no minimiza el papel del faraón, sino que se trata más bien de lo contrario. En *Los Dos Hermanos* se tensionan las imágenes de la realeza, se aborda la debilidad, la pasividad y la eventual derrota de los diferentes personajes -Bata y el rey, concretamente

---

<sup>666</sup> Silverman (1995: 53). Véase *supra* capítulo 3.

en este momento-, para explicitar de forma contundente cuáles son los rasgos y cuál es la actitud que debe tener un faraón para merecer tal dignidad.

La pasividad del rey egipcio que se retrata en este punto, su acato a las órdenes de la Gran Dama Noble, lejos está de ser algo que revela una faceta más “humana” del faraón, o que entretiene a un público popular, sino que funciona para mostrar, por oposición, la proactividad de Bata y, derivado de ello, su capacidad legítima para ocupar el trono.

#### **4.3. Conclusiones parciales**

Nuestra preocupación a lo largo de este capítulo se ha constituido en torno a las reminiscencias de la realeza que invocan la descripción de las actividades que realiza Bata y su relación con la construcción a su favor de un carácter *real*. A nuestro entender, estas tareas evocan simbólicamente las prerrogativas de provisión de fertilidad y fuerza física propias del rey.

Las funciones cósmicas del faraón en tanto garante de abundancia, y su imagen como victorioso ante las fuerzas del caos, encuentran un eco en el modo en que Bata provee de bienes su casa -en el campo y en el Valle del Pino- así como en su carácter cazador. De esta manera, nuestra interpretación de estas actividades encuentra un tono proactivo y positivo, distinto de la situación de dependencia y desventaja que en principio podría identificarse. En la misma dirección, consideramos que contribuyen a alinearlos dentro del imaginario *real*, contribuyendo en la construcción de este carácter que se verá igualmente nutrido en la asignación de atributos específicos.

Enfatizamos en el carácter simbólico de estas evocaciones, dado que precisamente ello provoca una tensión en torno a la representación de la realeza en este punto. Mientras que en otro tipo de registros se exhibe al faraón arando la tierra en un contexto ritual, o se lo representa cazando en una demostración del dominio y fuerza sobre sus enemigos, Bata efectiviza -exitosamente- estas acciones en *Los Dos Hermanos*, y en este sentido se narra literalmente la consecución de las mismas. De esta manera, se presenta una distancia respecto de cómo se habla del rey “ejecutando” estas actividades. No nos es posible imaginar, aún menos enunciar y/o representar, al faraón en los mismos términos en que se describe el día a día de Bata.

Lo literario impone en este momento una mediación de la experiencia narrada, que extrema las posibilidades existentes para la descripción de ciertas tareas en asociación con



un rey. Ciertamente, la literalidad de los esfuerzos de un personaje que será rey contrasta con el carácter arquetípico de escenas similares en otros contextos de carácter tradicional. Resulta en este sentido una apuesta provocadora.

Asimismo, y aún en la evocación simbólica y mediada, nos habilita a imaginar a Bata con un carácter *real* que encuentra una materialidad en la ejecución de estas acciones, al tiempo que se nutre de descripciones particulares que remiten, de modo más directo, a las formas en que se habla del rey. De ellas nos ocuparemos a continuación.

## CAPÍTULO 5

Bata como personaje *real* en

*Los Dos Hermanos.*

La construcción de la  
legitimidad

En este capítulo procuraremos continuar con la reconstrucción del carácter *real* de Bata, que se evidenciará ya en este punto de forma más directa en la identificación de cualidades que le son asignadas que remiten directamente a la figura del rey, y en el recorrido en el palacio que lo conduce finalmente al trono. La indagación sobre estas cuestiones nos permitirá reflexionar sobre cómo se impregna a Bata de una legitimidad *real* que se constituye de un lado sobre su identificación con los conceptos asociados al ideal de monarca, y tomará luego formas más convencionales a partir de su (re)nacimiento como hijo del rey.

De esta manera, como primer paso, identificaremos los rasgos particulares que se le adjudican a Bata en las descripciones que se presentan al comienzo del relato. De acuerdo con nuestra interpretación, las mismas contribuyen a clarificar su carácter especialmente extraordinario, y ligado de hecho a la imagen del faraón. Esta exposición pretende, mediante la equiparación y comparación con los tonos expresados de estos aspectos en torno a la figura del rey, examinar el modo en que se construye la legitimidad del protagonista como personaje *real*. Reflexionar sobre términos y contextos de uso se revela como una perspectiva útil en esta instancia, que procura indagar en la potencialidad evocativa de los rasgos que puntualmente se señalan sobre Bata.


Sin embargo, aún con estas cuestiones evidenciadas, cabría recordar que en principio el personaje es un campesino. O incluso, conviene destacar especialmente que su entorno inicial es el campo, y no el palacio. Aún más: en los vínculos familiares, se trata del hermano menor. De esta manera, la explicitación de estas circunstancias nos obligan a poner atención sobre cuál es el momento en que lo sinuoso, el recorrido diversificado e intrincado, se desenrieda y conduce a Bata al palacio. Ciertamente, el (re)nacimiento como hijo del rey constituye la instancia a partir de la cual el destino *real* de Bata podría resultar más transparente. Nuestro objetivo aquí, como segundo momento del capítulo, será estudiar e interpretar la narración de tal acontecimiento, y examinar la trayectoria que recorre en esa nueva vida, en términos de “carrera *real*” hasta llegar al trono egipcio.

### **5.1. La esencia *real* de Bata**

#### **- Bata como *ḥ3wty nfr***

Al comienzo del relato de *Los Dos Hermanos*, luego de la presentación de los hermanos y la relación que mantienen, se dice que

“su hermano menor es un buen guerrero.” (d’Orb. 1,3-1,4)

La expresión utilizada es  ḥ3wty nfr. Los egiptólogos que han ofrecido traducciones del relato han optado en esta instancia por diferentes locuciones que remiten a diversos -incluso divergentes- aspectos de Bata. Por un lado, se ha acentuado en la actividad laboral. Maspero indicaba que era un *excellent worker*, es decir, un “trabajador excelente”<sup>667</sup>, mientras que Erman lo caracterizaba como un *good husbandman* o “buen agricultor/campesino”<sup>668</sup>. También se ha aludido a la fuerza física: Lefebvre ha dicho de Bata que era un “fuerte mozo”<sup>669</sup>; Brunner-Traut lo ha caracterizado como un “joven robusto”<sup>670</sup> y Araújo ha hablado en términos de *homem vigoroso*, o sea, “hombre vigoroso”<sup>671</sup>. Wente, por su parte, ha afirmado que era un *perfect man*, un “hombre perfecto”<sup>672</sup>. La excelencia también fue ponderada por Lichtheim, quien ha indicado que Bata era un *excellent man*, un “hombre excelente”<sup>673</sup>; y por Cardoso, que lo ha adjetivado también como *homem excelente*, “hombre excelente”<sup>674</sup>. Finalmente, se ha exaltado también la belleza: Rosenvasser ha indicado que se trata de un “bello mocetón”<sup>675</sup>; Hollis ha afirmado que era un *beautiful young man*, es decir, un “hermoso joven hombre”<sup>676</sup>; Cervelló Autuori lo ha llamado “hombre hermoso”<sup>677</sup>; Wettengel ha dicho de él que es *ein schöner Mann*, “un hombre guapo”<sup>678</sup> y López lo ha caracterizado como “buen mozo”<sup>679</sup>.

El término ḥ3wty, sin embargo, tiene en realidad el significado de “guerrero” o “luchador”<sup>680</sup>. Se utiliza para denominar a los soldados y como epíteto del rey<sup>681</sup>. Murnane ha optado por esta acepción, afirmando que Bata *was (like) a good warrior*, es decir, “era

---

<sup>667</sup> Maspero (2002 [1882]: 3).

<sup>668</sup> Erman (1927: 151).

<sup>669</sup> Lefebvre (1998 [1948]: 153).

<sup>670</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 70).

<sup>671</sup> Araújo (2000: 83).

<sup>672</sup> Wente (2003a [1973]: 81).

<sup>673</sup> Lichtheim (1976: 205).

<sup>674</sup> Cardoso (2011a: 1).

<sup>675</sup> Rosenvasser (1976: 96).

<sup>676</sup> Hollis (2008 [1990]: 1).

<sup>677</sup> Cervelló Autuori (2001: 60).

<sup>678</sup> Wettengel (2003: 29).

<sup>679</sup> López (2005: 127).

<sup>680</sup> Gardiner (2007 [1927]: 558); Faulkner (1991 [1962]: 47); *Wb.* (I: 217).

<sup>681</sup> *Wb.* (I: 217).

(como) un buen guerrero”<sup>682</sup>. La misma decisión tomó Galán, quien indica que era “un buen [luchador]”<sup>683</sup>. Nuestra elección por “buen guerrero” responde al sentido ofrecido por Adolf Erman y Hermann Grapow en el *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, aún cuando reconocemos el matiz de significado ligado a lo masculino y a la virilidad que también se ha advertido<sup>684</sup>.

De hecho, el vocablo es utilizado nuevamente cuando la mujer de Anubis intenta seducirlo y

*“deseó conocerlo como se conoce a un guerrero.” (d’Orb. 3,6)*

En esta instancia del relato, corresponde de un lado indicar que en esta afirmación el verbo *rḥ* “conocer” tiene una connotación sexual<sup>685</sup>, que se registra igualmente en el relato de *Verdad y Mentira*. En este último caso, cuando se narra el encuentro sexual entre el personaje Verdad y la Dama, se afirma que

*“él la conoció con conocimiento de guerrero.” (Verdad y Mentira 4,4-4,5)*<sup>686</sup>

De otro lado, se percibe que en ambos casos *ḥ3wty* asume una evocación a lo masculino. Galán, en relación con *Los Dos Hermanos*, señala que en este momento el término se utiliza como eufemismo para dar cuenta del carácter viril de un hombre, en este caso, el mismo Bata<sup>687</sup>. Otras traducciones han optado por enunciar esta metáfora de modo más transparente. Por ejemplo, se dice que la mujer deseó conocerlo como se conoce a un “hombre”<sup>688</sup>, “hombre joven”<sup>689</sup> o “muchacho”<sup>690</sup>. López traduce como “hombre” aunque acepta también la posibilidad de “combatiente”, acercándose a nuestra elección<sup>691</sup>. Murnane, igualmente, conserva la traducción como *warrior* “guerrero”<sup>692</sup>.

---

<sup>682</sup> Murnane (s/a: 2).

<sup>683</sup> Galán (2000 [1998]: 147).

<sup>684</sup> *Wb.* (I: 217).

<sup>685</sup> *Wb.* (I: 446).

<sup>686</sup> *iw f rḥ st m rḥ n ḥ3wt[y]* (*LES*: 32).

<sup>687</sup> Galán (2000 [1998]: 148 nota 53).

<sup>688</sup> Lefebvre (1998 [1948]: 155); Lichtheim (1976: 204); Araújo (2000: 85); Cardoso (2011a: 6).

<sup>689</sup> Maspero (2002 [1882]: 5); Hollis (2008 [1990]: 2).

<sup>690</sup> Cervelló Autuori (2001: 61).

<sup>691</sup> López (2005: 136 nota 11).

<sup>692</sup> Murnane (s/a: 10).

Aún cuando el término pueda vincularse con una designación de género<sup>693</sup>, nos interesa resaltar en este punto el uso de *ḥ3wty* como guerrero, en la medida en que es utilizado como epíteto del rey. Tal como lo desarrollábamos en el capítulo precedente, la imagen de Bata en el exilio nos ofrecía la presentación de sus actividades de caza, que podíamos interpretar en el marco de la ideología monárquica como formas efectivas de contención del caos. En este punto y consecuentemente, entendíamos que Bata podría asemejarse a la figura del rey en su potestad ordenadora a través de la caza de animales salvajes. Asimismo, y en términos simbólicos, la caza era también igualada de hecho con las destrezas militares ejecutadas por los reyes, tanto en un plano imaginario -como evocación alternativa de la noción de control del caos- como en un plano concreto en el que el rey protagonizaba conquistas militares. De esta manera, destacábamos de modo semejante la actuación de Bata frente a la ofensiva que envía el rey egipcio en busca de su mujer, y su respuesta -al menos inicialmente- exitosa, que nos lo presenta entonces de un modo triunfante y positivo.

Nos interesa de este modo, resaltar cómo en la descripción inicial del relato, se presentan cualidades que nos anticipan comportamientos y otros rasgos derivados que veremos desplegarse a lo largo del argumento. En este punto, su descripción como “buen guerrero”, en consecuencia, no nos resulta azarosa o arbitraria, sino que da cuenta de una esencia determinada que eventualmente será revelada en el/los momento/s oportuno/s.

Esta esencia, a nuestro entender, es de carácter *real*. El tono militar en la retórica legitimadora de la institución de la monarquía se vuelve preponderante a partir de la expulsión de los hicsos iniciada por la dinastía XVII tebana, y enfatiza en la participación individual del monarca como líder de la acción. Esto implica, por un lado, una formación militar del rey en el arte de la guerra desde los tiempos en que es príncipe y, por otro, una dinámica de gobierno del país desde el exterior, descansando en un cuerpo burocrático de alta capacidad de ejecución a menudo centralizado en la figura del visir. A su vez, las representaciones iconográficas resaltan el carácter victorioso y triunfante y expresan, junto con las inscripciones, lo que se espera que deba hacer un jefe de guerra<sup>694</sup>.

---

<sup>693</sup> Galán señala, por ejemplo, que en el tratado de paz concertado entre Ramsés II y Hattusili se distinguen dioses masculinos (*nṯrw ḥ3wty*) de femeninos (*nṯrwt ḥmwt*) (Galán 2000 [1998]: 148 nota 53). También Stéphane Polis reconoce este uso para diferenciación de género (Polis en prensa: 39).

<sup>694</sup> Spalinger (2005: 101).

La tendencia se profundiza en los inicios de la dinastía XIX como resultado –de acuerdo con el análisis que realiza Gaballa Ali Gaballa– del daño que había sufrido la institución monárquica durante el período amarniano. Para el autor no es casual que la preocupación por el refortalecimiento de la misma se manifieste en este momento a través de la multiplicación de imágenes que exhiben al faraón conquistando victorias militares<sup>695</sup>.

En este contexto resultan de interés igualmente las narraciones o los recuentos de las hazañas militares de los faraones, registradas en los muros de los templos, o en estelas emplazadas en los recintos sagrados<sup>696</sup>. Ejemplos como el denominado *Poema de Kadesh*<sup>697</sup> o la *Toma de Joppa*<sup>698</sup> forman parte de esta nueva tradición<sup>699</sup>. La llamada *Königsnovelle*<sup>700</sup> – en nuestras palabras, la “novela del rey”– hace su aparición en este período, no como género en sí mismo, sino como conjunto de patrones formales que “cubren” el espectro completo de la escritura egipcia<sup>701</sup>. De hecho, toma una definición amplia que la relaciona con la focalización en la descripción de las hazañas del rey, tanto como de su relación con el mundo divino y la condición humana<sup>702</sup>. Spalinger sistematiza lo que él denomina “ingredientes comunes” de la *Königsnovelle* e incluye, entre otros, la existencia y mención de una fecha, la explicitación de una dirección u orden por parte del faraón y la respuesta de sus oficiales, la presentación de elogios, y un resultado final narrado de forma abreviada<sup>703</sup>.

El fortalecimiento de la imagen del rey como guerrero implica, señalábamos, el involucramiento del faraón mismo en la dirección del ejército en el extranjero. Aún para pequeñas escaramuzas se observa al faraón asumiendo un perfil bien alto, con un énfasis

---

<sup>695</sup> Gaballa (1976: 99-129).

<sup>696</sup> Spalinger (2002: 347; 2005: 188).

<sup>697</sup> También llamado *Poema de Pentaur*. Éste último sería el nombre del escriba a quién Ramsés II habría encargado la puesta por escrito de una relación de la batalla de Kadesh. El resultado fue este “poema”, así denominado aún cuando no hay evidencias de escritura en verso (Gardiner 1960: 2), y fue incorporado en los muros de numerosos templos. Una de las ediciones disponibles es la de Gardiner (1960).

<sup>698</sup> Se conserva en las primeras tres páginas del verso del *Papiro Harris 500* (hoy en el Museo Británico, bajo el número de catálogo EA 10060) datado en la dinastía XIX, entre finales del reinado de Seti I y comienzos del de Ramsés II. Se trata del mismo papiro que conserva el relato de *El príncipe predestinado* –de las páginas 4 a 8 del verso–, así como canciones de amor sobre el recto. Narra las audaces estrategias de un general llamado Djehuty, bajo el mando de Tutmosis III, en su expedición en Siria. Edición jeroglífica en Gardiner (1932: 82-85); traducciones por Maspero (2002 [1882]: 89-94); Lefebvre (2003 [1948]: 137-141) y Wente (2003g [1973]: 72-74), entre otros. Existe un análisis reciente en Manassa (2013: 66-100).

<sup>699</sup> Spalinger (2005: 188).

<sup>700</sup> Hermann (1938).


<sup>701</sup> Loprieno (1996c: 295).

<sup>702</sup> Loprieno (1996c: 277-282).

<sup>703</sup> Spalinger (2011: 362-363).

que puede ser igualmente propagandístico<sup>704</sup>. Incluso, en el caso de Seti I, por ejemplo, ya como príncipe heredero de Ramsés I es enviado a las tierras de los *fenkhu*<sup>705</sup>.

La retórica de la guerra durante el Imperio Nuevo y el período ramésida asume efectivamente el término *ḥ3wty* como descriptor del rey. Durante el reinado de Seti I en la *Estela de Beth Shan*<sup>706</sup> se dice del rey que es un *ḥ3wty kni m ḥr-ib p3 skw* “guerrero fuerte en medio de la batalla”<sup>707</sup>, mientras que en el *Poema de Kadesh* de Ramsés II se le dice a Ramsés *ntk ḥ3wty nfr* “eres un buen guerrero”<sup>708</sup>.

Cabe destacar en este sentido, que existe una conexión entre *ḥ3wty* y los términos  *nḥt* y *nḥt(w)*, de modo que en el poema de la batalla de Kadesh al que aludíamos, por ejemplo, en su versión recogida en el *Papiro Sallier*<sup>709</sup>, se utiliza la expresión “eres un señor de *nḥtw*” en lugar de “eres un buen guerrero”<sup>710</sup>, haciendo alusión con *nḥtw* a las tropas del rey<sup>711</sup>. Así, se evidencia que el rey mismo es guerrero y señor de sus soldados.

Sumado a lo anterior, resulta igualmente interesante la acepción del término *ḥ3wty* ligada a lo masculino, que precisamente subraya la virilidad del personaje. La potencia viril como atributo es igualmente relevante en la construcción de una imagen de realeza poderosa. Este aspecto se enfatiza de cualquier manera, en la asignación de “fuerza” (*pḥty*) que analizaremos oportunamente.

### - *kd.f*. La “forma”, el “carácter”

La descripción que el narrador de *Los Dos Hermanos* presenta de Bata en el comienzo del relato se continua asegurando que

<sup>704</sup> Murnane (1990 [1985]: 68).

<sup>705</sup> Murnane (1990 [1985]: 68). Los *fenkhu* eran los habitantes de la costa libanesa (Morris 2005: 30), más tarde conocidos como fenicios. Ya aparecían en el relato de *Sinuhé* como territorios dominados por el rey (*Sinuhé* 221; Blackman 1932: 1-41).

<sup>706</sup> Se trata en realidad de dos estelas, datadas en el reinado de Seti I. La grande recibe la denominación *Jerusalem S. 884* y la pequeña *Jerusalem S. 885A/B*. Nos informan del sitio de la ciudad de Beth Shean en manos de los reyes de las ciudades rebeldes de Pella y Hamath (Gestoso 1996-1999: 82), y funcionan como recordatorio de la hegemonía egipcia en Palestina (Brand 2000: 125). Edición en *KRI* (I: 11-16).

<sup>707</sup> *KRI* (I: 12 líneas 2-3).

<sup>708</sup> *KRI* (II: 76 línea 7).



<sup>709</sup> Como habíamos explicado, el poema fue copiado en diversos formatos. Uno de ellos es el *Papiro Sallier III*, datado en el reinado de Merenptah.



<sup>710</sup> Galán (1995: 64 nota 353).

<sup>711</sup> Galán (1995: 63-64). El autor señala enfáticamente que deben ser distinguidos el singular *nḥt* y el plural *nḥtw* (Galán 1995: 41), y realiza un estudio sistemático de los sentidos que tales términos implican en función de los diferentes contextos.



“no existe su carácter en la tierra entera.” (d’Orb. 1,4)

El término que aquí presentamos como “carácter” es  *ḳd*, que puede traducirse efectivamente como “forma”, “carácter”<sup>712</sup>, y también como “naturaleza” o “reputación”<sup>713</sup>. En este sentido, asume una connotación positiva en tanto puede asociarse, por ejemplo, con una buena manera de conducirse en la vida, o con la habilidad en general. Una persona podría conocerse, por ejemplo, por su buen carácter<sup>714</sup>. De acuerdo con Gardiner, incluso, existe la expresión  *nb ḳd* que alude al “hombre de carácter”, al “hombre virtuoso”<sup>715</sup>.

En la conformación de lo que se ha dado en llamar “literatura didáctica” durante el Reino Medio, de hecho, el término *ḳd* aparece asociado con  *bit* y  *hprw* como “fuentes” para reconocer el bien y el mal y actuar en concordancia con principios “morales”<sup>716</sup>. Se trata de la forma madurada de la personalidad<sup>717</sup>, y se habla en este sentido, por ejemplo, de “hacer” el carácter: en el caso de la autobiografía del sacerdote Rudjahau<sup>718</sup>, él afirma que es “uno que hizo su carácter”<sup>719</sup>. Lo mismo declara el jefe del tesoro Tjetjī en su tumba tebana, durante los reinados de Intef II y III<sup>720</sup>.

De esta manera, entendemos que el término *ḳd* parece tener *a priori* una percepción y significado positivo. De hecho, nos resulta evidente que el sentido de la expresión en la que se utiliza en *Los Dos Hermanos* pretende ponderar y acentuar la excepcionalidad del personaje. Cabe señalar que la misma intención se presenta en el relato *Verdad y Mentira*, cuando se describe el momento en que las seguidoras de la dama ven a Verdad yaciendo al pie de la colina y dicen de él que

<sup>712</sup> Gardiner (2007 [1997]: 596); Faulkner (1991 [1962]: 282); *Wb.* (V: 75).

<sup>713</sup> Faulkner (1991 [1962]: 282).

<sup>714</sup> *Wb.* (V: 75).

<sup>715</sup> Gardiner (2007 [1997]: 596).

<sup>716</sup> Lichtheim (1996: 254). De acuerdo con la autora, las otras fuentes son el corazón (*ib*, *ḥṯy*), el vientre/cuerpo (*ḥt*) y la naturaleza (*iwn*, *irw*, *šhr*, *ḳi*). Cabe aclarar que entendemos que lo que la autora denomina “moralidad” está asociado de hecho al actuar en relación con los principios de Maat. Véase también Assmann (1989).

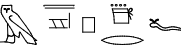
<sup>717</sup> Lichtheim (1996: 255).

<sup>718</sup> Proveniente de Abidos, datada tardíamente en la dinastía XI y conservada en la estela BM 159. Publicada por Lichtheim (1988: 71-72).

<sup>719</sup> Lichtheim (1988: 72).

<sup>720</sup> La estela que se encontraba en la tumba hoy se aloja en el Museo Británico bajo el número de inventario 614. Publicada por Lichtheim (1988: 46-49).

“No existe como su carácter en la tierra entera.” (*Verdad y Mentira* 3,6)<sup>721</sup>

La originalidad de Bata en *Los Dos Hermanos*, por otro lado, es una unicidad que no se reitera, decíamos, “en la tierra entera”<sup>722</sup>. La expresión completa que se utiliza a menudo es, literalmente,  *m t3 pn r dr.f* “en esta tierra hasta su fin”. *dr* como “fin” o “límite”<sup>723</sup>, asume con la preposición *r* el sentido de “total”, “completo”, “entero”<sup>724</sup>. La tierra entera es, en definitiva, la unión de las “dos tierras”, el Alto y el Bajo Egipto. En este sentido, implica en los términos egipcios la extensión máxima del territorio. Por ejemplo, los títulos de la administración pueden tener a la tierra entera como jurisdicción: es el caso del *imy-r pr wr n t3 r-dr.f* “Gran Superintendente de la Casa en la tierra entera” o del *imy-r k3t m t3 r-dr.f* “Superintendente de los Trabajos en la tierra entera” durante el Reino Medio<sup>725</sup>; o bien del *ʿ3 n št n t3 dr.f* “Gran Jefe fiscal de la tierra entera”<sup>726</sup> durante el Imperio Nuevo.

La fórmula funciona en los textos literarios, como señalábamos, como una posibilidad de descripción de un personaje al que se le pretende atribuir cierto carácter único. Algo de esta capacidad excepcional que no encuentra semejanza en el territorio conocido y dominado, aparecía igualmente en el Reino Medio, por ejemplo en el relato de *El Campesino Elocuente*. Allí el campesino afirma respecto del Superintendente Rensi que

“él es uno que castiga a cada ladrón en esta tierra entera.” (*El Campesino Elocuente* 48-49)<sup>727</sup>

Por otro lado, es el rey quien gobierna sobre la tierra entera. También en el plano literario, por ejemplo, el *Papiro Westcar* narra como profecía el nacimiento de tres niños hijos de la esposa de un sacerdote de Ra, que

<sup>721</sup> *nn wn mi kd.f m p3 t3 r-dr.f* (*LES*: 31).

<sup>722</sup> *Wb.* (V: 213).

<sup>723</sup> Gardiner (2007 [1997]: 604); Faulkner (1991 [1962]: 323); *Wb.* (V: 585).

<sup>724</sup> Gardiner (2007 [1997]: 604); *Wb.* (V: 589).

<sup>725</sup> Ward (1982: 23 (144), 51 (402), respectivamente).

<sup>726</sup> Gardiner (1947: 34).

<sup>727</sup> *ntf grt hsf ʿw3 nb m t3 pn r-dr.f*. Traducción a partir de la edición del *Papiro Berlín 3023*. Véase Parkinson (1991b).

*“cumplirán este cargo poderoso en este país entero.”*<sup>728</sup>

La excepcionalidad del carácter de Bata en la tierra entera se presenta como un contraste en relación con la descripción previa que se hacía en el relato, que tendía a exhibir a Anubis como propietario y jefe de familia, en contraposición a Bata que ocupaba un rol más bien subordinado. Aún cuando proponemos una re-lectura de esa descripción y de la enumeración de las tareas que debe realizar Bata en ese grupo en términos vinculados a la conformación de un carácter proactivo, proveedor -en definitiva *real*-, cabe notar al mismo tiempo el ejercicio de este contraste, que balancea precisamente la situación desfavorable o desigual que se planteaba con anterioridad en la descripción de la relación entre los hermanos. Es decir, en la misma trama del relato, aun habiendo presentado una diferenciación entre los personajes en términos de desigualdad y disparidad, se procede a exaltar luego las cualidades de tipo extraordinario de uno de ellos, Bata.

Por otro lado, más allá de la comprensión y connotación cuasi “moral” del término *kd*, es importantísimo destacar que la excepcionalidad en este sentido como atributo se corresponde también con las descripciones de los monarcas egipcios. Los faraones tampoco tienen “su igual” o “alguno/otro como él” en la tierra entera.

En la literatura del Reino Medio, ya Sinuhé se encargaba de presentar un panegírico sobre el recientemente coronado faraón Sesotris I, afirmando que

*“Él es ciertamente un dios sin su igual. No hay otro igual antes que él.”* (*Sinuhé* 47-48)<sup>729</sup>

Más adelante, en el Imperio Nuevo, las inscripciones también dan cuenta de la excepcionalidad y originalidad del monarca. Por ejemplo, un funcionario puede afirmar de su rey que “no tiene igual”. Es el caso del visir Rekhmira en relación con Tutmosis III, quien en su tumba expresa algunos fundamentos de la realeza egipcia:

*“¿Qué es el rey del Alto Egipto? ¿Qué es el rey del Bajo Egipto? Él es un dios por cuyo trato uno vive. [Él es] el padre y la madre [de todos los hombres]; sólo por sí mismo; sin un igual.”*<sup>730</sup>

---

<sup>728</sup> Traducción de Zingarelli (en prensa c). Cabe destacar que a menudo el término *t3*, como en este caso, es traducido como país.

<sup>729</sup> *ntr pw grt nn snw.f nn ky hpr gr h3t.f*. Traducción a partir de Blackman (1932: 1-41).

A su vez, el faraón puede referirse a sí mismo en iguales términos. Amenofis II en una inscripción en el templo de Karnak<sup>731</sup> declara ser

*“rey de reyes, gobernante de gobernantes, valiente, sin su igual.”*<sup>732</sup>

En el cofre de madera hallado en la tumba de Tutankhamón, por su parte, podemos leer que el rey es

*“el buen dios, el hijo de Amón, el valiente, sin su igual.”*<sup>733</sup>

Mientras que Ramsés II, en la inscripción que evoca la batalla de Kadesh - potenciando el carácter guerrero al que aludíamos más arriba-, se describe como

*“un arquero sin su igual.”*<sup>734</sup>

Resulta evidente que la singularidad es un atributo relevante para la construcción del imaginario *real*, en la medida en que posiciona al faraón en un lugar diferenciado -y por ello privilegiado- respecto del resto, y lo habilita con ello a ejercer la realeza. En este sentido, la descripción de Bata en términos similares en la primera parte de *Los Dos Hermanos* lo coloca en un rol de excepcionalidad que se nutrirá más adelante de los rasgos específicos que constituyen lo único: la provisión de fertilidad, la relación con los dioses, el carácter guerrero, las trasfiguraciones y el sentido creador asociado a ellas. Mientras tanto, la frase siguiente argumenta explícitamente en qué radica, en principio, la originalidad de Bata.

---

<sup>730</sup> Inscripción en la tumba de Rekhmira (*Urk.* IV: 1071-1085). Véase Gardiner (1925: especialmente 69).

<sup>731</sup> Sobre una columna en la sala hipóstila de Tutmosis I, entre los pilonos IV y V.

<sup>732</sup> Traducción en Breasted (1906: 317).

<sup>733</sup> Se trata de la inscripción en la caja de madera a la que aludíamos en el capítulo anterior. Existe un registro fotográfico realizado por Harry Burton en el archivo del Instituto Griffith, disponible en <http://www.griffith.ox.ac.uk/php/amakepage1.php?&db=burton&view=gall&burt=&card=&desc=wooden+box&strt=&what=Search&s1=image name&s2=cardnumber&s3=&dno=25&cpos=21>. Consultado en marzo de 2015.



<sup>734</sup> Gardiner (1960: 7).

- La “fuerza de un dios”. *phty* y *tnr*

“De hecho, existe la fuerza de un dios en él.” (d’Orb. 1,4)

Con esta afirmación el narrador de *Los Dos Hermanos* se encarga de definir de forma contundente cuál es la esencia de Bata. La relación con la divinidad, que aparece anticipada con el determinativo divino en la escritura del nombre<sup>735</sup>, asume en este momento un tono más explícito que ubica al personaje de un modo más nítido en un plano divino<sup>736</sup>.

De esta manera, la relación con la realeza en la caracterización del personaje puede volverse también, de forma premonitoria, más transparente. En la medida en que el rey egipcio se funde con los dioses en naturaleza, cualidades y funciones, la esencia divina de Bata lo convierte potencialmente en un aspirante legítimo a ocupar el trono. Tal como venimos desarrollando hasta ahora, es la suma de cualidades y actividades la que contribuye paulatinamente a consolidar ese carácter *real* y acicalarlo de un modo legítimo - recordemos, es originalmente un campesino y un hermano menor -para ocupar ese lugar.

Por cierto, conviene indagar en el tipo de “fuerza” que se le adjudica a Bata. El sustantivo que se utiliza en esta oración es  *phty*, que es traducido por Gardiner como *strength*, simplemente “fuerza”<sup>737</sup>. Faulkner lo enfatiza como *physical strength*, o sea, “fuerza física”, a la vez que habilita el sentido de “poder del rey o dios”<sup>738</sup>. Cabe destacar asimismo que la palabra puede tener un significado vinculado a la sexualidad y virilidad<sup>739</sup>. Brunner Traut, en este sentido, ha sugerido que su uso se realiza en lugar del más tardío  *tnr*, asociado a la fuerza física<sup>740</sup>. Hollis, apoyando esta conjetura, recupera el contraste que se expresa en d’Orb. 3,5-3,6 entre *phty* y *tnr*, para confirmar los matices distintivos de los términos<sup>741</sup>. Así, en nuestra traducción, la mujer de Anubis -buscando seducirlo- le dice a Bata cuando él entra a la casa a buscar semillas para sembrar:

<sup>735</sup> Abordaremos este asunto en el capítulo 6.

<sup>736</sup> Hollis (2008 [1990]: 90).

<sup>737</sup> Gardiner (2007 [1927]: 566).

<sup>738</sup> Faulkner (1991 [1962]: 93).

<sup>739</sup> *Wb.* (I: 539).

<sup>740</sup> Brunner-Traut (1982: col. 702); *Wb.* (V: 382).

<sup>741</sup> Hollis (2008 [1990]: 89 nota 2).

*“Existe una fuerza (pḥty) grande en ti. Veo tu vigor (tnr) diariamente.” (d’Orb. 3,5-3,6)*

Nuestra opción en este punto por traducir *tnr* como “vigor” coincide con la elección realizada por Cardoso<sup>742</sup> y se apoya igualmente en las acepciones propuestas por Erman y Grapow: *stark sein*, traducible como “ser fuerte”, y *tüchtig sein*, o sea, “ser vigoroso”<sup>743</sup>.

Si concentramos en principio nuestra atención en *pḥty*, en su acepción vinculada con la fuerza, rápidamente el término nos convoca a una relación directa con la realeza faraónica. Faulkner lo hacía explícito en la traducción que propone en su diccionario, y esto se sustenta efectivamente en la inclusión de este término en inscripciones reales, títulos y epítetos vinculados con el rey<sup>744</sup>.

Ciertamente, la vinculación del término con la fuerza física lo vuelve sustancial en la retórica de la realeza durante el Imperio Nuevo, como indicador de los esfuerzos militares que construyen y consolidan la expansión territorial, y así aparece relacionado, por caso, con términos tales como *nḥt* y *nḥtw*. En el estudio que realiza Galán sobre la terminología relacionada con el imperialismo egipcio de la dinastía XVIII, el autor recupera ejemplos en los que estos términos se expresan vinculados. Es ilustrativa en este sentido la *Estela de la Gran Esfinge* de Amenofis II, por ejemplo, en la que se indica respecto del faraón que

*“la fuerza (pḥty) de Montu está a lo largo de sus miembros, sus nḥtw son como aquellas del hijo de Nut.”*<sup>745</sup>

Mientras que en su inscripción sobre el tercer pilono del templo de Karnak, se dice de Amenofis III que

*“sus nḥtw son como aquellas de la fuerza (pḥty) del hijo de Nut.”*<sup>746</sup>

---

<sup>742</sup> Cardoso (2011a: 6).

<sup>743</sup> *Wb.* (V: 382).

<sup>744</sup> Hollis indica que el epíteto 𓂏 *pḥty*, por caso, es utilizado igualmente para dioses (Seth, Ptah, el Nilo - Hapy- y Horus), y en algunas ocasiones para el difunto (Hollis 2008 [1990]: 89-90 notas 4, 5, 6, 7 y 9).

<sup>745</sup> Traducción de Galán (1995: 51).

<sup>746</sup> Traducción de Galán (1995: 51).

De acuerdo con Galán, en estas afirmaciones la fuerza (*ph̄ty*) del rey -asimilable con la de Montu o con la del hijo de Nut, es decir, Seth- aparece como fuente de sus *nhtw*. Las *nhtw* son presentadas como consecuencia de la fuerza (*ph̄ty*) del faraón. Cabe reparar, por otro lado, en la equiparación entre la fuerza del rey y la de los dioses Montu y Seth. Basta revisar la identificación con la guerra del primero<sup>747</sup> y los aspectos belicosos del segundo<sup>748</sup> para evidenciar la potencialidad de su asociación con el rey en función de resaltar sus habilidades para la victoria.

Asimismo, el término *ph̄ty* ha funcionado como componente de la titulación real durante el Imperio Nuevo<sup>749</sup>. Si bien es cierto que estadísticamente no es el más frecuente, acompaña en significado a los sentidos generales tendientes a la construcción de una imagen asociada con la potencia y la victoria<sup>750</sup>. Así, el fundador del Imperio Ahmosis lleva como *prenomen* *nb ph̄ty r̄*, es decir, “señor/dueño de la fuerza de Ra”<sup>751</sup>. En opinión de Sjef Willockx, Ahmosis puede haber estado algo “obsesionado” con las demandas físicas de la guerra en la expulsión de los hicsos, ya que además de este *prenomen* adiciona en su nombre de nacimiento *iḥ ms* el adjetivo *nht* “fuerte”<sup>752</sup>.

Durante la dinastía XIX en particular este énfasis manifiesta continuidades. Concretamente, y de modo bien semejante a la intención de Ahmosis, como fundador de la dinastía XIX Ramsés I se denomina en su *prenomen* *mn ph̄ty r̄*, que puede ser traducido como “establecido por la fuerza de Ra”<sup>753</sup>. Willockx señala que en la medida en que los egipcios consideraban a Ahmosis como fundador del Imperio Nuevo, el hecho de que

---

<sup>747</sup> Hart (2005 [1986]: 96-97), Werner (2003 [2002]: 201). La asociación entre el dios y la guerra comienza a expresarse durante el Reino Medio, cuando en el relato de *Sinuhé* el protagonista alaba a Montu luego de derrotar al hombre fuerte de Retenu (*Sinuhé* 142; Blackman 1932: 1-41). Durante el Imperio, los faraones se identificarán con él explícitamente. Por ejemplo, en la *Estela de Gebel Barkal* de Tutmosis III -que recuerda la hazaña más importante de su reinado, la toma de Meggido- se dice del rey que es “valiente como Montu”. Traducción a partir de de Buck (1948: 56).

<sup>748</sup> Hart (2005 [1986]: 143-145), Te Velde (1967). Incluso, en *La Contienda entre Horus y Seth*, se lo describe como *ḥ3 ph̄ty* (*Horus y Seth* 2,1, 4,4; *LES*: 38, 41). Véase también Cruz-Urbe (2009: 201-226).

<sup>749</sup> De hecho, de acuerdo con Leprohon (2010: 2), el término ha sido utilizado alrededor de 40 veces en las titulaturas reales egipcias.

<sup>750</sup> Durante el Imperio Nuevo predominan, por un lado, los nombres contruïdos en asociación con algún dios: mayoritariamente, Ra y Amón, aunque también se mencionan a Ptah, Seth, Atum, Montu y Mut. Por otro lado se agrupan aquellos nombres que designan al rey como *ḥk3* “gobernante” (Willockx 2008: 17).

<sup>751</sup> von Beckerath (1984: 224); Willockx (2008: 32).

<sup>752</sup> von Beckerath (1984: 224); Willockx (2008: 32).

<sup>753</sup> von Beckerath (1984: 234); Leprohon (2013: 108).

Ramsés I modele su nombre de trono en semejanza con el de Ahmosis pretendería señalar a su reinado como un nuevo y prometedor comienzo<sup>754</sup>.

Para el caso de Seti I, si bien en su titulatura original su nombre de Horus más conocido es *k3 nḥt ḥꜥ m w3st sꜥnh t3wy* “toro victorioso que aparece en Tebas y da vida a las Dos Tierras”<sup>755</sup>, se registra igualmente en el gran templo de Abidos otro nombre de Horus alternativo asociado a *pḥty*: *k3 nḥt šm pḥty* “toro fuerte/victorioso/poderoso, poderoso de fuerza”<sup>756</sup>. Este nombre resulta significativo en la medida en que combina de modo asociado el atributo de fuerza con la imagen del toro fuerte/victorioso/poderoso, sobre la que profundizaremos en el siguiente apartado. Efectivamente, existe una asociación entre el toro y las cualidades de la potencia, la virilidad y la victoria en el marco de las construcciones de sentido en torno a la imagen del monarca, y reflexionaremos a continuación sobre la identificación -en diferentes instancias y modos- que experimenta Bata con esta figura, y cómo esta circunstancia contribuye a la consolidación de su carácter *real*.

La asociación entre *pḥty* y la figura del *k3-nḥt* se fortalece durante el reinado de Ramsés II, en la elección de nombres de Horus alternativos, a saber:

- *k3-nḥt wr-pḥty* “toro fuerte/victorioso/poderoso, grande de fuerza”: registrado en el Obelisco de Tanis<sup>757</sup>;
- *k3-nḥt wsr-pḥty* “toro fuerte/victorioso/poderoso, poderoso de fuerza”: registrado en el Obelisco de Tanis<sup>758</sup>;
- *k3-nḥt mn-ib šm-pḥty* “toro fuerte/victorioso/poderoso, que establece el corazón, poderoso de fuerza”: registrado en el Obelisco de Luxor<sup>759</sup>;
- *k3-nḥt šm-pḥty* “toro fuerte/victorioso/poderoso, poderoso de fuerza”: registrado en el Obelisco de Tanis<sup>760</sup>;
- *wr-f3wt šm-pḥty* “grande de esplendor, poderoso de fuerza”: registrado en el Obelisco de Luxor<sup>761</sup>.

---

<sup>754</sup> Willockx (2008: 38).

<sup>755</sup> von Beckerath (1984: 234); Leprohon (2013: 109).

<sup>756</sup> *KRI* (I: 185 línea 8); Leprohon (2013: 111).

<sup>757</sup> *KRI* (II: 424 línea 3); Leprohon (2013: 116).

<sup>758</sup> *KRI* (II: 411 línea 14); Leprohon (2013: 116).

<sup>759</sup> *KRI* (II: 599 línea 5); Leprohon (2013: 116).

<sup>760</sup> *KRI* (II: 409 línea 9); Leprohon (2013: 117).

<sup>761</sup> *KRI* (II: 603 líneas 2-3); Leprohon (2013: 119).



Al mismo tiempo, Ramsés II sostiene la asociación de *pḥty* con Montu y el hijo de Nut, Seth, tal como lo hacían sus predecesores de la dinastía XVIII mencionados más arriba. En el epíteto de su *prenomén*, de hecho, se dice que es *pḥty mi mntw* “fuerte como Montu”<sup>762</sup>, mientras que en el nombre de Dos Señoras que lleva en el templo de Derr en Nubia se dice que es *wr-pḥty mi s3 nwt* “grande de fuerza como el hijo de Nut”<sup>763</sup>. Resulta claro que en el conjunto de estas expresiones, Ramsés II se preocupa por explicitar sus ambiciones de éxito militar<sup>764</sup>.

Para el reinado de Merenptah, resulta importante la actividad militar en torno a la guerra contra los libios<sup>765</sup>, pero esta relevancia se traduce, para el caso de las ocurrencias de *pḥty*, sólo en una ocasión. Es en el templo de Amada que se registra como nombre de Dos Señoras *3-pḥty wr-nḥtw* “grande de fuerza, grande de victorias”<sup>766</sup>.

El tono militarista es retomado de forma destacada por Seti II que, a diferencia de sus predecesores, incluye en el nombre de Horus de su titulación original el término que nos ocupa en esta instancia, y se llama a sí mismo *k3-nḥt wr-pḥty* “toro fuerte/poderoso/victorioso, grande de fuerza”<sup>767</sup>. De acuerdo con Kenneth Kitchen, el acento de Seti II en el aspecto militar es bien visible, y respondería al hecho de que ya como príncipe heredero e *imy-r mšꜥ wr* -es decir, ocupando el cargo de Gran Superintendente del Ejército- probablemente haya sido él mismo quien lideró las victorias de su padre Merenptah en Libia y Canaán. De esta manera, habría pretendido plasmar esos triunfos tempranos cuando se convirtió en rey<sup>768</sup>.

El controvertido reinado de Amenmesse<sup>769</sup>, por su parte, nos lega la ocurrencia de *pḥty* sólo en un nombre de Horus adicional, registrado en realidad en una estela en el templo de Seti I en Qurna que fue usurpada por Merenptah Siptah<sup>770</sup>. El nombre en cuestión es *wr-pḥty mi imn* “grande de fuerza como Amón”<sup>771</sup>.

---

<sup>762</sup> Willockx (2008: 22, 37).

<sup>763</sup> *KRI* (II: 740 línea 5); Leprohon (2013: 118).

<sup>764</sup> Kitchen (1987: 133).

<sup>765</sup> Dodson (2010: 16-18).

<sup>766</sup> *KRI* (IV: 1 línea 8); Leprohon (2013: 122).

<sup>767</sup> *KRI* (IV: 302 líneas 5-7); Leprohon (2013: 122).










<sup>768</sup> Kitchen (1987: 135-136).

<sup>769</sup> Ver Dodson (2010: 47-67).

<sup>770</sup> Leprohon (2013: 123, nota 134).

<sup>771</sup> *KRI* (IV: 196 línea 9); Leprohon (2013: 123).

La tonalidad de los títulos difiere cualitativamente en el reinado de Siptah, y da cuenta más bien de una preocupación por lo religioso y la garantía de prosperidad<sup>772</sup>. No obstante ello, incluye como nombre de Horus adicional la ya conocida fórmula *k3-nht wr-phty*<sup>773</sup>. Distinta será la situación durante el breve reinado de la reina Tausret que culmina la dinastía, en el que no se registra tampoco un matiz militar destacado, y no utiliza tampoco, de hecho, *phity* como componente de nombres de titulación o epítetos.

En la revisión de los títulos que portaron especialmente los monarcas de la dinastía XIX, se evidencia un énfasis en atributos asociados a la fuerza física y su traducción en victorias militares, fundamentalmente en el exterior. La retórica de la victoria y la expansión propia del período se apoya en general en el uso de términos como  *nht* fuerte/victorioso/poderoso,  *nhtw* victorias,   3 (ser) grande,  *wr* grande,  *wsr* (ser) poderoso,   *shm* (ser) poderoso y  *phity* fuerte<sup>774</sup>. Entendemos de esta manera que la caracterización de Bata como poseedor de la fuerza (*phity*) de un dios no es de ningún modo fortuita, sino que se enmarca en una tradición propia del período que es exclusiva del ámbito de la realeza, y que responde en ese sentido al propósito de involucrar al personaje en ese espacio.

En otro orden de cosas, cabe retomar la acepción sexual de *phity* y la presentación más adelante del término en compañía de *tnr*, al momento de la seducción de la mujer de Anubis. En este sentido, en la descripción de la primera parte del relato que es ahora objeto de nuestro análisis, se estaría manifestando la fuerza física del personaje de modo simultáneo a la explicitación de su potencia sexual. Esta potencia en combinación con la fertilidad masculina se produce para Assmann, en el intento de seducción, a través de la palabra clave “semilla”. De acuerdo con el autor, no es casual que el conflicto -el intento de seducción- se produzca cuando Bata se dirige a recoger semillas<sup>775</sup>. El potencial creativo y la asociación con la fertilidad son componentes casi obvios en relación con este elemento.

La potencia sexual de Bata se desarrollará a lo largo del relato en diferentes circunstancias, y entendemos que está también vinculada en términos simbólicos con la

<sup>772</sup> Kitchen (1987: 136).

<sup>773</sup> *KRI* (IV: 347 línea 13); Leprohon (2013: 124).

<sup>774</sup> Insistimos en la remisión al estudio de Galán para el análisis de este fenómeno durante la dinastía XVIII. Para el caso de la dinastía XIX, la lectura de Kitchen (1987) resulta sumamente valiosa como panorama global. Existen, por ejemplo, estudios específicos en torno a las titulaturas de Seti I y Ramsés II (Gundlach 2003) y Merenptah (Iskander 2002: 247-258).

<sup>775</sup> Assmann (1973a: 20; 1973b: 7). Véase también Grapow (1924: 124-129).

capacidad creadora, prerrogativa de los dioses así como del mismo faraón. En este sentido, no resulta inapropiada ni azarosa la elección de un término que englobe a ambos sentidos. Esta fuerza viril de Bata, por otro lado, se materializará en su asociación con el toro, que analizaremos en el siguiente apartado.

Hasta aquí, nos hemos dedicado a analizar las cualidades de Bata que se enumeran como descripción del personaje al comienzo del relato. Son tres los aspectos destacados: su habilidad como guerrero, su originalidad, y su fuerza, que es de hecho la de un dios. En el modo de enunciación de estos atributos encontramos claras reminiscencias a cómo se expresan estas cualidades en relación al monarca, y que son de hecho costumbre en las inscripciones reales así como en los sentidos que se transmiten a través de la elección de nombres para las titulaturas de los faraones. De esta manera, tanto lo que se destaca como la manera en que es destacado, constituyen un carácter *real* para Bata y devienen en indicadores de la posición que ocupará en el desenlace final.

En otro orden de cosas, resulta interesante cierto modo de contraposición que percibimos entre Bata y Anubis. Si lo que distinguía a Anubis era la posesión de casa y esposa -en otras palabras, cierta posición social superior, aún siendo campesino-, lo que se destaca en Bata son más bien cualidades esenciales. Es decir, se manifiesta una oposición entre un personaje, Anubis, que *tiene* bienes y vínculos de un lado -y que de hecho podría no tenerlos o perderlos- y otro, Bata, que *es* buen guerrero-sin igual-fuerte, de otro. Esta esencia, por definición, constituye y hace al personaje en sí, y en el mejor de los casos -como ocurre en el devenir del relato- se potencia y despliega.

Incluso el modo en que es introducida la descripción invita a reparar especialmente en lo que se va a enunciar. Luego del retrato de las actividades que realiza Bata para su hermano en el campo -cuando podríamos deducir que en términos de vínculos se encontraba subordinado- el narrador exhorta con el uso de la partícula *ist* “mira”<sup>776</sup>. Así requiere la atención del lector oyente para anunciar algo que se supone importante o relevante. Precisamente, la descripción que realiza de Bata contrapesa la caracterización de situación familiar que se había presentado con anterioridad.

---

<sup>776</sup> Gardiner (2007 [1927]: 555). De acuerdo con Junge, la partícula inserta un componente adversativo, contradictorio, restrictivo o modificador de la afirmación precedente (Junge 2005 [1999]: 87).

### - La fertilidad/virilidad y la fuerza: Bata como toro

En las actividades que desarrolla Bata -agricultura, pastoreo, caza y construcción- detectamos y analizamos en el capítulo previo la presentación de un personaje proactivo que garantiza la fertilidad y la prosperidad para su entorno familiar original, primero, y en el exilio, después. Entendíamos que tal caracterización vinculaba a Bata de una forma mediada con las funciones asignadas simbólicamente a la figura del faraón. En este sentido, consideramos que el cumplimiento exitoso de estas tareas por parte del protagonista de *Los Dos Hermanos* lo habilitaba *a priori* para ocupar legítimamente el trono egipcio hacia el final del relato.

Por otro lado, estudiamos previamente en este capítulo la descripción de Bata que el narrador de *Los Dos Hermanos* presenta luego de la exposición de la situación familiar y productiva. En ella se destacan de modo sintético -aunque no por ello inefectivo, sino más bien contundente- el (buen) carácter guerrero, la originalidad y la fuerza (de un dios) del personaje. De modo semejante al análisis de las actividades, aunque de hecho más directo, identificamos en esta descripción un tono comparable al que se utiliza en inscripciones reales y títulos y epítetos del rey. De esta manera, encontramos que no es aleatoria la elección de tales rasgos y la asignación de los mismos a Bata, en función de construir para él un carácter *real*.

De ambas instancias de análisis, extraemos como cualidades preponderantes asociadas a Bata -y constituyentes en el imaginario en torno a la realeza- la fertilidad/virilidad y la fuerza. La conjugación de estos rasgos puede materializarse e identificarse simbólicamente con la figura del toro. De manera significativa, es ésta la identidad que asume Bata en distintas situaciones del relato, y con grados más o menos directamente coincidentes.

El primer elemento que nos acerca a esta identificación es la elección misma del nombre del personaje protagonista, y la asociación del mismo con una divinidad representada iconográficamente en forma de toro. Esta circunstancia será analizada específicamente en el capítulo seis, y nos permitirá pensar la potencialidad simbólica de la elección de un nombre -y no otro- para habilitar y justificar ciertos recorridos que transitará el personaje a lo largo del relato.

En segundo lugar, algo de la virilidad del toro y como rasgo del personaje se traduce en el deseo sexual que involuntariamente genera Bata en la mujer de Anubis y en

la situación de seducción en la que a partir de ello se ve envuelto. En esta circunstancia, de hecho, es la fuerza física lo que constituye el componente erótico que transforma a Bata en un hombre deseable. La mujer de Anubis le dice:

*“¿Qué peso llevas sobre tu hombro?” Él le dijo a ella: ‘3 sacos de trigo y 2 sacos de cebada, 5 en total, (es) lo que llevo sobre mi hombro.’ Así él le dijo a ella. Entonces, ella [...] (a) él diciendo: ‘Existe una fuerza grande en ti. Veo tu vigor diariamente.’ Ella deseó conocerlo como se conoce a un guerrero. Entonces, ella se puso de pie, lo tomó y le dijo: ‘Pasemos una hora yaciendo (juntos).’”*  
(d’Orb. 3,4-3,7)

La combinación de fuerza y virilidad que generó la situación de seducción y el consecuente conflicto con Anubis, es objeto de una reacción concreta por parte de Bata, cuando decide emascularse y arrojar su falo al río. Podríamos pensar que en este escenario Bata pierde en forma concreta su capacidad reproductiva y su potencia viril. De acuerdo con la investigación de Hollis, existe registro de que los egipcios reconocían la relación entre los órganos sexuales masculinos, el semen y la reproducción<sup>777</sup>. Recordemos que la lectura que realiza la autora en relación con esta circunstancia, asegura que Bata entra -a causa de la debilidad que le genera la herida- en un estado análogo a la muerte<sup>778</sup>.

Desde otra perspectiva, se ha indagado en la interpretación psicológica del episodio, argumentando que se trata de un acto que marcaría la culpa de Bata por lo ocurrido. En discusión con Hollis, Dundes afirma que no se trata de un acto que refleja la inocencia a través del sentimiento de la culpa, sino que demuestra en sí mismo la culpabilidad en el desencadenamiento de la situación conflictiva<sup>779</sup>.

El episodio de la emasculación en sí mismo resulta, de esta manera, bien complejo en su interpretación. De cualquier manera, a nuestro entender la resolución en términos prácticos -vinculados a la virilidad y fertilidad de la que da cuenta, y permite de hecho, el órgano sexual- deviene exitosa rápidamente en el establecimiento de Bata en el Valle del Pino. Cuando el personaje se encuentra cazando en el Valle del Pino y se le acerca la Enéada, los dioses le saludan diciendo:


---

<sup>777</sup> Hollis (2008 [1990]: 114). Ver Störk (1980: cols. 354-356).

<sup>778</sup> Hollis (2008 [1990]: 124-126).

<sup>779</sup> Dundes (2002: 388).

*“Oh, Bata, toro de la Enéada.” (d’Orb. 9,4)*

La identificación de Bata con el toro, en este punto nominal, restituye a nuestro entender lo que de virilidad se podría haber perdido, al tiempo que evoca nuevamente y de otra forma distinta, la relación e identificación de Bata con el imaginario de la realeza. La expresión  *k3 n psdt* “toro de la Enéada” ha sido registrada en relación con el faraón en los *Textos de las Pirámides*, donde se afirma que

*“el rey es toro de la Enéada.” (Pyr. §717/Utt. 409)*

Asimismo, el dios Atum es identificado como toro de la Enéada<sup>780</sup>. Resulta sumamente esclarecedora la asimilación entre Bata como toro de la Enéada y el dios Atum, especialmente a partir del carácter creador del dios. Este vínculo habilita la potencia viril, y no está de más, incluso, recordar en este punto, que la génesis del universo de Atum deviene de hecho de una masturbación<sup>781</sup>. La capacidad generadora que se expresa en esta asociación le permite a Bata acomodarse nuevamente en un rol potente y creativo, que se traducirá en la circunstancia de su propia muerte, y su facultad para revivir y tomar nuevas y diferentes formas en sucesivas oportunidades.

La identificación entre el rey y el toro de la Enéada se sostiene igualmente en el Imperio Nuevo, aunque tal vez en términos no tan directos. Tutmosis I es llamado

*“descendencia del toro de la Enéada, réplica espléndida de los miembros divinos.”<sup>782</sup>*


No obstante, cabe reparar en esta instancia en la asociación nominal entre la persona del rey y la figura del toro que se fortalece durante el Imperio. Tal como ha sido señalado en numerosas oportunidades, es efectivamente a partir de Tutmosis I que todos

---

<sup>780</sup> Así aparece, por ejemplo, en la inscripción de Sesostris I conservada en el rollo de cuero de Berlín 3029: “Es bueno que hagas tu monumento en On, el santuario de los dioses, cerca de tu padre, el señor del palacio, Atum, el toro de la Enéada”. Traducción de Lichtheim (1975 [1973]: 117).

<sup>781</sup> Lesko (1991: especialmente 92). Véase Hornung (1999 [1971]: 65-66, especialmente 159-171).

<sup>782</sup> *Urk.* (IV: 235 línea 17).

los faraones hacen comenzar su nombre de Horus con la expresión  *nht-k*<sup>783</sup>. El uso se extiende del mismo modo a los nombres alternativos de Horus, registrados en diferentes monumentos y no recordados como componentes de la titulación “oficial”. De acuerdo con Galán, la figura del toro remite en sí misma al líder del grupo<sup>784</sup>, y calificada con *nht*, se vinculaba con la importancia que tenían el dominio y la victoria sobre los extranjeros. Así puede referirse a la fuerza del rey para alcanzar la victoria, o anticipando el resultado exitoso en la confrontación<sup>785</sup>.

De esta manera, resulta significativa la denominación de Bata como toro, considerando las implicancias simbólicas que tal llamado puede evocar. Helmuth Jacobsohn ha afirmado que uno puede comprender tal expresión como una profecía, algo futuro que debería ocurrir a través de la muerte de Bata. Así asociará su idea con las observaciones de Bata como Kamutef<sup>786</sup>. Desde nuestra perspectiva nos interesa señalar que efectivamente este saludo implica un reconocimiento hacia Bata de su destino futuro - aunque como vemos, permanentemente sugerido- en la realeza.

Por último, recordemos que luego de la muerte de Bata a manos de los soldados del faraón, en su revivificación toma la forma de un toro. En este punto, la identificación supera lo nominal para materializarse en el animal que entra al palacio y es recibido con honores. En el capítulo siguiente analizaremos la identificación de Bata con Kamutef, en la medida en que a través de esta forma Bata consigue (re)nacer de la que era su esposa, para nacer legítimamente en el ámbito del palacio, y consagrarse como príncipe heredero. Mientras tanto, es sobre este recorrido palatino que nos ocuparemos a continuación.

---

<sup>783</sup> Galán (1995: 42).

<sup>784</sup> En este sentido, por ejemplo, el autor ha interpretado las escenas de luchas de toros presente en tumbas desde la sexta dinastía -encontrándose los últimos ejemplos durante el reinado de Tutmosis III, en la décimo octava dinastía-. A pesar de haber sido interpretadas generalmente como un motivo de la vida diaria, Galán (1994: 91-92) avanza en su consideración simbólica, vinculada a una identificación del difunto con el toro, cuya lucha lo enfrenta con otros toros en una disputa por la preeminencia. Esta asociación del difunto con el animal vencedor, es entendida como un intento de reclamar y mantener su liderazgo en el Más Allá.

<sup>785</sup> Galán (1995: 43).

<sup>786</sup> Jacobsohn (1955 [1939]: 22).

## 5.2. Bata y el palacio en *Los Dos Hermanos*: el ordenamiento de un devenir “sinuoso”

### - El nacimiento de Bata como hijo del rey

El nacimiento de Bata en el palacio es posible a partir del ciclo de transfiguraciones que experimenta desde su renacimiento como “*toro de todo color bello*”. Este toro excepcional, que había llegado al palacio, es sacrificado por el faraón por pedido de la que había sido la mujer de Bata y ahora es esposa del rey. En el transcurso de la oblación se derraman dos gotas de sangre de las que nacen dos perseas, una a cada lado de la puerta del palacio. La tala de estos árboles, nuevamente a requerimiento de la mujer, hace saltar una viruta que es tragada por ella misma, quedando de este modo embarazada de Bata.

El momento del nacimiento es descripto como un momento de alegría:

*“Entonces ella dio a luz un hijo varón. Fueron enviados para decir a su majestad -vida, prosperidad y salud-: ‘Fue dado a luz para ti un hijo varón.’ Entonces, él (el niño) fue traído. Fueron dadas para él nodrizas menat y khenemu. Él (el rey) hizo jubileos en la tierra entera.”*  
(d’Orb. 18,7-18,9)

Es reconocido a partir del mito que el ideal de la monarquía esperaba que el cargo fuera transmitido de padres a hijos. Horus, a pesar de las acciones en su contra por parte de su tío Seth, consigue conservar la herencia de su padre Osiris: el trono egipcio. Así, es esperable que la circunstancia de nacimiento de un hijo de un rey sea motivo de celebración, en tanto garantizaba la existencia de un heredero al trono. No obstante, no existen en general testimonios que den cuenta de esta alegría<sup>787</sup>. Incluso en los ciclos de nacimiento reales de la dinastía XVIII no se representa una escena de estas características. Helmuth Brunner compara este fragmento de *Los Dos Hermanos* con la escena IX del ciclo de nacimiento de Hatshepsut, señalando efectivamente que “falta el júbilo en la tierra entera”: el mito narra el tema del origen divino y la crianza, pero no la relación del rey con el país<sup>788</sup>. En este sentido resulta interesante encontrar en un relato literario la expresión de esa alegría generada por la llegada al mundo de un hijo real, como una forma de poner en palabras lo que de otro modo pareciera no poder representarse.



---

<sup>787</sup> Robins (1996 [1993]: 95).

<sup>788</sup> Brunner (1964: 206).



De otro lado, sí es más extendido el conocimiento general sobre las nodrizas que son asignadas a Bata como hijo del rey. La costumbre de utilizar nodrizas para un niño recién nacido estaba bien arraigada en el antiguo Egipto: Catharine Roehrig recupera la referencia en los *Textos de las Pirámides* de la designación de Neftis como nodriza del rey<sup>789</sup>. Si bien se trata aquí del plano religioso-funerario, esta figura es a su vez visible en representaciones de la vida cotidiana. En algunas tumbas del Reino Medio se representan nodrizas *menat* asociadas a los individuos a quienes amamantaron. La cualidad *real* de este oficio aparecerá formalizada como título *-mn<sup>c</sup>t nsw-* recién en la dinastía XVIII<sup>790</sup>.

La designación de la nodriza como *mn<sup>c</sup>t* proviene del verbo egipcio *mn<sup>c</sup>*, cuyo significado es amamantar, criar, y es escrito con los signos determinativos de  pecho<sup>791</sup> y de una mujer amamantando a un niño <sup>792</sup>. Esta figura también es asociada con actividades como *rnn* –cuidar, criar- y *šd* –sacar a la luz, rescatar, educar-, formando parte de la esfera más amplia de la “educación”<sup>793</sup>. Se supone que aquellas nodrizas que se desempeñaban como tales en el palacio eran esposas de altos funcionarios, a quienes podían ayudar a progresar en sus carreras mediante el cumplimiento óptimo de esta función, a la vez que podían facilitar mayores oportunidades en las carreras de sus propios hijos, los “hermanos de leche” de los príncipes reales<sup>794</sup>. Aún cuando Roehrig no comparte esta última conclusión –dado que no serían para ella concluyentes las referencias cruzadas para dar cuenta de tal relación de causalidad entre la posición de la nodriza y las posiciones de su esposo o sus hijos<sup>795</sup>– es importante asociar las nodrizas al espacio de la elite palatina.

Lo significativo de la práctica de la lactancia y la figura de la nodriza es la creencia de que ciertas cualidades podían ser transmitidas al niño a través de la leche materna, estableciendo asimismo una relación más próxima<sup>796</sup>. Cuando son las diosas las que aparecen representadas amamantando al futuro rey, es evidente que lo que se transmite en esa instancia es la esencia divina, necesaria para la legitimación de la persona en el oficio.

<sup>789</sup> *Pyr.* §1375/ *Utt.* 555; Roehrig (1990: 314).

<sup>790</sup> Roehrig (1990: 315-316).

<sup>791</sup> D27 de Gardiner (2007 [1927]: 453).

<sup>792</sup> B5 de Gardiner (2007 [1927]: 448).

<sup>793</sup> Brunner (1977a: col. 20).

<sup>794</sup> Brunner (1977a: col. 20); Robins (1996: 96).

<sup>795</sup> Roehrig (1990: 318).



<sup>796</sup> Roehrig (1990: 315).

Frankfort, de hecho, observa en la representación del nacimiento de Hatshepsut que en su amamantamiento por parte de las diosas recibe concretamente buena fortuna, salud, alegría e incluso muchos años de dominio<sup>797</sup>. Continuaremos más adelante con esta comparación.

Dado el desarrollo mismo del argumento, entendemos que es posible que en el caso del relato de *Los Dos Hermanos* la legitimidad del personaje en ese lugar sea una preocupación. En este sentido Wettengel señala que sólo para el nacimiento de un heredero al trono se designan ambos tipos de nodrizas, sumando la presencia de las *hnmw*<sup>798</sup>. La identificación de estas designaciones con un ejercicio de otorgar legitimidad al protagonista del relato se refuerza en los argumentos de Hollis a través de su referencia al *Libro de las Puertas*, en el que asimila los verbos *hnm* y *hnm*, designando ambos la función de “amamantar”. Esta asociación cobra mayor fuerza en su hipótesis en la medida en que vincula el nacimiento de Bata con el renacimiento del sol<sup>799</sup>.

La narración del nacimiento se completa con la descripción de los sentimientos del faraón hacia su hijo recién nacido:

*“Él se sentó para pasar un bello día (y) comenzó a cuidarlo. Su majestad -vida, prosperidad y salud- lo amó excesivamente, dos veces, al instante.” (d’Orb. 18,9-18,10)*

La traducción de este pasaje conlleva alguna dificultad en relación a la expresión *hpr m rnn.f*. Inicialmente, Maspero consideró traducirlo como “comenzó a ser en su nombre”, reconociendo lo oscuro del pasaje y asumiendo una interpretación vinculada al hecho de que el nombre para un príncipe es dado con posterioridad al nacimiento<sup>800</sup>. En la edición jeroglífica de Gardiner, el autor opta por enmendar un determinativo de hombre con su mano en la boca (A2) para construir el verbo *rnn* “(estar) en júbilo”<sup>801</sup>. Sin embargo, en la traducción de Brunner-Traut se modifica el sentido, al identificar que se trataría del verbo *rnn* con el determinativo de una mujer amamantando (B5), con el que podría ser

<sup>797</sup> Frankfort (1998 [1948]): 98).

<sup>798</sup> Wettengel (2003: 182).

<sup>799</sup> Hollis (2008 [1990]: 183). Véase *infra* capítulo 6.

<sup>800</sup> Maspero (2002 [1882]): 15 nota 50).

<sup>801</sup> Gardiner (1932: 28).

traducido como “amamantar, criar”, “cuidar” o bien “educar, amamantar”<sup>802</sup>. Brunner-Traut extiende entonces esta significación a la idea de “poner en el regazo”, como acto de reconocimiento al que le sigue el nombramiento oficial como rey<sup>803</sup>.

Por consiguiente, Hollis considera que *hpr* se mantiene como verbo principal y *m rnn* funciona como predicado, interpretando entonces que el rey comienza a ser uno que cuida, que cría y nutre<sup>804</sup>. Esta inferencia es acompañada por la identificación iconográfica de esta escena en los ciclos de nacimiento del Imperio Nuevo: así como Brunner-Traut señalaba el acto como propio del reconocimiento del rey, Brunner apunta una comparación explícita entre este pasaje de *Los Dos Hermanos* y las escenas de los ciclos en que el rey aparece con su hijo recién nacido sobre el regazo<sup>805</sup>. En la escena previa (XIII), en la que sería entregado el recién nacido, la imagen está acompañada de la inscripción *rnn.sw* y *mr.sw* “amamantarlo” y “amarlo”, similar a la secuencia que traducimos en *Los Dos Hermanos*<sup>806</sup>.

Hasta aquí observamos la narración del nacimiento de Bata visiblemente enmarcada en los cánones de la tradición egipcia en lo que refiere al nacimiento del hijo de un rey. Esta costumbre es fuertemente remarcada durante el Imperio Nuevo, especialmente en la dinastía XVIII en la que presencia un aumento de este tipo de representaciones en las paredes de los templos, asumiendo un estilo cuidado y estereotipado. Efectivamente, se conocen dos ciclos completos: el de la reina Hatshepsut en su templo de Deir el-Bahari y el de Amenofis III en el templo de Luxor. Asimismo hay algunos fragmentos de otros<sup>807</sup>.

La literatura asimismo se había hecho eco de este tipo de narraciones míticas, cuyo ejemplo más acabado lo constituyó el anexo del *Papiro Westcar*<sup>808</sup>. En este sentido, pareciera ser que *Los Dos Hermanos* participa a su modo de este tipo de expresiones. Este relato, escrito una dinastía después de las grandes formalizaciones monumentales de los nacimientos divinos, nos acerca una narración del mismo tema, aunque un poco alejada de

---

<sup>802</sup> Gardiner (2007 [1927]: 578); Faulkner (1991 [1962]: 150); *Wb.* (II: 436).

<sup>803</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 81 nota 8).

<sup>804</sup> Hollis (2008 [1990]: 180-183).

<sup>805</sup> Brunner (1964: 203-206, lámina XIV).

<sup>806</sup> Hollis extiende las referencias de cómo se utiliza este verbo a pasajes de los *Textos de las Pirámides* (Hollis 2008 [1990]: 182).

<sup>807</sup> Kemp (2008 [1992]: 243).

<sup>808</sup> Presentando una narración mítico-literaria previa a la puesta en imágenes en los templos. Véase Salem (2009).


tales convenciones. La expresión del júbilo, como vimos, no forma parte de la versión estándar. Sin embargo, es interesante detectar en este tipo de textos las posibilidades de interacción entre distintos modos de representación, los cuales en definitiva concurren y aportan en grados diferenciados al fortalecimiento y visualización de la posición central de la realeza.

Lo que deviene relevante de este momento en la narración es, en todo caso, la presentación de Bata (re)naciendo como hijo del rey, y por ello, constituyéndose como heredero legítimo al trono. Esta condición se consolidará en lo que sigue.

### - La “carrera” en el palacio

La relación de la vida de Bata como hijo del rey en el palacio continúa con la descripción de una suerte de carrera oficial:

*“Entonces, él (el rey) lo nombró Hijo Real de Kush. Entonces, después de muchos días después de esto, entonces su majestad -vida, prosperidad y salud- lo hizo príncipe heredero de la tierra entera.” (d’Orb. 19,1-19,2)*

Si continuamos con el análisis en la línea de los ciclos de nacimiento real, encontraremos que la designación como  *s3-nsu n kst* “Hijo Real de Kush” no constituye en ellos una instancia de legitimación<sup>809</sup> dado que no es enunciada como parte del proceso. De hecho, el título en realidad sería de carácter estrictamente administrativo, designando a los supervisores de las tierras del sur durante las dinastías XVIII a XX<sup>810</sup>. Hasta los tiempos de Amenofis II se habría utilizado únicamente *s3-nsu* para posteriormente delimitarlo a Kush con el epíteto *n kst*<sup>811</sup>.

Es discutido si los dos primeros funcionarios que ostentaron este título -*tti* Teti y *dhwti* Djehuty- fueron efectivamente hijos del rey<sup>812</sup>. No obstante, es cierto que posteriormente este vínculo sanguíneo no fue un requisito para ejercer el cargo. En este sentido cabe el interrogante sobre el por qué de la inclusión de tal denominación en este

<sup>809</sup> Brunner (1964: 206).

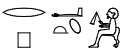
<sup>810</sup> Schmitz (1976: 267-ss.); Habachi (1980: col. 630).

<sup>811</sup> Habachi (1980: col. 630).

<sup>812</sup> Habachi (1980: col. 630). Habachi (1980: cols. 630-635) registra los funcionarios que ejercieron este oficio. Muchos años antes Reisner realizó un trabajo similar (1919).

recuento de la vida de Bata como hijo del rey. Wettengel en este punto considera válido preguntarse por los acontecimientos históricos propios del período en que se pone por escrito el relato, y especula sobre la posibilidad de que el relato esté legitimando la toma del poder por parte de un virrey de Nubia, hacia el final de la dinastía XIX<sup>813</sup>. Efectivamente, durante el reinado de Seti II existiría una figura semejante, conocida como Amenmeses, que bajo el nombre de Messuy habría sido Virrey de Kush y posteriormente habría disputado a Seti II el control del área de Nubia, entre los años 2 y 4 de su reinado<sup>814</sup>. Inclusive sería el único personaje que conjugó junto con el título *s3-nsu n kst* su vínculo sanguíneo con la realeza, siendo de hecho un príncipe real<sup>815</sup>. De todos modos, nuestra comprensión de los textos literarios se opone a las interpretaciones en clave reflejo, e inhibe de esa manera la aspiración a intentar correlacionar lo narrado en el relato con algo concretamente acaecido en el tiempo histórico.

Ciertamente, desechar la especulación es la posición que asumen al respecto Hollis y el mismo Wettengel, quien reconoce la existencia de formas literarias específicas para ser utilizadas como propaganda, tales como la descripción de la anarquía, el abandono de los dioses, la enfermedad y la aparición de un nuevo rey<sup>816</sup>. No obstante, entendemos que, aún lejos de entender el relato en términos de propaganda<sup>817</sup>, es posible elaborar interpretaciones vinculadas a la realeza y sus modos de expresión en formatos alternativos a las elaboraciones de carácter indiscutiblemente oficial. En este sentido, consideramos que la nominación como Hijo Real de Kush podría encuadrarse en términos de conferir a Bata una carrera administrativa, que puede potencialmente sumar legitimidad en experiencia para ocupar un cargo de mayor jerarquía.

En todo caso, es luego del nombramiento como Hijo Real de Kush que el rey procede a designar a Bata  *r p't*, es decir, “príncipe heredero”, logrando una conexión directa y explícitamente reconocida con la realeza faraónica. De hecho, el título se va asociando efectivamente durante el transcurso del Imperio Nuevo con el hijo del rey,

<sup>813</sup> Wettengel (2003: 182).

<sup>814</sup> Para una discusión pormenorizada del asunto ver Dodson (2010: 31-ss.; 1997). Posición diametralmente opuesta en Yurco (1997).

<sup>815</sup> Dodson (2010: 42).

<sup>816</sup> Hollis (2008 [1990]: 184); Wettengel (2003: 183-184).

<sup>817</sup> Ya sea para Amenmeses concretamente como para cualquier otro monarca o personaje. Cabe señalar que el mismo Wettengel finalmente concluye que *Los Dos Hermanos* es un texto de fundación que explica el origen divino de la dinastía ramésida (Wettengel 2003: 269).

y se aplica exclusivamente a aquél que es reconocido como sucesor al trono<sup>818</sup>. Pareciera ser que el alcance se fue redefiniendo en la medida en que varios príncipes comenzaban a ocupar cargos públicos desde mediados de la dinastía XVIII en adelante<sup>819</sup>. Su uso como herramienta legitimadora de un personaje habría sido concretado por Horemheb, quien no tenía un vínculo sanguíneo con sus antecesores en el trono<sup>820</sup>.

Mediante esta instancia se confirma la asociación del príncipe que accederá al trono luego de la muerte de su padre. En efecto, durante la dinastía XIX casi todos los individuos que fueron posteriormente faraones ostentaron previamente este título, a saber:

- Paramessu: fue visir de Horemheb, y posteriormente asume al trono como Ramsés I. En dos estatuas de escriba del templo de Karnak (CAIRO JE 44863-4<sup>821</sup>) se registra su designación como *iry p<sup>c</sup>t m t3 r dr.f* “príncipe heredero de la tierra entera”<sup>822</sup>.

- Ramsés (A): hijo de Seti I, asume el trono como Ramsés II. Aparece representado como *r p<sup>c</sup>t* junto a su padre en la Lista Real de Abidos<sup>823</sup>.

- Amenhirkopeshef A: fue el hijo mayor de Ramsés II, y su primer heredero al trono. Es representado junto a su padre en escenas de caza de toros en el templo de Seti I en Abidos<sup>824</sup>.

- Ramsés (B): también hijo de Ramsés II, fue su heredero al trono entre los años 25 y 50 de reinado. Está incluido en la inscripción de la batalla de Kadesh<sup>825</sup>.

- Khaemwaset: hijo de Ramsés II, fue su heredero durante los primeros 50 años de reinado, conviviendo con las otras designaciones. Aparece representado en las llamadas procesiones de hijos<sup>826</sup>.

- Merenptah A: hijo de Ramsés II, heredero al trono a partir del año 55 de reinado. Como tal aparece en monumentos en Karnak, en el Serapeum, en Menfis, Tanis y Atribis<sup>827</sup>. Fue regente durante los últimos 10 años de Ramsés II, y posteriormente rey.

---

<sup>818</sup> Kaploni (1980: col. 177); Dodson y Hilton (2005 [2004]: 33).

<sup>819</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 33).

<sup>820</sup> Gardiner (1953a: 10).

<sup>821</sup> Publicadas en Legrain (1914: lámina I).

<sup>822</sup> Dodson (2010: 1).

<sup>823</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 173).

<sup>824</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 150).

<sup>825</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 173).

<sup>826</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 171).

<sup>827</sup> Dodson y Hilton (2005 [2004]: 171).

- Seti-Merenptah (A): hijo de Merenptah, después Seti II. Fue representado como *r p<sup>c</sup>t* en estatuas de su padre, en una estela en Gebel el Silsila, en relieves de batalla de Karnak<sup>828</sup>, y su nombre aparece en el verso del *Papiro d'Orbiney* que estudiamos.

- Seti-Merenptah (B): hijo de Seti II, representado junto a su padre en un pequeño templo en Karnak<sup>829</sup>.

- Tawosret: esposa de Seti II, corregente durante el reinado de Siptah y posteriormente ella misma reina. Designada como *iry t p<sup>c</sup>t m t3 nb* en una estela de Bilgai (CAIRO JE 43341)<sup>830</sup>.

Esta enumeración da cuenta de que durante la dinastía XIX el orden en la línea sucesoria era reforzado mediante la nominación previa del rey en sus funciones<sup>831</sup>. Si bien la institución de la corregencia para este período es un tema de discusión<sup>832</sup>, es evidente que la designación formal por parte del faraón en el trono constituye una condición para acceder al mismo de modo legítimo. En este punto, percibimos que *Los Dos Hermanos* forma parte de esta tendencia, y que la designación de Bata como *r p<sup>c</sup>t* constituye la última indicación necesaria para la legitimación del personaje para su posicionamiento en el trono egipcio. Asimismo, esta circunstancia nos permite pensar en el juego que establece el texto literario con los elementos considerados “oficiales”, en la medida en que su interacción es más o menos directa en diferentes situaciones. Si en otros momentos del relato la identificación de elementos vinculados a la realeza es más bien de carácter simbólico, es evidente aquí que se apela directamente a una suerte de mecanismo oficial de acceso al trono, lo que nos permite reflexionar sobre los diferentes modos de representación de esta imagen.

Por otro lado, entendemos que la carrera oficial de Bata en su conjunto nos permite introducir al personaje en la vida del palacio. Wettengel considera que no tiene sentido la inclusión de su obra histórica, dado que ni siquiera es particularmente exitosa<sup>833</sup>. Sin embargo, en la medida en que nuestra hipótesis apunta a visualizar una suerte de puesta en escena en la que progresivamente se ubica a un personaje en una posición legítima para

---

<sup>828</sup> Imagen en Dodson (2010: 15 figura 13).

<sup>829</sup> Dodson (2010: 44 figura 40).

<sup>830</sup> Dodson (2010: 96).

<sup>831</sup> Dodson (2010: 88).

<sup>832</sup> Ver por ejemplo Seele (1940) para la discusión sobre Ramsés II y Seti I.

<sup>833</sup> Wettengel (2003: 186). Por otro lado, al suponer que el relato es planteado estrictamente en el plano mítico, tampoco tendría sentido para el autor incorporar hechos de estas características.

acceder al trono, su nacimiento en el palacio y su crecimiento como hijo real allí, lo despegar por completo de su primer mundo campesino, y lo incorpora explícitamente en la esfera de lo *real*, cumpliendo con lo normalmente estipulado.

Asimismo, la descripción de esta carrera puede entenderse en un contexto en el que se registra un incremento de representaciones de los hijos del rey; o, más bien, la aparición de los príncipes en las representaciones iconográficas del faraón, que con anterioridad se presentaba en solitario<sup>834</sup>. Una modificación respecto de este tipo de imágenes había sido experimentada durante el período de Amarna, en el que la familia real asumió un rol diferente y más visible en la iconografía real. El vuelco significativo, no obstante, se da durante la dinastía XIX en la que la expresión máxima son las llamadas “procesiones de hijos”<sup>835</sup> y su inclusión en las escenas de batalla<sup>836</sup>. Si bien esta puesta en escena pertenece al ámbito iconográfico, entendemos que la representación literaria de la participación de un hijo en las actividades de la realeza puede formar parte también de este nuevo estilo, en el que parece reconocerse una ampliación del círculo habilitado que rodea al faraón<sup>837</sup>.

### 5.3. Conclusiones parciales

En este capítulo nos preocupamos por analizar en una presentación sistemática el modo en que se construye un carácter *real* en torno a Bata, el protagonista de *Los Dos Hermanos* que se convierte en faraón hacia el final del relato. El objetivo de una reconstrucción semejante consiste en indagar de qué forma se legitima *a priori* y paulatinamente al personaje para que ocupe una posición semejante.

En ello entendemos que existe un proceso de “acicalamiento”<sup>838</sup> sobre condiciones de Bata que en principio resultan desventajosas -por no decir excluyentes- para el acceso al trono egipcio: la extracción social (es un campesino) y la condición de minoridad (no es el primogénito). Si el protagonista termina convertido en faraón, no se trata de una

---

<sup>834</sup> Dodson (2010: 6).

<sup>835</sup> Por ejemplo, en la sala hipóstila del Rameseum en donde se representan a los hijos de Ramsés II (Dodson 2010: 6 figuras 5a y 5b).

<sup>836</sup> También, por ejemplo, de Ramsés II, en Beit el-Wali (Dodson 2010: 4 figura 3). Véase Dodson (2010: 4-6); Murnane (1995: 203); y van Dijk (2003 [2000]: 289). Se discute cuál pudo haber sido el objetivo de fomentar tales tipos de representaciones. En palabras de Murnane (1995: 205), aún cuando la visibilidad es fácil de establecer, es difícil determinar concretamente cuál fue su rol político, si lo hubo. Para van Dijk (2003 [2000]: 289), este hecho pudo haber estado relacionado con la legitimación de la familia real en su totalidad.

<sup>837</sup> Así como podrían identificarse algunos beneficios por esta práctica, es cierto que tal ampliación podría extender también la cantidad de interesados en el trono, tal como sugiere Dodson (2010: 8).

<sup>838</sup> Recuperamos el concepto utilizado por Murnane en su análisis de la dinastía XIX (Murnane 1995: 196).



circunstancia azarosa o aleatoria, ni una licencia habilitada por enmarcarse en la narrativa de ficción, sino porque se presentan a lo largo del relato, en forma gradual pero sostenida, otras condiciones que procuran investir al personaje sucesivamente.

Precisamente, en este capítulo ha resultado más directa la asociación de Bata con los espacios y las cualidades de la realeza. Por un lado, hemos exhortado a poner atención sobre lo que se dice respecto de Bata. El narrador presenta al personaje como uno de rasgos particularmente extraordinarios: es un buen guerrero, no tiene igual, y tiene la fuerza de un dios. Ciertamente, tal descripción puede ser comparada con aquellas que se formulan en torno al mismo faraón, que procuran subrayar -entre otros- aspectos tales como la originalidad y la fuerza. Esta equiparación con el discurso propio de la realeza -y el análisis específico que ha sido presentado sobre cada una de las cualidades destacadas- pretende evidenciar algo del orden de lo esencial en Bata, que permitiría -en conjunción hasta este momento con su éxito en las actividades productivas ya mencionado- una identificación más o menos transparente respecto de su carácter *real*, o bien de cierta aptitud para asumir una dignidad semejante.

Por otro lado, enfatizamos el hecho de que estas cualidades se enmarcan en un derrotero del personaje más bien sinuoso e intrincado. Eventualmente, el relato activa una instancia en la que se reorienta este recorrido hacia el ámbito del palacio, donde Bata puede concretar efectivamente una carrera *real* que lo habilita de un modo convencionalmente legítimo a ascender al trono. El análisis sobre el (re)nacimiento como hijo del rey y la concreción de una trayectoria palatina nos permitió completar el proceso de construcción de legitimidad sobre Bata, que garantiza su pertinencia para consagrarse como faraón.

# CAPÍTULO 6

## Lo mítico en *Los Dos Hermanos*

Los textos literarios egipcios son parte de un universo más amplio de creaciones culturales y se relacionan con ellas en diferentes modos<sup>839</sup>. Uno de los cruces que resulta de mayor interés es aquél que se produce con el orden de lo mítico: la relación entre mito y literatura en el antiguo Egipto es una que ha generado diversas interpretaciones entre los egiptólogos. Este vínculo se expresa con particular énfasis en las producciones literarias del Imperio Nuevo<sup>840</sup>. Precisamente, en el relato de *Los Dos Hermanos*, el uso de determinados nombres para los protagonistas -con determinativos divinos y evocando de hecho nombres de dioses- habilitó la consideración de la historia como basada en un mito<sup>841</sup>. Asimismo, esta idea resultó fortalecida por la narración de diferentes situaciones que atraviesan los hermanos a lo largo del relato, con ciertas reminiscencias de relatos míticos, como son el renacimiento de Bata, sus transformaciones y sus vínculos con la fertilidad<sup>842</sup>. La participación de otros dioses en la trama también se ha interpretado en este sentido, por lo que se vuelve evidente que algo de este plano se traduce e imbrica en el texto literario.

En el presente capítulo nos dedicaremos a analizar las formas en que el relato de *Los Dos Hermanos* se vincula con la esfera de lo divino -especialmente su protagonista, Bata- con el objetivo de dilucidar en qué modo específico lo hace, y con qué posibles intencionalidades o implicancias de hecho. En primer lugar, recuperaremos las perspectivas de diferentes egiptólogos en torno a la relación entre mito y literatura, con el objetivo de revisar las posiciones y esbozar una línea de interpretación propia en función de nuestra comprensión del relato de *Los Dos Hermanos*. Igualmente, indagaremos nuevamente en la dimensión del entretenimiento como forma de tensionar la comprensión mítica.

Más tarde, se explorará el carácter divino de Bata, así como las implicancias míticas que pueden identificarse en la relación con su hermano Anubis. El vínculo que establece con los dioses, de privilegio exclusivo, también será considerado en tanto fortalece sus

---

<sup>839</sup> Cabe recordar la propuesta de Loprieno (1996b: 51) en relación a la “intertextualidad” como criterio para la definición de lo literario en el Egipto antiguo.

<sup>840</sup> Como en *Los Dos Hermanos*, tanto en la *Contienda entre Horus y Seth* como en la llamada *Leyenda de Astarte* -conservada en fragmentos de un manuscrito de la colección Pierpont Morgan, en Nueva York, y editada por Gardiner (1932: 76-81)- los protagonistas son divinidades.

<sup>841</sup> Por ejemplo, Erman (1927: 150). También Brunner-Traut (2000 [1963]: 70-82, 307-310); Wente (2003a [1973]: 80); Lichtheim (1976: 203); Wettengel (2003: 265-272); López (2005: 125-26).

<sup>842</sup> Brunner-Traut (2000 [1963]: 309).

atributos extraordinarios. Parágrafo aparte merecerá la consideración de la conexión con Osiris y Kamutef, en la circunstancia de la muerte y revivificación.

Nos preocupa pensar en los enlaces posibles entre la imbricación de lo mítico y la institución de la realeza faraónica en *Los Dos Hermanos*. Dada la cualidad divina de la realeza, mantenemos como objetivo simultáneo el analizar de qué modo ella se expresa en el relato, para apuntar a continuar la reconstitución de lo que entendemos como carácter *real* de Bata<sup>843</sup>.

Cabrá el lugar, igualmente, para examinar la relación que se ha establecido entre las mujeres que actúan en el relato y la diosa Hathor, como un modo de complejizar cómo el material mítico puede traducirse en un texto literario.

### **6.1. Controversias en torno a la relación entre mito y literatura**

La comprensión de la realeza egipcia como una institución sagrada obliga a contemplar la dimensión del mito de forma permanente. Por su parte, si hemos presentado algunas reflexiones respecto de las definiciones de literatura egipcia, notando que algo del orden de lo divino o mítico se introduce como novedad en este tipo de discurso a partir del Imperio Nuevo<sup>844</sup>, conviene ahora plantear algunos interrogantes en torno a las relaciones posibles entre mito y literatura.

La discusión sobre el carácter del mito en sociedades antiguas, y particularmente en la egipcia, es profusa y compleja en relación con la diversidad de criterios y rasgos que se toman en cuenta. Los énfasis son diversos en torno a la forma, el contenido, y la intención y/o propósito de este tipo de discurso. A partir de las diferentes definiciones o conceptualizaciones, se piensa asimismo en los límites o las interacciones con otro tipo de expresiones. En relación con lo literario, específicamente, la discusión no ha sido saldada. Nuestra intención aquí consiste en presentar algunas de esas variables de indagación sobre los modos de relación que pueden establecerse entre los mitos y los textos literarios. El propósito más amplio, por supuesto, implica a la reflexión para desarrollar y problematizar cómo se produce y/o se materializa este vínculo en el relato de *Los Dos Hermanos*.

Cierta dificultad para abordar el problema de la relación entre mito y literatura podría presentarse, tal como lo mencionábamos en el párrafo previo, ante la variabilidad de

---

<sup>843</sup> Iniciada en los capítulos previos.

<sup>844</sup> Véase *supra* capítulo 2.

definiciones en torno al mito, y sus conceptualizaciones en relación con lo constitutivo o característico de los mismos. Baines ha observado en el antiguo Egipto la existencia de una suerte de “divergencia” dada por una amplia atestación de dioses y grupos de dioses, por un lado, y la ausencia de narrativas acerca de los dioses “que puedan ser *fácilmente* llamadas mitos”<sup>845</sup>, por otro. Profundiza esta afirmación indicando que se ha cuestionado la existencia de mitos en períodos tempranos, a la par que los estudiosos quedan perplejos por la variabilidad de los motivos míticos. Baines señala estas cuestiones en comparación con los estudios sobre mitos que pueden desarrollarse en otras culturas, donde el problema de la definición del mito asume más bien una posición subordinada<sup>846</sup>.

Así, percibimos vacilaciones en torno a lo que pareciera que en otros casos<sup>847</sup> se exhibe de modo más transparente, más “fácil”: entendemos que existe una suerte de sentido común en torno a lo que el mito es, lo que implica y cómo debe ser presentado y hecho circular, que no es satisfecho por completo cuando se analizan las expresiones egipcias. Así, encontramos que las discusiones que abordan la especificidad de lo egipcio recalcan analíticamente, de modo general, en dos variables: qué es el mito (qué contiene, cuál es su “esencia”), y cómo se expresa (qué forma/formato asume).

Ya Assmann -en un artículo publicado en 1977- identificó, precisamente, la existencia de dos niveles diferentes del mito. Por un lado, el que se correspondería con el mito propiamente dicho, que llama “geno-texto”, y un nivel relacionado con las formas de “realización” del mito, por otro, que denomina “feno-texto”. Para el autor, el geno-texto se realiza o deriva en diferentes modos: el operativo o instrumental -por ejemplo, pasajes míticos en textos mágicos-; el explicatorio o argumentativo -por ejemplo, las referencias míticas en textos religiosos-; y el literario no instrumental -aludiendo a las narraciones acerca de los hechos de los dioses<sup>848</sup>.

En esta clasificación, y a partir de otorgarle a la narratividad un lugar central, Assmann entiende que el mito aparece como tal, como tradición cultural, en el Imperio

---

<sup>845</sup> Baines (1991: 81). El subrayado es propio.

<sup>846</sup> Baines (1991: 81).

<sup>847</sup> Particularmente, en los mitos griegos. El uso de la palabra *mythos* en contraposición a *logos* ya desde la antigüedad, por ejemplo, supone una definición que se va construyendo en la literatura griega desde Homero hasta Platón (García Gual 2004 [1992]: 15). *Mythos* fue convirtiéndose en algo que designaba a historias tradicionales que se ocupaban de dioses y héroes, ocurridas en el pasado, e inaccesibles para los modos normales de razonamiento. *Logos* comenzó a usarse para los razonamientos argumentativos frente a determinados problemas (ver Calame 1991: *passim*; Grimal 1989 [1953]: 10). Resulta posible igualmente para Kirk (2006 [1970]), por caso, escribir un capítulo que explicita “características de los mitos griegos”.

<sup>848</sup> Assmann (1977c: 37-39).

Nuevo<sup>849</sup>. Esto ha sido criticado por Baines, que reconoce expresiones de lo mítico muy anteriores -ya en el Reino Antiguo- y válidas de ser consideradas como tales<sup>850</sup>. De acuerdo con el egiptólogo inglés, Assmann reifica o idealiza la relación entre el geno-texto y su realización, y pretende en cambio que el asunto puede ser bastante más flexible<sup>851</sup>. Assmann mismo, en cambio, considera que aquellas expresiones que Baines posteriormente legitima, son más bien sólo un grupo relativamente fijo de dioses y relaciones entre ellos, que decide denominar *Konstellationen*, es decir, constelaciones<sup>852</sup>.

La definición general de mito que propone Baines, en términos de “narrativa con protagonistas divinos”<sup>853</sup>, pone nuevamente como criterio dos planos diferentes: la idea del formato -la “narrativa”- y la idea del contenido -los “protagonistas divinos”-. Es precisamente la idea de la forma del mito la más compleja de abordar, en tanto se exija cierto requisito de “coherencia” de la narrativa<sup>854</sup>, o formas “estables” del mito<sup>855</sup>. De hecho, lo que Baines señala como propio de los egipcios es el hecho de que no se atestigüen, por ejemplo, narrativas sobre la fundación del estado u otras fases “heroicas”<sup>856</sup>, y la disuasión en general hacia el desarrollo de mitos escritos<sup>857</sup>. Por el contrario, lo que se incluye por caso ya desde el Reino Antiguo, sería la vasta mención de dioses, relaciones entre ellos y situaciones posibles, pero nada semejante a una narrativa<sup>858</sup>.

De esta manera, lo que podría identificarse en realidad es la existencia de un núcleo narrativo del mito, que tal vez pueda ser mínimo, y que adquiere su realización en estos

---

<sup>849</sup> Assmann (1977c: *passim*). Assmann rechaza de esta manera la propuesta de Schott (1945) en relación a los trazos del mito que podían rastrearse en los *Textos de las Pirámides*. Actualmente, la tesis de Stewart (2014) vuelve a poner el foco sobre el problema de la temporalidad.

<sup>850</sup> Baines (1991: 94-99). En 1993, Zeidler publicó un artículo en el que igualmente postula que los escritos de los *Textos de las Pirámides* presentan requisitos mínimos que permiten considerarlos “mitos”, a partir de un análisis fundamentado en el método de Propp.

<sup>851</sup> Baines (1991: 88).

<sup>852</sup> Assmann (1977c: 14), tomando el concepto que había presentado Otto en 1958.

<sup>853</sup> Baines (1999: 32). También en su colaboración de 1996: “narrativa sagrada o culturalmente central. Para Egipto, la mayoría de estas narrativas conciernen a las deidades y son presentadas en un tiempo en que los dioses gobernaban la tierra” (Baines 1996: 361).

<sup>854</sup> Baines (1999: 32).

<sup>855</sup> Baines (1996: 365).

<sup>856</sup> Baines (1996: 365).

<sup>857</sup> Baines (1999: 33).

<sup>858</sup> Baines (1999: 32). Se trata de lo que, como señalábamos más arriba, Assmann entiende como *Konstellation*, más no como algo coherente. La diferencia radica, en relación con Baines, en comprender ya como “mito” a este fenómeno.

diferentes modos. Estas realizaciones del mito no constituyen el mito en sí mismo<sup>859</sup>, y están mediadas asimismo por las reglas del *decorum*, restringiendo los temas que podían ser representados en espacios públicos así como la mención de los dioses que eran sujeto de los mitos<sup>860</sup>. En tanto el mito entonces es considerado más bien una entidad hipotética, lo que puede observarse es la realización del mito. La relación entre esta/s realización/es y el núcleo del mito, puede ser estudiada, según Baines, en función de los distintos contextos de uso<sup>861</sup>.

En cierto sentido, si bien Baines critica a Assmann en función de las diferentes temporalidades que ambos asignan a la “aparición” del mito, sus posiciones no nos resultan en definitiva tan distantes. Ambos reconocen en el mito algo de lo inasequible, de lo inaccesible, que permanece en la abstracción, y que puede reconocerse en todo caso en diferentes manifestaciones, que incluso pueden divergir entre sí. El punto conflictivo radica en cierta expectativa en torno a la coherencia o narratividad de su expresión. Allí de hecho es donde se distancian en tanto perciben o no al mito como algo compacto o desarticulado, más tempranamente o más “tarde”. En coincidencia con lo que sugiere Katja Goebs, entendemos que debiéramos en realidad concentrarnos en las evidencias disponibles e indagar en sus sentidos, más que buscar en el mito egipcio una coherencia y narratividad determinadas para hacerlos coincidir con una definición del mito que es potencialmente artificial<sup>862</sup>. Si la narratividad no es uno de los rasgos que se presenta en torno a lo egipcio, tal vez entonces no sea de hecho requerida<sup>863</sup>.

Nos interesa una perspectiva con estas características en la medida en que a partir de ella tal vez podamos reconocer la existencia de cierto “material mítico”: dioses, relaciones entre ellos, símbolos y asociaciones, que pueden conjugarse en modos variables. Esto, de hecho, va en el ya reconocido sentido de la multiplicidad de aproximaciones que ha conceptualizado Hornung como rasgo de las sociedades de discurso mítico o

---

<sup>859</sup> Baines (1999: 32; 1996: 362).

<sup>860</sup> Baines (1999: 33).

<sup>861</sup> Baines (1996: 375). Una posición similar sostiene Goebs (2002: 27) en su aproximación funcional al mito egipcio, afirmando que la forma que toma el mito depende de la función del contexto en que se usa.

<sup>862</sup> Por supuesto éste no es un ejercicio fácil y/o automático. Como hemos explicitado en nuestra introducción, se constituye como una contradicción permanente, y estamos atentos a las tensiones que pueden surgir en nuestro análisis.

<sup>863</sup> Goebs (2002: 33).

“integrado”<sup>864</sup>. El diverso material mítico se conjuga, en tanto contenido, con una forma de “estructuración” -bien valga la contradicción- que no es tal, no es hermética, cerrada o unívoca, sino variable, integrada y múltiple. Entendemos que es posible identificar “materiales” del orden de lo mítico “estructurados”, o bien “realizados” -siguiendo a Baines-, en diferentes tipos de expresiones. La imbricación de lo mítico en discursos y recursos diversos podría ser, efectivamente, un modo de acceso a este plano. De hecho, para Goebis, lo que se ha supuesto como problema en relación con el desarrollo “comparativamente tardío” de los mitos en Egipto, se vuelve significativo de hecho en relación con la característica flexibilidad de los mismos que supone diferentes posibilidades de realización<sup>865</sup>. En su opinión, y en contraposición a la valoración tradicional de los egiptólogos, la flexibilidad del mito egipcio debiera ser considerada como un rasgo positivo y creativo, más que como algo “anómalo” o limitante<sup>866</sup>.

El “material mítico” podría realizarse, como señalamos, en diferentes formas: en inscripciones en tumbas, en monumentos, en fórmulas “mágicas”, y puede igualmente imbricarse también en lo que reconocemos como textos literarios<sup>867</sup>. Es nuestra preocupación analizar el modo en que esta imbricación se produce durante el Imperio Nuevo, y qué efectos concretos puede tener en el argumento y sentido de *Los Dos Hermanos*.

### **- Literatura y mito durante el Imperio Nuevo: ¿el mito como entretenimiento?**

En medio de los contextos dispersos que mencionábamos, se vuelve interesante reflexionar sobre cómo aparece el mundo de los dioses en las *belles-lettres* a partir del Reino Medio<sup>868</sup>, o bien, lo que se denomina la “realización literaria” del mito<sup>869</sup>. Resulta

---

<sup>864</sup> Hornung (1999 [1971]). Antes que él, Frankfort y Frankfort (2003 [1946]: 14-15). Igualmente, Cervelló Autuori (1996: 13-20).

<sup>865</sup> Goebis (2002: 58-59).

<sup>866</sup> Goebis (2002: 35).

<sup>867</sup> Existen dos tesis doctorales bien recientes (2013 y 2014) que analizan el problema de lo mítico desde perspectivas que pretenden ser renovadoras. Una atiende a los “manuales mitológicos egipcios”: el de la ciudad de Tebtunis y el del Delta. Su autor realiza una revisión de los abordajes teóricos sobre la mitología egipcia y analiza los “manuales” como formas de estructurar tradiciones míticas locales, en las que éstas se constituyen como eco o actualización de modelos míticos básicos (Jørgensen 2013). La segunda, que ya mencionamos en una nota anterior, interviene en el debate sobre el desarrollo “tardío” del mito en el antiguo Egipto, evaluando la noción de narratividad del mito. Discute la idea de que en el Reino Antiguo el mito solo se expresaba en una esfera oral, investigando la aparición y el uso del mito de Osiris en los *Textos de las Pirámides* (Stewart 2014).

<sup>868</sup> Baines (1999: 34).



interesante que en esta dimensión Assmann utilice la calificación de “no instrumental”<sup>870</sup>, de modo que continua inhibiendo –tal como entendemos que podría ser un riesgo en la noción de *Unterhaltungsliteratur*– la mirada sobre aspectos que potencialmente los mitos pueden expresar.

Para el Imperio Nuevo, Baines percibe un grado mayor en la intensidad de la relación entre el orden de lo mítico y lo literario, y elabora en este sentido un “orden” entre los relatos que “adaptan” materiales míticos a fines literarios. Es curiosa, por un lado, la pretensión de constituir un *ranking*, en la medida en que ello supone la presentación de lo mítico en lo literario de formas más o menos transparentes, puras, directas –en contraposición a algo opaco, nebuloso, impuro, indirecto–, en lugar de atender, como efectivamente el autor había advertido, a los diferentes contextos de producción y uso. Al mismo tiempo es provocadora la noción de “adaptación” de un material a los fines de un tipo de discurso. La idea de imbricación o de interacción nos resulta aquí más potente, aunque reconocemos el matiz de sentido en términos de “ajustar” los rasgos de un tipo de expresión a otro, contemplando las modificaciones o permanencias que puedan reconocerse en la especificidad de cada caso. No obstante estos reparos, entendemos que un ejercicio semejante puede resultar productivo como catalizador de algunas observaciones. Los textos y el orden en cuestión propuesto por Baines son, respectivamente: 1) *Isis y Ra*, 2) *Isis, el hijo de la mujer rica y la esposa del pescador*, 3) *Horus y Seth*, 4) *Los Dos Hermanos*, y 5) *Verdad y Mentira*<sup>871</sup>.

Por un lado, y en oposición a aquellas interpretaciones que veían al relato como basado en un mito, resulta interesante observar que el autor agrupa a *Los Dos Hermanos* y *Verdad y Mentira* como los textos que se alejan más de cualquier modelo mítico o punto de referencia en el mundo de los dioses<sup>872</sup>, siendo definidos más bien como parodias de historias folklóricas que utilizan motivos míticos de un modo alusivo. Lo distintivo de *Los Dos Hermanos*, en todo caso, sería el enriquecimiento del texto por la asociación de los nombres de los protagonistas con nombres de dioses, tal como ya lo hemos indicado. Pero por otro lado, aún cuando Baines entiende que el argumento puede asemejarse cercanamente al mito de Osiris, también reconoce que no lo recuenta y carece para el

---

<sup>869</sup> Baines (1996: 362).

<sup>870</sup> Assmann (1977c: 37-39).

<sup>871</sup> Baines (1996: 371).

<sup>872</sup> Baines (1996: 373-374).

autor, por ejemplo, de una figura similar a Isis, quien es reconocida generalmente como la que recupera las partes del cuerpo descuartizado de Osiris -por su hermano Seth-, las reúne y concibe a Horus<sup>873</sup>. Es evidente que, aunque de modo no explícito, Baines busca en *Los Dos Hermanos* la traducción de un relato mítico ya conocido, en el que pueda identificar y asimilar tanto el argumento como los roles genéricos. Tal sondeo pareciera no resultar exitoso.

En otro plano, en la insistencia sobre la ausencia de una forma narrativa ajustada en relación con los mitos, Baines señala que en *Los Dos Hermanos* existen elementos arbitrarios respecto a la coherencia narrativa que han sido interpretados como procedentes de dos relatos originalmente distintos<sup>874</sup>. Aún cuando no se aprecia una valoración del autor en relación con esta suposición, tal vez su posición en torno a la idea de núcleo del mito más bien desestimaría una preocupación por la coherencia del relato. Lo iluminador de sus argumentos, por el contrario, se vincula más bien con otras afirmaciones relacionadas con la imbricación de lo mítico en lo literario. Esto hace que la cuestión esté atravesada más por el contenido -y en este sentido pueda ponerse en comparación con otras “realizaciones”/expresiones del mito-, que por la forma de la realización en sí misma. Nuestra perspectiva está orientada precisamente a identificar el modo concreto de imbricación de lo mítico en lo literario y las posibles asociaciones e interacciones entre estas expresiones.

Resulta interesante asimismo el aporte de Loprieno, en su prólogo al análisis de *La contienda entre Horus y Seth* que realiza Marcelo Campagno<sup>875</sup>. Precisamente, en torno al carácter mítico o literario de *La contienda*, suma su reflexión al debate por la aparente contradicción entre “referencias míticas” y “narrativas secuenciales” con protagonistas divinos<sup>876</sup>, que analizábamos en el apartado anterior. En este sentido, Loprieno opta por distinguir en el Egipto antiguo una “esfera del mito” y una “esfera de la mitología”. La primera se constituye como rasgo constante del discurso religioso, y comprende al mito como un “cuadro” más que un relato, una escena que remite al *illo tempore* y ofrece una

---

<sup>873</sup> El episodio en que Anubis encuentra el corazón de Bata, sin embargo, ha sido relacionado por Hollis (2008 [1990]: 167) con esta búsqueda mítica, fortaleciendo para la autora el rol funerario que cumple Anubis en consonancia con el dios del mismo nombre, y sumando a la identificación entre Bata y Osiris.

<sup>874</sup> Baines (1999: 36).

<sup>875</sup> Campagno (2004).

<sup>876</sup> Loprieno (2004: 13).

explicación para un problema o situación del presente<sup>877</sup>. La “esfera de la mitología”, por su parte, supone el requisito de la coherencia narrativa y la existencia de un propósito, que puede involucrar a una variedad de protagonistas divinos<sup>878</sup>. Lo que resulta distintivo de esta esfera, es el hecho de que requiere para Loprieno, “características culturales concomitantes”, a saber: la existencia de figuras divinas que puedan actuar como humanos, y de un discurso literario distinto de otro tipo de expresiones. A partir de esta concomitancia puede producirse para Loprieno la dicotomía que distingue un “discurso religioso basado en la Verdad (*mꜣt*) y discurso literario basado en el entretenimiento (*šmḥ-ib*)”, un desarrollo que considera propio del período ramésida<sup>879</sup>.

No sólo se reitera en este punto la distinción entre algo nuclear/esencial, y otro plano distinto que articula y enuncia ese núcleo, sino que se suma a esta condición de narratividad la distinción entre verdad y entretenimiento como dicotómicos. Como hemos señalado en el capítulo dos, la adscripción del entretenimiento como objetivo de los textos literarios como un fenómeno exclusivo del Imperio Nuevo se ha tornado un acuerdo generalizado en relación a las características que asumen las expresiones literarias a partir de la dinastía XIX, y sobre ello hemos presentado ya algunas observaciones. No obstante, en este punto la contraposición verdad-entretenimiento nos resulta un poco más problemática. Por un lado, cabe recordar que el mismo Assmann caracterizaba en el concepto de entretenimiento cierta dimensión educativa<sup>880</sup>, que bien puede asociarse con algunas normas enmarcadas en *mꜣt*. Por otro lado, la relación de sinonimia de *šmḥ-ib* con *šms-ib* que también indicábamos, podía permitir un sentido asociado a “seguir la conciencia”<sup>881</sup> vinculable con un tono moralizante.

Una dicotomía como la que propone Loprieno no nos resultaría del todo convincente en relación al análisis de los vínculos mito-literatura y la especificidad que ello asume en *Los Dos Hermanos*. Pareciera que se cruzan nuevamente nuestras (occidentales) expectativas sobre lo que debe ofrecernos un texto de ficción, y se inhiben en ello otras posibilidades. El texto literario, ciertamente, supone el rasgo de la ficción y la invención de un mundo que incluye personajes y acciones que no son reales y/o

---

<sup>877</sup> Loprieno (2004: 15).

<sup>878</sup> Loprieno (2004: 16).

<sup>879</sup> Loprieno (2004: 16). La mayúscula para Verdad es del autor.

<sup>880</sup> Assmann (1996: 79-80).

<sup>881</sup> Lorton (1968: 42-43).

verdaderos. Ahora bien, en cuanto reconocemos la introducción de lo mítico en lo literario debemos comprender que esto implica el ingreso de un carácter sagrado que diluye el binomio ficción-realidad. Lo mítico-sagrado es verdadero, es real<sup>882</sup>. ¿Cómo entendemos entonces las cualidades de “realidad” y “ficción”? ¿Cómo se asociarían con *m3ʕt*?

El relato de *Los Dos Hermanos* forma parte del *corpus* que ha sido definido como literario. Así, supone el rasgo de la ficción. Pero asimismo introduce ciertos aspectos de lo mítico que lo enriquecen y le dan un carácter cualitativamente distinto. En ese aspecto mítico que se imbrica, la cuestión de realidad y ficción se vuelve problemática. Porque si bien se crea un universo de ficción y cierta trama de acontecimientos, la conexión con lo mítico de algún modo lo vuelve real. El mito es realidad. Entonces, si para un lector oyente moderno, el texto evoca una realidad que de hecho no existe, para la mentalidad egipcia implica que se habla de algo esencialmente verdadero. Los conceptos de verosimilitud, ficción, realidad, nos vuelven el análisis un poco confuso, o al menos impreciso.

Para Mircea Eliade, de hecho, la distancia que separa los mitos de los cuentos en las culturas “primitivas” es menos nítida en relación con aquella que se presenta en culturas en las que existe una separación fuerte entre los grupos “letrados” y el “pueblo”<sup>883</sup>. No obstante, advierte que esto no constituye un problema insoslayable a la hora del análisis, y que de hecho cuando el cuento de estas sociedades se conceptualiza como diversión o evasión “es únicamente para la conciencia *banalizada* y, especialmente, para la conciencia del *hombre moderno*”<sup>884</sup>. Lo importante, efectivamente, subsiste: más allá de esta caracterización, cuando el mito se “mezcla” con el cuento, éste último “presenta con todo la estructura de una aventura extraordinariamente grave y responsable, pues se reduce, en suma, a un escenario iniciático”<sup>885</sup>. Aún “disfrazado”, o asumiendo de hecho un modo de realización específico, el mito cumple su función.

Se torna permanentemente necesario -y especialmente en este punto- señalar el énfasis en las diferentes formas de concebir el mundo que nos distancian culturalmente de los antiguos egipcios. La idea del “hombre moderno” que presenta Eliade, se vincula justamente con esta diferenciación, que Cervelló Autuori -retomando las discusiones de los

---

<sup>882</sup> Eliade (1992 [1963]: 7, 13, 25).

<sup>883</sup> Eliade (1992 [1963]: 208).

<sup>884</sup> Eliade (1992 [1963]: 210). Los subrayados de la cita son nuestros.

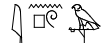

<sup>885</sup> Eliade (1992 [1963]: 209).

intelectuales que conformaban el Círculo de Eranos- ha asociado en términos de “prejuicios occicentristas”<sup>886</sup>.

Nuestro análisis se distanciará de la pretendida desacralización que para algunos autores conlleva la introducción de lo mítico en lo literario, evidenciada por ejemplo en el uso de términos como “parodia”<sup>887</sup>. Para Erman, por ejemplo, el modo en que lo humano y lo divino se conjugaba en *Los Dos Hermanos* hacía adquirir cierto “encanto” a la historia, que no tendría si incluyera sólo a los dioses<sup>888</sup>. Sí reconocemos los tonos variables y las potencialidades inherentes de un texto literario, pero cabe notar la complejidad cualitativamente distinta que se manifiesta cuando se imbrica algo del orden del mito.

El límite entre lo literario y lo mítico en *Los Dos Hermanos* se presenta como algo difuso. Efectivamente muchos autores han entendido que el relato se basó en un mito<sup>889</sup>, o bien ha sido considerado como “mito de origen” de una dinastía<sup>890</sup>. De esta manera, algo de este aspecto debe permanecer en nuestra consideración. Pero lo hará no como un horizonte de definición unívoca, sino más bien como dimensión complejizadora para nuestra comprensión.

## 6.2. Bata: el protagonista como dios

La identificación de los nombres de los personajes del relato de *Los Dos Hermanos*,  *inpw* Anubis y  *b3t3* Bata, con dioses homónimos, es regularmente señalada en los estudios sobre el *Papiro d'Orbiney*. El hecho en general de que se pueda vincular el nombre de un personaje de un relato literario con una divinidad, habilita la entrada del personaje en cuestión a otro plano, vinculado al orden de lo sobrenatural y lo mítico. Nos permite imaginar el tipo de cualidades que se le asignarán<sup>891</sup>, así como nos advierte del tipo de situaciones que pueden presentarse en la trama. Abre al personaje la posibilidad de un espacio específico de acción -que podrá igualmente coexistir con otros-, a la par que previene al lector/oyente en igual sentido.

<sup>886</sup> Cervelló Autuori (1996: 13).


<sup>887</sup> Baines (1996: 373).











<sup>888</sup> Erman (1927: 150).

<sup>889</sup> Schneider (1907: 252-263); Erman (1927: 150); Brunner-Traut (2000 [1963]: 307-310); Lichtheim (1976: 203); López (2005: 125-26).

<sup>890</sup> Wettengel (2003: *passim*. Se puede encontrar uno de los aspectos de su argumentación en 21-28).

<sup>891</sup> Hemos visto, de hecho, que se dice de Bata que “*existe la fuerza de un dios en él*” (*d'Orb.* 1,4).

La asociación del nombre del hermano mayor, Anubis, con el reconocido dios de carácter funerario fue en principio fácil y rápidamente establecida. Por otro lado, aún cuando la primera denominación para Bata fue Satou o Satu<sup>892</sup>, Maspero lo llama Baíti, Bêti o Buti, y lo asocia con la sugerencia del egiptólogo alemán Franz Lauth que propone su identificación con un rey mítico llamado Bidis (Bitis) que figuraba en la antigua crónica de Eusebio<sup>893</sup>. Es Goodwin quien expresa en primer lugar su reparo respecto a la escritura del nombre del hermano menor, sugiriendo que la primera sílaba sería “ba” representada por el signo hierático equivalente al pájaro con mechón en el frente de su cuello ( b3 G29). La segunda sílaba correspondería para el autor a la palabra t3 traducida como “pan” o “comida”, aún cuando su sonido no estaba ciertamente establecido<sup>894</sup>. Ya en 1868 Ebberts habla de “Batau”, así como lo hacen Lenormant y Husson<sup>895</sup>.

Las dudas en torno al nombre de Bata y la preocupación por encontrar una identificación posible con alguna divinidad, hicieron poner el foco en el rastreo de este nombre en otros documentos. En 1905, Gardiner publica un revelador artículo en el que pone en conocimiento parte de su traducción del contenido del *Ostracón Edimburgo*, publicado por primera vez por Erman en 1880. Se trata de un ostracón del Imperio Nuevo -probablemente de la dinastía XIX<sup>896</sup>- que contiene un poema en el que se enumeran las partes del carro de guerra del rey, relacionándolas con él y ensalzando su poder, a veces con alusiones mitológicas. Particularmente, en la octava línea del recto se menciona a         b3t3 nb s3k3 “Bata, señor de Saka”. La escritura del nombre Bata es idéntica a la que aparece en *d’Orbiney*, aún cuando el determinativo divino sea diferente ( en lugar de , por lo que sería la primera vez que se identifica otro ejemplo de este

<sup>892</sup> de Rougé (1852: 7); Hawkins y Birch (1860: 7); Mannhardt (1859: 232-259).








<sup>893</sup> Maspero (2002 [1882]: 3); Lauth (1877: 30). Una versión de esta crónica se encuentra disponible en Jiménez Fernández y Jiménez Serrano (2008: 79-82). Gardiner (1905: 185) sugirió que la de Lauth se trataba de una conjetura brillante e incluso probable, pero aún sin pruebas. Vikentiev (1931: 71), aún sin mencionar explícitamente a Lauth, profundiza esta suposición considerando que el héroe del relato no sería si no otro que el fundador de la monarquía egipcia. Estas hipótesis no han sido recuperadas como opciones interpretativas en los análisis subsiguientes.

<sup>894</sup> Goodwin (1857: 233). Si bien los signos asociados a pan/comida forman parte del nombre del personaje, finalmente no son considerados como definidores de su identidad, sino como un signo fonético. Más bien se ha resaltado en la segunda sílaba el signo asociado a tierra/país, y si se pretende traducir el nombre, aún sin ser certera, se prefiere “b3 del país”, en lugar de “b3 del pan” (Hollis 2008 [1990]: 49).

<sup>895</sup> Lenormant (1874: 380); Husson (1874: 79).

<sup>896</sup> Mide 21,5 por 9,5 cm. y forma parte de la colección del Museo Nacional de Antigüedades de Edimburgo, conformada por los objetos aportados por Alexander Henry Rhind (Dawson y Peet 1933: 167).

nombre. De esta manera, Gardiner iguala estos casos y atribuye entonces al Bata de *d'Orbiney* la asociación con el epíteto “señor de Saka”. Por otro lado, en el *Ostracón Edimburgo* se dice que Bata es *m ḥ3 r ḥ3st nb* “lanzado (*expulsado*) a cada tierra extranjera”<sup>897</sup>, alusión que el egiptólogo inglés remite a la situación de exilio que vive el protagonista de *Los Dos Hermanos* y que le ayuda así a fortalecer su hipótesis de identificación<sup>898</sup>. Asimismo, al mencionarse que *iw.f m m3wḏ n b3st* “él estaba en los brazos de Bastet” se abre una posible asociación con esta diosa, insinuada en el artículo pero no desarrollada<sup>899</sup>.

De este modo, lo trascendente del artículo de Gardiner es la asociación que propone entre el nombre de Bata como divinidad y la ciudad de Saka, capital del nomo XVII del Alto Egipto. Un año después, Wilhelm Spiegelberg releva diferentes registros de esta ciudad que incluyen otra forma de escritura -tanto contemporánea como más tardía-, que intercambia y/o suma los signos  y  como equivalentes a  *k3*<sup>900</sup>. Se destaca entre ellos el texto de la *Estela Leiden V* *1*<sup>901</sup> de la dinastía XIX que menciona a un     *k3 nb s3k3* “Toro, señor de Saka”. La asociación entre la ciudad de Saka y la figura del toro -como parte componente de la escritura y como entidad divina relevante en el lugar- resulta significativa para nuestro análisis y para vincular estas cualidades con las características del personaje de *Los Dos Hermanos*. Bata mantiene una estrecha relación con el ganado en general, y con la figura del toro especialmente, tomando él mismo la forma de este animal hacia el final del relato. Pareciera entonces no ser azarosa la elección del nombre del protagonista: éste desarrolla a lo largo de la trama una trayectoria vinculada a las cualidades de fuerza y fertilidad, que se materializa en la asociación que se establece con la imagen del toro. Entendemos que existe asimismo una intención de exhibir y resaltar estas características, que logra entrelazarse e interactuar con las referencias

<sup>897</sup> Gardiner (1905: 186) traduce “*being cast out into every land*”.

<sup>898</sup> Gardiner (1905: 186).

<sup>899</sup> Es Hollis (2008 [1990]: 56) quien recupera esta asociación, ofreciendo argumentos para creerla posible, aún cuando se mantiene en el terreno de la especulación. La autora remite por un lado a la identificación asidua entre Bastet y Hathor, y la relación de tipo filial que el protagonista mantiene de algún modo con esta diosa -cuestión que analizaremos más adelante en este capítulo-. De este modo, Bata bien podría ser hijo también de Bastet. A la vez, afirma que Anubis es conocido como hijo de Bastet durante la dinastía XIX. Los hermanos serían entonces ambos hijos de esta diosa.

<sup>900</sup> Spiegelberg (1907: 98-99).

<sup>901</sup> Perteneciente a Userhat Hatiay, Escultor en Jefe del Señor de las Dos Tierras, quien habría vivido durante las primeras décadas de la dinastía XIX. Se supone que la estela proviene de Abidos. Publicada en Boeser (1913: 1-2, lámina 1). Ver también van Dijk (1995: 29-34).

habilitadas al enunciar el nombre de Bata, que pueden remitir a la adoración del toro en Saka, y a su lugar de preeminencia allí. Igualmente, cabe apuntar aquí que la representación iconográfica en sí misma de este dios consiste en un toro<sup>902</sup>.

Spiegelberg señala asimismo que en Saka se adoraba a Bata junto con Anubis<sup>903</sup>. De hecho, el nomo XVII es identificado como el nomo de Anubis, el perro oscuro<sup>904</sup>. Para el autor, esto entretene en el punto de partida de la historia lo secular y lo religioso. De acuerdo con Gardiner, el *Papiro Wilbour*<sup>905</sup> menciona a ambos dioses en relación al nomo XVII, pero separados y con diferentes conexiones. Anubis estaría asignado a la ciudad de Hardai<sup>906</sup>, al este del Nilo e identificada con la Cinópolis griega, mientras que Bata se vincularía con Saka<sup>907</sup>, al oeste<sup>908</sup>.

Efectivamente, el *Papiro Wilbour* es otro de los documentos contemporáneos a *Los Dos Hermanos* en el que también se ha reconocido posteriormente el nombre de Bata. La edición del Papiro fue realizada por Gardiner<sup>909</sup>, quien ha identificado especialmente en la cuarta sección -que aborda el nomo XVII- ejemplos que incluyen tres nombres personales *b3t3-m-h3b* Bataemhab<sup>910</sup>, *b3t3-ḥtp* Batahetep<sup>911</sup> y *pr-ḥn-b3t3* Paanbata<sup>912</sup>, un nombre de lugar *pn-ḥ-b3t3* Penaabata<sup>913</sup>, y dos nombres de santuarios *pr-b3t3* Perbata<sup>914</sup> y *pr-b3t3 nb s3k3* Perbata, señor de Saka<sup>915</sup>. Esto implica por un lado la difusión de Bata entre los

---

<sup>902</sup> Kaplony (1975: col. 632).

<sup>903</sup> Spiegelberg (1907: 99).

<sup>904</sup> Montet (1961: 164).

<sup>905</sup> Se trata de un documento datado en la época de Ramsés V que nos informa sobre las condiciones socioeconómicas de la población egipcia del período, una suerte de catálogo de textos administrativos, con inventarios y gastos en tierras. De 38 x 42,5 cm., se encuentra conservado en el Museo Brooklyn de Nueva York bajo el número de inventario 34.5596.

<sup>906</sup> Actual Esh-Shêkh Fadl (AEO II: 98-99).

<sup>907</sup> Actual El-Ḳês (AEO II: 98-99).

<sup>908</sup> AEO (II: 98).

<sup>909</sup> (1948-1952). En cuatro volúmenes: el primero de ellos contiene láminas y fotos, del papiro, el segundo los comentarios del propio Gardiner, el tercero las traducciones realizadas por Raymond Faulkner, y el cuarto índices generales.

<sup>910</sup> Gardiner (1948: 43 Sección II A40, 36; 69 Sección III A52,46; 69 Sección III A65,37; 82 sección IV A77,38 sin determinativo masculino).

<sup>911</sup> Gardiner (1948: 82 Sección IV A77, 45).

<sup>912</sup> Gardiner (1948: 94 Sección IV A89, 25).

<sup>913</sup> Gardiner (1948: 94 Sección IV A89, 25).

<sup>914</sup> Gardiner (1948: 110 B3, 4).

<sup>915</sup> Gardiner (1948: 26 Sección II A25, 26; 40 Sección II A38,36; 65 Sección III A62,24; 104 Sección IV A99,11; 104 Sección IV A99,22).



nombres personales del período, a la vez que afianza la percepción del culto al dios Bata y su asociación a Saka<sup>916</sup>.

Hasta aquí, a partir del *Ostracón Edimburgo* y las referencias del *Papiro Wilbour*, se hace posible establecer una asociación entre Bata, el dios del mismo nombre y la ciudad de Saka, a la vez que la inserción de ésta en el nomo XVII identificado con Anubis permite conectar a los dos hermanos con el lugar, y al mayor con el dios del mismo nombre.

Un reciente análisis realizado por Servajean ha vinculado esta interacción con la dinámica política y religiosa de la dinastía XIX y un presunto conflicto entre los nomos XVII y XVIII del Alto Egipto, siendo el relato del *Papiro d'Orbiney* una forma de legitimar el triunfo de uno de ellos. En primer lugar, Servajean señala que hasta los comienzos del Imperio Nuevo era posible distinguir con claridad la división política de los nomos, estando situado el XVII en la margen izquierda del Nilo y con capital en Henu<sup>917</sup>, mientras que el XVIII se localizaba sobre la ribera derecha del río y su capital era Hutnesu<sup>918</sup>. No obstante, a partir de entonces la documentación se tornaría más confusa y se distinguiría una progresiva modificación en la identificación de las capitales y sus divinidades asociadas<sup>919</sup>. Este hecho, sumado a la disputa que se presenta en el relato de *Los Dos Hermanos* más la información provista de modo tardío por el *Papiro Jumilhac*<sup>920</sup>, dejaría entrever conflictos frecuentes entre los nomos, así como las reivindicaciones de sus respectivos cleros. De acuerdo con el autor, Horus era la divinidad de Hardai, aunque fue reemplazado por Anubis entre el final de la dinastía XVIII y principios de la XIX. Esto, sumado a que Hardai se convierte en el gran centro administrativo regional -como lo demuestra Gardiner en 1948 a partir de la información del *Papiro Wilbour*- transformaría a

---

<sup>916</sup> Para Gardiner (AEO II: 104), lo negativo de este papiro es que no hace referencias de Anubis en relación con Saka. Se conoce del mismo papiro el nombre de un sacerdote del templo de Bata llamado *k3-nfr* Kanefer (Gardiner 1948: 82 Sección IV 77, 51), el “toro bello”, que puede remitirnos, según Hollis (2008 [1990]: 54) a la transformación en un gran toro con “todos los bellos colores” que experimentará el mismo Bata. Tal vez esta asociación sea un poco forzada, pero cabe señalar que esta autora se preocupa por rastrear las ocurrencias del nombre durante el período ramésida, así como otros antecedentes. Dentro del primer período, hace también referencia al *Calendario Cairo* de tiempos de Ramsés II, donde registra un ejemplo del nombre. Por otra parte, realiza un minucioso análisis de nombres biconsonantes asociados a Bata, y sus respectivos contextos. Aún cuando recuperaremos algunas de las referencias más relevantes, ver Hollis (2008 [1990]: 51-54, 58-70).

<sup>917</sup> *hnu*. Antigua denominación para Saka (Montet 1961: 166).

<sup>918</sup> *hwt nsw* (Montet 1961: 178).

<sup>919</sup> Servajean (2011a: 24) El autor enumera una serie de documentos que abarcan desde la dinastía XII hasta el período romano, en los que visibiliza, por ejemplo, que Hutnesu se transforma en capital del nomo XVII hacia el reinado de Ptolomeo IV, y que para la época romana Anubis se ha convertido en el dios tutelar del nomo XVIII (Servajean 2011a: 24-25).

<sup>920</sup> Nos referiremos a este documento en lo que sigue.

la capital del nomo XVII en un gran santuario consagrado a Anubis. Este estado de hecho sería probablemente el nudo del conflicto entre los dos nomos<sup>921</sup>.

La historia de *Los Dos Hermanos* vendría a justificar, de acuerdo con Servajean, la anexión de Hardai al nomo XVII, a pesar de su ubicación geográfica sobre la margen derecha del río, asociada a la jurisdicción del nomo XVIII. Anubis se presenta como el hermano mayor, dada su antigüedad como dios de Henu -antigua Saka- en el nomo XVII. La disputa entre los hermanos<sup>922</sup> se salda, en principio, con su separación gracias a la intervención de Ra disponiendo una extensión de agua llena de cocodrilos<sup>923</sup> que dejaría a Bata de un lado, sobre la izquierda, en Saka, y desplazaría a Anubis a la derecha, hacia Hardai<sup>924</sup>.

Cabe señalar que parte del análisis de este autor se genera en función de su conocimiento, referencias y asociaciones con el *Papiro Jumilhac*<sup>925</sup>. En este papiro de fines del período ptolemaico se combinan escritura hierática y viñetas para dar información sobre la religión local egipcia, particularmente del nomo XVIII. Se presentan listas de nombres de dioses, de santuarios, de epítetos, entre otras. Lo más relevante en relación con el relato de *Los Dos Hermanos* y su protagonista es su identificación directa con el dios Seth: efectivamente, se afirma que *ir bt stš pw* “en cuanto a Bata, éste es Seth” (*Jumilhac* XX, 18). Así identificado, Seth-Bata se enfrenta a Anubis en un par de episodios que han dado lugar a la esquematización de los argumentos para dar cuenta de la relación entre ambos relatos. Es el caso del análisis que realiza Hartwig Altenmüller, quien concluye que ambos textos se constituyen en la fuente principal para analizar el “mito de Bata”<sup>926</sup>. Hollis critica fuertemente esta asimilación, afirmando que si bien las situaciones vividas por los personajes en los relatos son de carácter similar, muy diferentes por el contrario son las motivaciones y la ejecución efectiva de las mismas<sup>927</sup>. Altenmüller, por ejemplo, equipara los dos momentos iniciales de los textos: en *d’Orbiney* se presenta a Anubis enviando a

---

<sup>921</sup> Servajean (2011a: 27-28).

<sup>922</sup> Motivada también, según Servajean (2011a: 8-12, 14-16, 17-18) por diferencias en cuanto a reglas y prohibiciones respecto de lo femenino en cada uno de los nomos.

<sup>923</sup> Para el autor, el Nilo mismo (Servajean 2011a: 24).

<sup>924</sup> Servajean (2011a: 28).

<sup>925</sup> Se conserva en el Museo del Louvre, bajo el número de inventario E17110. Originalmente perteneció a la colección del cónsul francés en Egipto Raymond Sabatier (Vandier 1961: 1). En 1945, Vandier da noticia de la adquisición por parte del museo francés. Actualmente se encuentra dividido en 23 hojas (Vandier 1945: 214), extendido mediría 8,962 metros de largo (Vandier 1961: 1). El estudio fundamental sobre el papiro es, de hecho, el de Vandier (1961).

<sup>926</sup> Altenmüller (1973: 217-218).

<sup>927</sup> Hollis (1984: 254; 2008 [1990]: 68).

Bata a buscar semilla, y en *Jumilhac* se narra que Seth aprovecha la salida de Anubis para tener oportunidad de ir a su casa y robar los *ht-m-hftyw*<sup>928</sup> del cuerpo del dios<sup>929</sup>. Hollis afirma que se trata de dos conceptos diferentes, el primero destinado a un esfuerzo colaborativo, benéfico, mientras el segundo se trata de un acto disruptivo<sup>930</sup>. En segundo lugar, Hollis también se opone a la comparación entre la huida de Bata y el escape de Seth propuesto por Altenmüller, dado que en el primer caso se trata de una acción para salvar la vida, mientras que en el segundo es consecuencia de un acto de maldad. Por último, las castraciones que de modo equivalente son presentadas por Altenmüller, son consideradas de carácter distinto por Hollis: la de Bata como un acto de prueba de castidad y sinceridad, y la segunda como un castigo a Seth -en forma de toro-. De esta manera, sugiere en algún punto que igualar los nombres de los personajes no implica igualar del mismo modo su naturaleza<sup>931</sup>, y que efectivamente “la única relación real entre los dos Batas es aquella establecida por el escritor ptolemaico”<sup>932</sup>.

Nuestra posición se alinea con lo sugerido por Hollis, en la medida en que entendemos que no es posible leer como equivalentes lo narrado en *d’Orbiney* y en *Jumilhac*. La identificación nominal entre Bata y Seth, ocurrida en dos oportunidades en *Jumilhac*, no habilita de modo inmediato la igualación entre Seth y el Bata de *d’Orbiney*. Por otro lado, las situaciones narradas en el texto ptolemaico se producen en un contexto completamente diferente y ajeno a la trama de *Los Dos Hermanos*, tal como lo ha señalado Hollis. A su vez, esta sugerencia no ha devenido generalmente en una comprensión más cabal de nuestro personaje. De hecho, Jacques Vandier se sorprende de que a pesar de haberse señalado con regularidad los rasgos osiríacos de Bata<sup>933</sup>, éste finalmente sea vinculado con Seth, aunque no le alcanza para develar la personalidad de Bata, y propone seguir indagando en esta cuestión<sup>934</sup>.

Diferente es el caso de Wettengel, quien asume esta identidad entre Bata y Seth como válida, e incluso la incorpora en su interpretación del relato. El autor presenta un

---

<sup>928</sup> De traducción desconocida, parecen ser objetos mágicos (Hollis 2008 [1990]: 67).

<sup>929</sup> Altenmüller (1973: 217-218).

<sup>930</sup> Hollis (1984: 254; 2008 [1990]: 68).

<sup>931</sup> Hollis (1984: 249). Aún cuando esta afirmación la realiza en relación a la aparición de bt en la *Canción del Pastor* (conocida también como *Shepherd Song* o *Hirtenlied*), consideramos válido el razonamiento para reflexionar sobre lo mencionado en *Jumilhac*. Sobre esta otra fuente nos referiremos a continuación.

<sup>932</sup> Hollis (1984: 256).

<sup>933</sup> Ya volveremos sobre esta cuestión en este capítulo.

<sup>934</sup> Vandier (1949: 9).

documento no publicado de tipo mágico<sup>935</sup>, contemporáneo a *Los Dos Hermanos*, que menciona a Bata junto con Seth y Osiris. Éste le sirve para fortalecer la identificación de los dos primeros dioses, aún cuando se reconoce que la caracterización general de Seth como un dios perturbador, de carácter caótico, asociado a los desiertos estériles y a los países extranjeros se contrapone con lo “bueno” de Bata<sup>936</sup>. Lo que le interesa al autor en última instancia, es que la asociación de Seth con los faraones de la dinastía XIX que llevan su nombre<sup>937</sup> le permite pensar el relato de *Los Dos Hermanos* como un texto mitológico, que construye un mito<sup>938</sup> sobre los ancestros divinos de la dinastía ramésida<sup>939</sup>.

Por otra parte y como señalamiento de la especificidad de la dinastía XIX, Wettengel propone en la asociación de Bata con Seth, la extensión del vínculo a Seth-Baal. Baal es un dios cananeo de aspecto guerrero, probablemente conocido en Egipto desde la dinastía XIII<sup>940</sup>. Su asociación con la tormenta y con el tiempo en general permite, según Wettengel, su identificación con Seth<sup>941</sup>. De acuerdo con el autor, si bien era adorado por los faraones egipcios ya en la dinastía XVIII, recién en la dinastía XIX conseguirá posicionarse en un lugar privilegiado, junto con Ra, Ptah, Osiris y Amón. Seti I, efectivamente, declarará que es “*fuerte de corazón como Baal*”<sup>942</sup>. Lo sugestivo en esta propuesta consiste en reconocer en Seth-Baal la tradición cananea introducida en Egipto durante el Segundo Período Intermedio, y la relación de filiación divina que con él establecen para el autor los fundadores de la dinastía XIX. Sin embargo, no resultan convincentes los argumentos que terminan vinculando a Bata con Seth-Baal. Hollis señala que las analogías que propone Wettengel resultan tal vez forzadas, en relación por ejemplo a la comparación entre la construcción de la fortaleza de Bata y la necesidad de Baal de un palacio<sup>943</sup>, o bien al vínculo de Baal con Yam -el mar- exitoso para éste pero

---

<sup>935</sup> Procede, según el autor, de Deir el-Bahari, y se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Grecia con el número de inventario 1826.

<sup>936</sup> Wettengel (2003: 260-262).

<sup>937</sup> Wettengel (2003: 234). Cabe destacar que son Seti I y Seti II en la dinastía XIX quienes llevan el nombre de Seth. Por otro lado, sólo Seti II lleva además del nombre que incluye a la divinidad, un epíteto específicamente asociado a él: *mry šth* “amado por Seth” (von Beckerath 1984: 241). No es nuestra intención cuantificar grados de relación con un dios y sacar conclusiones de ello, pero es evidente que aunque la asociación con Seth resulta relevante, no es exclusiva y tampoco excluyente de relaciones con otros dioses.

<sup>938</sup> Wettengel (2003: 271).

<sup>939</sup> Wettengel (2003: 269).

<sup>940</sup> Allon (2007: 19). Ver también Te Velde (1967: 120-129).

<sup>941</sup> Wettengel (2003: 235).

<sup>942</sup> Wettengel (2003: 235).

<sup>943</sup> Wettengel (2003: 124-125).

infructuoso para Bata<sup>944</sup>, que pierde a su mujer cuando el mar le arranca su trenza<sup>945</sup>. Por otro lado, tal como reseñábamos previamente, son efectivamente diferentes los comportamientos y las motivaciones que tiene Bata con las de Seth, o incluso las de Seth-Baal.

Resulta interesante, de cualquier modo, el hecho de que la asociación entre el *Papiro Jumilhac* y el *Papiro d'Orbiney* ha contribuido en algún modo a fortalecer la idea de que el relato de *Los Dos Hermanos* se basa en un mito. Nuestra interpretación en este punto se distancia en parte de esta postura, que sugiere la pre-existencia de un mito acabado sobre el cual, entonces, se construye la narración literaria que da cuenta del mismo. Es posible, no obstante, que haya existido un mito local de carácter oral -tal vez asociado de hecho a la ciudad de Saka y al nomo XVIII-, inaccesible directamente por definición, pero realizado literariamente en *Los Dos Hermanos*. El relato del *Papiro d'Orbiney*, de cualquier manera, incorpora asimismo otros diversos aspectos del orden de lo mítico, que continuaremos analizando. La pluralidad de material mítico que entrecruza de hecho en la narración alimenta la composición de su argumento, y concurre a iluminar en modos diferentes y contributivos la consistencia de la línea narrativa. Entendemos que se trata de un texto complejo, que en función de conducir a Bata al trono egipcio, podría estar articulando diferentes núcleos míticos.

Hasta ahora, hemos recuperado la relación de Bata con el dios del mismo nombre y su adscripción a la ciudad de Saka. Las ocurrencias del nombre Bata, vinculadas al culto y en relación con la figura del toro, nos permiten pensar en una incorporación no arbitraria de este dios, que funciona como referencia para potenciar la trayectoria del protagonista hacia la conversión de sí mismo en toro, con las cualidades de fuerza y virilidad que se le asocian y sobre las que insistiremos.

Con el objetivo de profundizar en el conocimiento de lo que define al personaje protagonista de *Los Dos Hermanos*, se ha tomado igualmente como fuente la *Canción del Pastor*<sup>946</sup> del Reino Antiguo, dado que allí se identifica la ocurrencia del término *bt*, que se

---

<sup>944</sup> Wettengel (2003: 127-128).

<sup>945</sup> Hollis (2006: 292).

<sup>946</sup> Se trata de una estrofa corta del Reino Antiguo, de la que se conocen seis versiones procedentes de mastabas de las dinastías V y VI. En las tumbas de *šhm-nḥ-ptḥ* Sekhem-anekh-ptah y *ty* Ty acompaña escenas de arado y siembra, mientras que en la de *mrrw-k3* Mereruka se añade a imágenes de trilla. Los tres ejemplos restantes permanecen más bien descontextualizados. Las publicaciones más relevantes al respecto han sido Kaplony (1969) y Altenmüller (1973).

traduce como “pastor”<sup>947</sup>. Si bien se trata de una escritura alfabética simple, gracias a las indicaciones de William Albright es posible asimilarla con la que figura en *d’Orbiney*. Según el autor, la ortografía silábica del Imperio Nuevo habría servido como una forma de escribir palabras extranjeras y/o egipcias en sí mismas más antiguas, pero casi olvidadas. Así podrían igualarse *bt* -de sonido consonante- y *b3t3* -de sonido silábico- teniendo en cuenta además el hecho de que no se atestigua la escritura de ninguno de ellos entre el Reino Antiguo y el Imperio Nuevo<sup>948</sup>.

El determinativo utilizado para el término en la *Canción* es el carnero momificado<sup>949</sup>, lo que le ha sugerido a Hollis en principio un perfil funerario o no-viviente<sup>950</sup>, sumado al contexto más bien mortuorio de la *Canción* que habilitaría de acuerdo con su opinión una conexión con el dios Osiris. Por otro lado, el término *bt* junto con las escenas de arado, siembra y trilla que acompañan las variantes de esta canción han sido asociadas a Osiris como pastor<sup>951</sup>. La asimilación con el dios tal vez se intensifica en la medida en que se recuerde que en *Los Dos Hermanos* el pez *nꜥr* devora el falo de Bata, remitiendo a la pérdida que también sufre Osiris de su miembro, devorado por un oxirrinco<sup>952</sup>. Estas diversas cuestiones han permitido pensar, fundamentalmente a Hollis, en una asociación entre el nombre asignado a protagonista de *Los Dos Hermanos* y el mundo de la agricultura y la fertilidad, así como el funerario. De cualquier manera, se trata de una referencia bien antigua y de carácter más bien filológico. Quizá en esta dirección, para determinar o intentar delimitar el carácter de Bata, resulte más fructífero el

---

<sup>947</sup> *Wb.* (I: 483).

<sup>948</sup> Albright (1934: 40 nota 15).

<sup>949</sup> Esta incorporación ha precipitado la pregunta de parte de Rouvière por el carácter bovino del dios, y la posibilidad de que haya sido representado efectivamente como un carnero durante época antigua. Sin embargo, el carácter dispar de las fuentes -desde una mención en la *Piedra de Palermo* hasta un grafiti nubio de fines de la dinastía V formando parte del nombre de un funcionario del Alto Egipto (Rouvière 2013: 140-146)- que sugerirían tal hipótesis no permite sostenerla de modo contundente y, por el contrario, se reafirma su representación como bovino durante el Imperio Nuevo (Rouvière 2013: 158).

<sup>950</sup> Hollis sostiene que este carácter se fortalece debido a lo expresado en la estrofa en sí misma: por ejemplo, *bt* en el agua hablando con los peces remitiría a una referencia de la *Disputa del hombre con su ba*, en la que el ba dice al hombre que el pez habla al que murió en el margen del río. Asimismo, el cuerpo en el agua entre los peces se vincularía con Bata arrojando su falo mutilado al agua (Hollis 1984: 250; 2008 [1990]: 65; Seibert 1967: 63).

<sup>951</sup> Moret (1927: 43-35). El cayado y el látigo como atributos en la representación de Osiris remiten a la actividad pastoral (Griffiths 2003 [2002]: 228; Hornung 1999 [1971]: 257), a lo que se le suman analogías con la muerte y renacimiento de la naturaleza (Hornung 1999 [1971]: 257), asociándolo con la idea de fertilidad, particularmente con el agua y la vegetación (Griffiths 1982: col. 628). Ver también Griffiths (1980 [1966]).

<sup>952</sup> Narrada en Plutarco 18.

análisis de cómo es descripto y qué actividades realiza en el mismo relato, tal como lo hemos presentado en los capítulos cuatro y cinco.

En relación con el tema de la representación iconográfica, cabe apuntar que se ha insinuado una posible relación entre Bata y Bat, un dios que sería propio del Reino Antiguo y que aparecería los *Textos de las Pirámides* como *b3t hr-wy-sy sn-wy* “Bat con sus dos caras”<sup>953</sup>. Otras referencias a este dios se encontrarían también en otros pasajes de los *Textos de las Pirámides*, así como en paletas y tumbas tempranas<sup>954</sup>. Para Edouard Naville se trata del mismo “héroe” que se mantiene y se presenta en el relato de *Los Dos Hermanos*<sup>955</sup>. Esta propuesta fue aceptada por ejemplo, por Maspero, y más recientemente por José Miguel Serrano Delgado en su traducción de los *Romans et Contes Égyptiens* de Lefebvre, aludiendo a estos pasajes de los *Textos de las Pirámides* como un modo de demostrar la antigüedad mayor que tendría Bata respecto de lo que originalmente había considerado Lefebvre<sup>956</sup>. Sin embargo, ya Kurt Sethe había afirmado que Bat en realidad era una suerte de símbolo del antiguo culto a la diosa Hathor<sup>957</sup>. Asimismo, de manera más concluyente y reciente, Henry Fischer ha demostrado que Bat fue una diosa del nomo VII, representada con rostro humano y orejas bovinas y cuernos, asociada y eclipsada ulteriormente por Hathor, de modo que la relación posible entre Bat y Bata según este autor quedaría descartada<sup>958</sup>.

### 6.3. Anubis y la relación entre los hermanos

Cabe considerar por otra parte el lugar de Anubis como personaje del relato de *Los Dos Hermanos* identificado con una divinidad específica -bastante más reconocida de hecho que el mismo Bata-, y resaltar en particular las funciones que cumple en la trama desde allí. Hemos señalado ya al nomo XVII como lugar principal para su adoración, y el hecho de que igualmente lo comparta con Bata. El estandarte que identifica al nomo XVII es, en efecto, un chacal momificado que se identifica con su forma de representación, y se lo asociaba a la ciudad de Henu, mientras que finalmente en período ptolemaico, en el *Papiro*

---

<sup>953</sup> *Pyr.* §1096/*Ut.* 506; Naville (1906: 77); Sethe (1964 [1912]: 32).

<sup>954</sup> Naville (1906: 77-81).

<sup>955</sup> Naville (1906: 82).

<sup>956</sup> Maspero (2002 [1882]: 3); Lefebvre (2003 [1948]: 150 nota 2).

<sup>957</sup> Sethe (1964 [1912]: 32).

<sup>958</sup> Fischer (1962: 7-18; 1975: cols. 630-632); Hollis (2008 [1990]: 61). El vínculo entre Bata y Hathor, de cualquier modo, resultará inspirador para nuestra interpretación del relato, y será abordado en la próxima sección.

*Jumilhac* al que nos hemos referido, aparece como señor de Henu de Saka<sup>959</sup>. No obstante, dadas las cualidades que ostenta vinculadas al mundo de lo funerario, se trata de un dios que finalmente será adorado en todo Egipto<sup>960</sup>. Representado como un canino negro, su responsabilidad principal en relación a los muertos fue el embalsamamiento<sup>961</sup>. De especial interés nos resulta esta función y de qué modo se despliega en relación a lo que le ocurre a su hermano menor en el relato.

Hollis se preocupa ampliamente de esta cuestión en un artículo específicamente dedicado a la misma -publicado en 1995-, y señala diferentes momentos que le remiten a actos rituales ejecutados por el dios. En primer lugar, la descripción de Anubis persiguiendo a su hermano con una lanza para matarlo (*d'Orb.* 5,5-5,6), le resuena al cuchillo que utiliza la divinidad cuando trabaja sobre el cadáver<sup>962</sup>. Por supuesto que la autora reconoce aquí una diferencia que aquí yace en el hecho de que el dios actúa sobre una persona ya fallecida, y lejos se encuentra de buscarlo estrictamente para matarlo. En segundo lugar, Hollis entiende que la advertencia a Anubis de que algo le ha ocurrido a su hermano Bata -que se produce por medio de cerveza que desborda y vino que se vuelve rancio (*d'Orb.* 12,9-12,10)-, recuerda a líquidos y olores desagradables que podrían ser asociados al cadáver<sup>963</sup>. Corresponde señalar que estas primeras asociaciones nos resultan un tanto débiles, si no forzadas. Entendemos que se encuentran aisladas en el relato entre sí, sin consecuencia la una sobre la otra. Una mirada más integral sobre cómo procede Anubis tal vez nos permite realizar una lectura más genuina en relación con los modos de pensar egipcios.

Es de hecho a partir de la búsqueda del corazón de Bata que emprende Anubis (*d'Orb.* 13,4-13,8), que se puede vislumbrar con más claridad su rol funerario. Hollis entiende que su función se asemeja a la preparación correcta que requieren las partes del cuerpo del difunto<sup>964</sup>. Asimismo, en su opinión, esta instancia podría estar evocando la búsqueda de Horus a su padre Osiris que se narra en los *Textos de las Pirámides*<sup>965</sup>. Lo que se vuelve finalmente relevante en nuestra interpretación, es que como resultado de la

---

<sup>959</sup> Montet (1961: 164, 166). Ver también Kees (1923; 1958).

<sup>960</sup> Doxey (2003 [2002]: 30).

<sup>961</sup> Altenmüller (1975).

<sup>962</sup> Hollis (1995: 95).

<sup>963</sup> Hollis (1995: 97).

<sup>964</sup> Hollis (1995: 97).

<sup>965</sup> *Pyr.* §1683-1686/ *Utt.* 606.



dedicada búsqueda, Anubis se transforma de hecho en el revivificador de Bata. Cuando Anubis pone el corazón en un vaso de agua fresca (*d'Orb.* 13,8-13,9), es posible reconocer los rituales de purificación que se realizan durante el embalsamamiento. Este acto, que se completa cuando el corazón de Bata traga el agua (*d'Orb.* 14,1), deviene en su revivificación. Por último se abrazan, en un acto que en los *Textos de las Pirámides* permite que el dios de vida y vitalidad al monarca difunto:

*“Has venido a la existencia, asciende a lo alto, y esto estará bien contigo, será agradable para ti en el abrazo de tu padre, en el abrazo de Atum. Oh Atum!, deja que este rey ascienda hasta ti; abrázalo, ya que él es tu hijo de tu cuerpo por toda la eternidad.”* (*Pyr.* §212-213/ *Utt.* 222)

El abrazo se trata de un acto de vitalización eficaz que implica una fusión de vida, y que replica también el abrazo de Horus y Osiris que se presenta en un manuscrito realizado con motivo del ascenso al trono de Sesostri I durante la dinastía XII<sup>966</sup>. El significado mítico del abrazo, de acuerdo con Frankfort, implica una “comunidad de espíritus”, que asocia al gobernante actual y su difunto predecesor y se repite en la subida al trono de cada nuevo rey<sup>967</sup>. Remite igualmente a la creación originaria, cuando Atum vivifica a Shu y Tefnut poniendo los brazos en torno a ellos, transmitiéndoles su *k3* en un abrazo<sup>968</sup>.

Entendemos que se evidencia en este acto final de la secuencia búsqueda-revivificación cierta consagración del destino de Bata, que en el abrazo con Anubis queda signado a ser el futuro faraón. Simbólicamente, se trata de un acto potente, que requerirá igualmente otras formas de legitimación -por ejemplo, en términos de trayectoria dentro del palacio, como analizamos en el capítulo anterior- pero que habilita de modo convincente la asociación de Bata al trono egipcio.

Por otro lado, el recuento de acciones efectuadas por Anubis en relación con su hermano Bata remite en general a los actos del dios en pos del cuidado y beneficio del difunto. Efectivamente, Bata es asesinado y permanece en estado de muerte durante una

---

<sup>966</sup> Frankfort (1998 [1948]: 157).

<sup>967</sup> Frankfort (1998 [1948]: 56). El sentido del abrazo en el mundo funerario ha sido analizado también en clave de integración social al Más Allá por Zingarelli y Fantechi (2014), a partir de su representación en tumbas de funcionarios en Tebas.

<sup>968</sup> Frankfort (1998 [1948]: 91).

sección del relato, y es Anubis quien se encarga de ayudarlo a volver a la vida para vengarse de quien le había causado ese daño. La *performance* que desempeña Anubis en la trama coincide en gran medida con las funciones que evocaría la mención de su nombre en relación con la divinidad.

No obstante, cabe señalar también que en principio este rol protector no funciona como cualidad predominante del personaje. De hecho, el conflicto que se desata entre los dos hermanos, la duda que recae sobre la integridad y fidelidad de Bata y el intento de Anubis de matarlo, podría hacer pensar más bien en un papel “malvado” para éste último, que no se correspondería con la idea de protección que empezamos a vislumbrar en la mitad del relato. En este sentido, podría recordar al par de hermanos Osiris y Seth disputando entre sí por la herencia de la corona egipcia. De hecho, considerando que el relato es explícito en la mención de que ambos hermanos son hijos del mismo padre y la misma madre (*d’Orb.* 1,1), Altenmüller sugiere que el conflicto entre Anubis y Bata refleja el de Horus y Seth, pero en el Otro Mundo, asumiendo el carácter funerario de ambos dioses<sup>969</sup>.

De cualquier modo, lo que resulta interesante en este punto es reflexionar sobre la potencialidad que implica un vínculo fraternal como modo de relación. En un interesante artículo al que referimos previamente, Revez ha reflexionado sobre los significados posibles de los términos asociados al parentesco, concretamente acerca de *sn* “hermano”. Su propuesta supera los análisis que apuntan a visibilizar cómo un término, por ejemplo “padre”, puede extenderse para significar “abuelos” o “ancestros”, en la medida en que propone indagar en los sentidos metafóricos de los términos. Así, entiende que puede existir una transferencia de un término de parentesco desde un sentido literal a un contexto más abstracto en los que asume un significado más figurativo y simbólico<sup>970</sup>. Para el caso específico de *sn* “hermano”, propone dos posibilidades que podríamos pensar como opuestas: “*sn* como igual” y “*sn* como rival”<sup>971</sup>. Nos resulta interesante esta perspectiva para analizar la relación entre los hermanos de *d’Orbiney*, ya que si bien es posible pensar en igualdad y valores compartidos, es probable también que se habilite el

---

<sup>969</sup> Altenmüller (1973: 224 nota 2). En relación con *La contienda entre Horus y Seth*, cabe mencionar también aquí la interpretación de Wettengel, que se pregunta si este relato constituye una reacción tebana al paradigma ramésida que él lee expresado en *Los Dos Hermanos* (Wettengel 2003: 255-258).

<sup>970</sup> Revez (2003: 123).

<sup>971</sup> Revez (2003: 124-127, 127-130).

conflicto entre los individuos que comparten el par<sup>972</sup>. De acuerdo con Revez, efectivamente, la naturaleza de la relación de hermandad -que se basa en la paridad y la equivalencia- pudo transformarse en animosidad cuando se involucran luchas por el poder.

De cualquier modo, aún cuando la lectura en clave de “héroe”<sup>973</sup> habilita a contemplar un “antihéroe”, deberíamos corrernos de este antagonismo simplista, y pensar en la potencialidad que el conflicto asume en este relato como capacidad detonante en sí misma para desarrollar una trama, cuyo objetivo último y/o resultado final es el ascenso del protagonista al trono. Es decir, luego de una primera descripción de situación armoniosa -Bata llevando a su hermano Anubis los productos del campo (*d’Orb.* 1,6-1,9), haciendo pastar a las vacas y multiplicarse (*d’Orb.* 1,9-2,2), alegrándose ambos en sus trabajos en el campo (*d’Orb.* 2,4-2,7)- se incorpora en la trama el recurso del conflicto como motor para la acción ulterior: la separación de los hermanos y la partida de Bata (*d’Orb.* 8,3), la construcción de una nueva vida en el Valle del Pino (*d’Orb.* 8,8-9,2) y nuevamente la disrupción conflictiva que termina con la vida del personaje (*d’Orb.* 12,7), que con ayuda de Anubis revive (*d’Orb.* 14,1-14,3), se transfigura (*d’Orb.* 15,1; 17,7; 18,4-18,5) y se convierte en rey (*d’Orb.* 19,3-19,4). Todo lo acontecido forma parte de un recorrido aparentemente necesario para alcanzar este final.

En relación con esto, cabe señalar que en el plano del mito la obtención de la realeza se alcanza igualmente mediante un conflicto que ha devenido en lucha explícita: el combate entre Horus y Seth. Se percibe entonces que la sucesión no es algo dado y asegurado linealmente, sino que requiere de un proceso que conjuga ciertas cualidades propias del “aspirante” (la designación y la primogenitura para Horus, la fuerza de un dios y sus cualidades vinculadas a la fertilidad para Bata, como seguiremos viendo) con un conjunto de circunstancias que acompañan una suerte de construcción del lugar de rey. Horus debía recibir el trono de Osiris por ser su primogénito, pero demuestra además su idoneidad en la lucha que le entabla su tío Seth, que le permite hacer alarde de su fuerza e inteligencia. Bata, vinculado con una fuerza divina, se sobrepone a una serie de dificultades

---

<sup>972</sup> Recordemos, sin embargo, que se establece un matiz particular a esta relación cuando se dice que “su hermano menor estaba en compañía de él a la manera de un hijo” (*d’Orb.* 1,2). Sobre la relativa paridad o las lecturas acerca de la desigualdad entre los hermanos, véase *supra* capítulo 4.

<sup>973</sup> Bien asociada a las interpretaciones folklóricas. No compartimos estructuralmente la perspectiva, aunque algunos términos que se utilizan en los análisis nos resultan provocadores para ofrecer nuestras propias interpretaciones del relato.

que potencian de hecho sus cualidades regenerativas y lo habilitan a posicionarse en una carrera que más directamente lo llevará al trono.

Por otro lado, es interesante asimismo señalar que, aún cuando hay un par de hermanos, este antagonismo en sí es falso, ya que en realidad el detonante del conflicto se pone por fuera de este vínculo. Es la mujer de Anubis la que intenta seducir al hermano menor, y la que finalmente miente sobre ello para resguardarse a sí misma. En la segunda parte del relato, es el olor de la trenza de la mujer de Bata lo que enamora al faraón y lo impulsa a buscarla, llevarla, y enviar a matar a Bata<sup>974</sup>. ¿Cuál es entonces el lugar de la mujer aquí? ¿A qué rol también mítico remite, o cómo se incorpora lo mítico en este punto? Si bien hemos mencionado una asociación entre Bata y Osiris a causa de la mutilación que sufren -aún con causas y modalidades diferentes-, observamos que las mujeres a su alrededor actúan de modo distinto. En el mito, Isis busca las distintas partes del cuerpo de Osiris para reconstruirlo, mientras que en relación a Bata, las dos mujeres con las que interactúa -la segunda de hecho siendo la mujer que creó para él la Enéada- pretenden destruirlo. De este modo, aquí lo mítico no se presenta de un modo unívoco, sino que aún cuando ciertas asociaciones con Osiris son válidas, no implican de hecho una traducción de su mito -o el de Horus y Seth- en el relato.

Hasta aquí, la relación que tradicionalmente se ha planteado entre Bata y la divinidad del mismo nombre nos ha llevado a la pregunta por el modo en que se imbrican lo mítico y lo literario, así como con qué sentidos específicos pueden plantearse estas asociaciones. En principio entonces hemos indagado en la naturaleza de este dios, relevando los documentos que han sido utilizados como parámetros de comparación y esclarecimiento. Así, hemos identificado una asociación con la ciudad de Saka y con la imagen del toro como representación iconográfica, interesantes en tanto potencian la asociación de Bata con el toro y sus cualidades, que se refuerza de otros modos en diferentes instancias del mismo relato.

---

<sup>974</sup> De hecho para Revez (2003: 130) la lucha entre los dos hermanos de *d'Orbiney* se produce por la mujer, lo que diferenciaría a este relato de *La contienda entre Horus y Seth*, quienes estrictamente disputarían por el trono. Nuestra perspectiva reconoce que explícitamente los argumentos de los relatos se presentan en ese sentido. Sin embargo, argumentamos que el objetivo de *d'Orbiney* incluye igualmente una “explicación” del acceso al trono, que utiliza en todo caso el conflicto por una mujer como excusa para desencadenar acciones con aquél fin último. Ver también Pereyra (1998: 246), para el rol de la mujer en *Los Dos Hermanos* como algo potencialmente creativo.

Otras identificaciones propuestas, como las que han evocado a la *Canción del Pastor* del Reino Antiguo y a la aparición de una equiparación con Seth en el *Papiro Jumilhac* de época ptolemaica nos resultan un poco más problemáticas. Lo que caracteriza a Bata como divinidad permanece aún más bien velado, tal vez asociado a algún tipo de tradición oral y/o local difícil de identificar y discernir, por lo que entendemos que conviene continuar poniendo la atención en cómo se presenta Bata concretamente en *Los Dos Hermanos*, e interpretar desde allí mismo qué sentidos tienen sus caracterizaciones y comportamientos.

Del lado de Anubis, rápidamente hemos despejado su inserción en el mundo de lo funerario, y con este prisma interpretamos muchas de las acciones que desarrolla en el relato. Asimismo indagamos en el modo de relación en general que establece con su hermano Bata, descartando que se trate de una traducción directa del mito de Horus y Seth. En todo caso, hasta aquí empezamos a vislumbrar algunos modos acotados, aunque también múltiples, en los que lo mítico se imbrica en el texto literario, con el objeto -entendemos- de fortalecer al protagonista en su camino al trono.

#### **6.4. Bata y los dioses: una relación privilegiada en *Los Dos Hermanos***

La cualidad divina de Bata -evocada por su nombre y las asociaciones que éste permite- se profundiza en el relato mediante la protección directa que recibe de los dioses, un privilegio que lo posiciona en un lugar de preeminencia y que se reitera en diversas oportunidades.


En primer lugar indagaremos en el íntimo vínculo que liga a Bata con las vacas que pastorea. El protagonista tiene la capacidad de comunicarse con ellas<sup>975</sup>, quienes le indican lugares buenos para pastar (*d'Orb.* 1,10). Esto contribuye en términos generales a la multiplicación del ganado (*d'Orb.* 2,1), lo que posiciona a Bata en un lugar de proveedor, que puede ser vinculado con la provisión de fertilidad que debe ser garantizada por el faraón<sup>976</sup>. Más tarde, cuando la vida de Bata corra peligro por la intención de su hermano de asesinarlo en la creencia de que había seducido a su esposa, son ellas quienes le advierten:

---

<sup>975</sup> Rasgo que ha sido conceptualizado como “sobrenatural” y “maravilloso” (Lefebvre 2003 [1948]: 150) y asociado en ese sentido con el ámbito de los relatos folklóricos. De hecho, Thompson (1951 [1946]: 276) lo identifica con el motivo B211 “aviso de una vaca que habla”.

<sup>976</sup> Tal como lo presentábamos *supra* en el capítulo 4.

*“Mira, tu hermano mayor está de pie frente a ti llevando su lanza para matarte. Huye de su frente.” (d’Orb. 5,8-5,9).*

Es preciso remitirnos entonces a lo que representa la vaca en el Egipto antiguo, para poder comprender la naturaleza de esta relación. La figura de un bóvido aparece tempranamente en la iconografía egipcia, siendo la *Paleta de Narmer*<sup>977</sup> probablemente el ejemplo más conocido<sup>978</sup>. Se ha interpretado que esta primera representación remite a la diosa Bat que en todo caso se asimila posteriormente a Hathor<sup>979</sup>. De hecho, la vaca será a lo largo de la historia egipcia, una de las representaciones de esta diosa, que es asociada a la maternidad y la realeza<sup>980</sup>. Su nombre *ht hr*, significa “casa de Horus”<sup>981</sup>. A partir de la asociación en egipcio entre la idea de la casa y la maternidad el nombre sería interpretado como madre de Horus<sup>982</sup>. Miguel Ángel Molinero Polo destaca el carácter definitorio del nombre de la diosa, lo que sumado al jeroglífico de su escritura  en el que la fortaleza *ht* envuelve al halcón *hr*, puede expresar de modo más acabado la relación filial<sup>983</sup>. El término *ht* incluso puede ser interpretado como una metáfora del útero de la madre<sup>984</sup>. Por otra parte, si consideramos la acepción de *ht* como distrito/dominio<sup>985</sup>, se propone también su interpretación como “dominio de Horus”, por lo que representa el dominio o la extensión político-religiosa del estado egipcio, encarnado en Horus, es decir, el cosmos<sup>986</sup>. En palabras de Galán, “el concepto de la diosa Hathor hace referencia al mundo natural sujeto al orden establecido por el dios supremo y defendido por la monarquía”<sup>987</sup>.

---

<sup>977</sup> Célebre objeto vinculado con los llamados documentos de la unificación, se encuentra esculpida en sus dos caras con escenas que conmemoran el reinado de Narmer, el unificador de Egipto hacia el 3200-3000 a.C. Se conserva actualmente en el Museo de El Cairo.

<sup>978</sup> También del período temprano, Molinero Polo (1998: 449-450) recupera los ejemplos provenientes de una paleta de la tumba 59 de El-Guerza, un recipiente conocido como Hathor-bowl, y una tablilla de la tumba de Dyer en Umm el-Qaab.

<sup>979</sup> Fischer (1962: 11-12); Hornung (1999 [1971]: 98); Wilkinson (2003: 172).

<sup>980</sup> La diosa Nut, vinculada al cielo, también suele ser representada como una vaca, y es llamada “vaca del cielo” (Frankfort 1998 [1948]: 190-192). En todo caso, entre las dos diosas existe una suerte de sincretismo en cuanto a sus funciones.

<sup>981</sup> *Wb.* (III: 5)

<sup>982</sup> En una escultura de Menephthaim en Tebas puede leerse “yo soy tu casa, tu madre” (Champollion 1845: CLI 2; Troy 1986: 21). Ver Frankfort (1998 [1948]: 193).

<sup>983</sup> Molinero Polo (1998: 448).

<sup>984</sup> Sethe (1930: 67); Bleeker (1973: 25); Troy (1986: 21).

<sup>985</sup> Faulkner (1991 [1962]: 165).

<sup>986</sup> Daumas (1977: col. 1024); Galán (1991: 137).

<sup>987</sup> Galán (1991: 137).

Dados estos sentidos del nombre de la diosa es evidente su vínculo con la realeza en tanto que madre de Horus, el rey<sup>988</sup>. Efectivamente, ya en los *Textos de las Pirámides* se le interroga al faraón preguntándole si es el hijo de Hathor<sup>989</sup>. En una capilla en Dendera en el Reino Medio se muestra a Hathor amamantando a Mentuhotep II<sup>990</sup>, una escena que va a repetirse durante el reinado de Hathsepsut en el Imperio Nuevo en su templo de Deir el-Bahari, donde es representada siendo amamantada por la vaca Hathor<sup>991</sup>, al tiempo que se afirma que la diosa la ha aclamado como su hija<sup>992</sup>. La misma imagen se presenta además en la exhibición del nacimiento divino de Amenofis III<sup>993</sup>. El acto mismo del amamantamiento, que conforma ciertamente un vínculo de maternidad, se suma al hecho de que sea la diosa quien lo hace, lo que permite que el rey entre al mundo divino. Mediante este rito se obtiene una suerte de esencia divina que le dará el poder para completar su misión real en la tierra. De este modo, sólo mediante la leche de la madre divina el príncipe se convertiría en un verdadero rey<sup>994</sup>. Se trata de una construcción simbólica que, como vemos, comienza a construirse en tiempos del Reino Antiguo, y que logra una consolidación especial durante la dinastía XVIII del Imperio Nuevo.

Estas referencias nos permiten reflexionar sobre el sentido de la relación entre Bata y sus vacas. El personaje de *Los Dos Hermanos* no tiene una madre biológica presente, sino que se explicita que vive con su hermano como si fuera su hijo (*d'Orb.* 1,2). Aún más, la mujer de Anubis que en todo caso hace las veces de madre, no se ha portado de buena forma con él. En sus furiosas palabras ante el intento de seducción Bata le dice:

*“tú actúas como una madre (y) tu marido actúa como un padre (...) ¿Qué gran mal me dices? No lo digas de nuevo.”* (*d'Orb.* 3,10-4,1).

---

<sup>988</sup> Si bien en el mito se establece que Isis es la madre de Horus (y Osiris su padre), Jacobsohn (1939: 50) afirma que originalmente Hathor es la madre de Horus.

<sup>989</sup> “¿Eres Horus, hijo de Osiris? ¿Eres el dios, el mayo, el hijo de Hathor? ¿Eres la semilla de Geb?” (*Pyr.* §466/ *Utt.* 303).

<sup>990</sup> Gillam (1995: 231).

<sup>991</sup> Lesko (1999: 107). La secuencia del nacimiento mítico de la reina donde se representa particularmente esta escena se encuentra en Naville (1896 II: 12-17 láminas XLVI-LV).

<sup>992</sup> *Urk.* (IV: 236-238).

<sup>993</sup> Bouriant (1894: XV lámina LXVII).

<sup>994</sup> Sauneron (1959: 145); Bleeker (1973: 52). La imagen tiene tal fuerza, que incluso tardíamente, en las casas de nacimiento en Dendera, se representa a Hathor con el príncipe en su regazo siendo amamantado (Bleeker 1973: 52).

Por ello es que entendemos que no existiría de forma clara una figura materna a su lado. Las vacas que cuida entonces, con las que mantiene una relación de confianza y protección mutua, pueden considerarse en el sentido de esta imagen maternal que señalábamos. Al mismo tiempo, dada la relación clara entre Hathor y Horus -el rey viviente- como su madre, es válido también señalar este hecho como una habilitación diferente para la aproximación de Bata al universo simbólico de la realeza. Hathor es madre del rey, y en el relato, “madre” y protectora de quien eventualmente se convertirá en rey. Esta asociación forma parte del escenario<sup>995</sup> que, aún inicial, nos sugiere que Bata ostenta ya una dignidad destacada y comienza a colocarlo en una posición óptima desde el punto de vista simbólico para acceder ulteriormente al trono.

Existe una segunda instancia en la que se pone de manifiesto la relación privilegiada que Bata mantiene con los dioses, en términos de cierta protección divina. Se trata del momento en que, siendo perseguido por su hermano Anubis para matarlo, Bata invoca a Ra-Harakhte:

*“Mi buen señor, (eres) el que divide al culpable del justo.” (d’Orb. 6,5).*

El recurso a Ra-Harakhte como juez se vincula con sus cualidades divinas. Como dios creador ha establecido el orden sobre la tierra, que Maat como su hija personifica<sup>996</sup>. Ra responde inmediatamente a la oración de Bata, haciendo surgir una extensión de agua con cocodrilos para separar a los hermanos, de modo que cada uno de ellos queda de un lado y otro. Esta acción detiene de algún modo la furia del hermano mayor, y habilita a que la situación sea aclarada cuando se ilumine la tierra nuevamente. De hecho, el cocodrilo es un animal que en los relatos literarios ha sido asociado de alguna manera a la justicia. En el segundo relato del *Papiro Westcar*, Ubaoné, quien había sido engañado por su esposa, modela un cocodrilo de cera que al ser arrojado al estanque crecerá en tamaño y tomará al hombre con quien su esposa lo engañaba, dejándolo durante siete días sin respirar. Finalmente el hombre será llevado al faraón para ser juzgado. Aquí, en *Los Dos Hermanos*, el sentido de los cocodrilos se vincula más bien con una suerte de garantía: son puestos por Ra en principio para separar a los hermanos, y así evitar la consecución de un

---

<sup>995</sup> Junto con la descripción que se hace de Bata, analizada *supra* en el capítulo 5.

<sup>996</sup> Hornung (1999 [1971]: 73).



crimen<sup>997</sup>. La decisión final sobre el conflicto se tomará, como se explicita inmediatamente, una vez que reaparezca el disco solar.

Por otro lado, luego de que Bata declara su inocencia, jura ante el dios<sup>998</sup> y se mutila su miembro, haciéndolo testigo de ese acto casi redentor. En este punto podría existir una identificación entre el personaje y el mismo dios Ra, quien aparece en un pasaje del *Libro de los Muertos* cortando su falo y haciendo crecer de las gotas de sangre que caen las personificaciones intelectuales Hu y Sia<sup>999</sup>, de modo similar a la mutilación que aquí mencionamos, y la generación de dos perseas a partir de la sangre del sacrificio del toro que analizaremos más adelante.

La participación de Ra-Harakhte en este episodio es también relevante por la relación que el dios mantiene con la realeza, una pregunta que se vincula con el tema de nuestra investigación. Por un lado, la forma de Ra que se invoca en el relato es la asociada al sol triunfante, que ya ha ascendido desde el este, y que al tomar el concepto de Horus se vincula entonces con el gobernante, de quien se dice en los *Textos de las Pirámides* que nace en el este como Harakhte<sup>1000</sup>.

Asimismo, desde su lugar de dios creador, Ra sitúa al rey sobre la tierra para que “juzgue a la humanidad (...), para que lo Correcto suceda y aniquile a lo Malo”<sup>1001</sup>. De hecho, durante el Imperio Nuevo el rey también es aclamado como Ra. De acuerdo con Hornung, a Amenofis II se le aclama “tú eres rey”, y lo mismo le dice Horemheb a Tutankhamón. Ramsés II es la “imagen de Ra que ilumina el mundo como el disco solar” y Merenptah es el “disco solar de los seres humanos que expulsa las tinieblas de Egipto”<sup>1002</sup>. La función del rey como garante de orden y justicia constituye una de las obligaciones fundamentales, y se corresponde en el relato de *Los Dos Hermanos* con la insistencia

---

<sup>997</sup> Eyre (1976: 105). El autor analiza asimismo la relación entre cocodrilos y destino, poniendo por caso el relato de *El príncipe predestinado*, en el que se señala que el hijo del rey morirá, entre otras opciones, por un cocodrilo.

<sup>998</sup> Véase Wilson (1948: *passim*, especialmente 134) para un análisis sobre las expresiones de juramento en el antiguo Egipto. En *El príncipe predestinado*, la hija del gobernante de Naharina jura ante Ra-Harakhte para intervenir por el príncipe que había alcanzado su ventana. La expresión utilizada es *w<sup>c</sup>h p3 r<sup>c</sup> hr3hty* (*El Príncipe* 6,12; *LES*: 5). Galán contextualiza el juramento a la divinidad solar dentro del contexto internacional del período, como algo común a todos los panteones contemporáneos (Galán 2000 [1998]: 155 nota 72).

<sup>999</sup> Allen (1974: 28); Hart (2005 [1986]: 134).

<sup>1000</sup> Hart (2005 [1986]: 74); Pinch (2002: 183-184); Quirke (2003 [2001]: 34). Véase *Pyr* §1048-1049/*Utt*. 488.

<sup>1001</sup> Quirke (2003 [2001]: 26).

<sup>1002</sup> Citas de Hornung (1999 [1971]: 128-129).

particular de Bata en la búsqueda de la verdad. Podríamos decir que así como el dios delega la función de justicia en el rey, el personaje aquí se hace cargo de la misma, previendo su destino y haciéndolo legítimo por la eficaz consecución. Si bien en principio la garantía de justicia se concreta con intermediarios -en este punto específicamente con la invocación a Ra-Harakhte- hacia el final del relato Bata mismo se encontrará juzgando a su mujer (*d'Orb.* 19,4-19,5), completando un ciclo que garantiza un ajusticiamiento individual, y que refuerza el comienzo de su reinado con un acto simbólicamente relevante.

La función de Ra como juez se reitera literariamente en el relato contemporáneo de *La contienda entre Horus y Seth*, donde la Enéada divina que dirime en el conflicto es presidida por Ra<sup>1003</sup>. De modo semejante, en *Verdad y Mentira* el hijo de Verdad pide a la Enéada que Mentira sea juzgado junto a su padre<sup>1004</sup>. El término que se utiliza en los pasajes de *d'Orbiney* y que traducimos como “dividir” es *wpi*, que acarrea el sentido de “juzgar”, y se vincula con el acto de dividir algo en dos partes iguales<sup>1005</sup>.

Además de resultar importante señalar el hecho de la protección divina, en tanto muestra una situación de privilegio casi permanente para el recorrido de Bata, es posible vincular también este hecho con un desarrollo religioso contemporáneo, el fenómeno de la piedad personal<sup>1006</sup>. Efectivamente, por un lado, la creencia en un dios que actúa como juez entre el bien y el mal constituye un tema de la época, así como el pedido de intervención que hace Bata coincide con la confianza de esos tiempos en un dios que escucha<sup>1007</sup>. El vínculo estrecho y personal es señalado como uno de los rasgos propios de esta relación, así como se destaca la elección personal del individuo respecto a su patrón. En este contexto, las acciones de nuestro personaje expresan una relación de intimidad con los dioses que podrían responder en primer lugar a su propia posición y cualidades destacadas -así como a su futuro destino-, pero que entendemos asimismo que se ven posibilitadas en el marco de ciertas modificaciones en el decoro<sup>1008</sup> que dan lugar a este tipo de expresión.

---

<sup>1003</sup> Campagno (2004: 118).

<sup>1004</sup> *wp.tw m3ʕt hmʕ grg* “Juzga a Verdad junto a Mentira” (*Verdad y Mentira* 10,5; *LES*: 35).

<sup>1005</sup> Revez (2003: 127-128 nota 40).

<sup>1006</sup> Existen numerosas discusiones sobre el carácter innovador o continuista de este fenómeno, vinculadas asimismo con reflexiones sobre su definición, características y alcance. No constituye aquí una preocupación retomar estos debates, sino más bien reflexionar sobre las posibilidades que ésta práctica ofrecería en el contexto de nuestro relato. Ver por ejemplo Assmann (2001 [1984]); Baines (1987); Sadek (1993); Vernus (1993); Luiselli (2008); Baines y Frood (2011).

<sup>1007</sup> Luiselli (2007: 175-176).

<sup>1008</sup> Baines (1990).

El aporte de Cardoso en este sentido es interesante, dado que atiende a las expresiones literarias que con anterioridad habían presentado el recurso al dios como garantía de justicia. Concretamente, el autor refiere al relato de *El Náufrago* y a *Sinuhé*. En el primero, la Serpiente que recibe al náufrago le garantiza que sobrevivirá, y a cambio éste promete hablarle al faraón de lo que ella hizo por él, enviarle ofrendas y ofrecerle sacrificios. En el segundo caso, Sinuhé alaba a Montu cuando consigue la victoria en su lucha contra el hombre de Retenu<sup>1009</sup>. De esta manera, Cardoso lee en estos ejemplos la ocurrencia de intervenciones de dioses previas a la difusión más ampliada que se evidencia en el Imperio Nuevo<sup>1010</sup>. La diferencia en relación con lo que ocurre en *Los Dos Hermanos* se plasma, de acuerdo con el autor, en el lugar que la corte y el faraón ocupan en *El náufrago* y *Sinuhé*: ambos personajes regresan a Egipto y al entorno del palacio. Bata, por el contrario, no experimenta una conexión semejante con el faraón<sup>1011</sup>.

Asimismo, Cardoso destaca el lugar que lo “judicial” asume en este período<sup>1012</sup>, haciendo referencia a *La contienda y Verdad y Mentira* que mencionábamos más arriba, así como a la última parte del relato de *Unamón*<sup>1013</sup>. Para el autor, las ficciones producidas durante el Reino Medio resolvían los desequilibrios del mundo en el orden social a través del recurso al faraón. La “obsesión” por el tema de los tribunales y los juicios durante el Imperio Nuevo respondería, según Cardoso, a un factor en consonancia con la “piedad personal”: la “emergencia del individuo”. Si bien requeriría de nuestra parte un análisis

---

<sup>1009</sup> Cardoso (2005: 14).

<sup>1010</sup> Cardoso (2005: 14). El autor se pregunta, de cualquier manera, cómo es posible distinguir lo ocasional de lo habitual, en la medida en que las fuentes son escasas. Reconoce en este sentido, que sólo a partir de la época ramésida el asunto puede estudiarse con mayor detalle.

<sup>1011</sup> Cardoso (2005: 15). Sí lo hará cuando llegue al palacio transformado en toro. No obstante, motiva este retorno un anhelo de venganza de su mujer, y no una preocupación por retornar a su tierra, como ocurre en los textos previamente mencionados. Sobre las diferencias en los “exilios” nos hemos ocupado *supra* en el capítulo 4.

<sup>1012</sup> Esta dimensión es observada igualmente por Campagno, que en un artículo publicado en 2005 reflexiona en clave comparativa sobre la búsqueda de soluciones judiciales para los conflictos que se suscitan entre los principales protagonistas de *Horus y Seth* y *Verdad y Mentira*.

<sup>1013</sup> Cardoso (2005: 16). Hacia el final (en efecto perdido) de *Unamón*, el personaje llega perseguido a la isla de Alashiya y pide justicia a la princesa de la ciudad. El relato de *Unamón* se encuentra conservado en el *Papiro Moscú 120*, en el museo Pushkin de esa ciudad. También es conocido como *The Misfortunes of Wenamun* (Gardiner 1932), *Las desventuras de Unamón* (Lefebvre 2003 [1948]), *The report of Wenamun* (Goedicke 1975; Lichtheim 1976), o *El viaje de Unamón* (López 2004). A partir de la edición de Gardiner (1932: 61-76) forma parte de la mayoría de las antologías de relatos egipcios: hay traducciones destacables con comentarios introductorios en Maspero (2002 [1882]: 169-180); Wente (2003e [1973]: 116-124); Lichtheim (1976: 224-230); Lefebvre (2003 [1948]: 203-216) y López (2005: 193-211). Existen además estudios específicos sobre el relato, distinguiéndose particularmente el trabajo de Goedicke (1975) y, más actualizado, el estudio de Galán (2000 [1998]: 179-237).

más profundo para poner en relación esta perspectiva con lo que acontece en *Los Dos Hermanos*, nos resulta pertinente y sugerente para apuntalar nuestra interpretación de la protección que Bata recibe de los dioses como algo ligado de hecho al contexto ramésida.

El tema de la protección aparece nuevamente, aunque de un modo diferente, en la aparición de la Enéada a Bata en el Valle del Pino. Se narra cómo Bata ha reconstruido una vida nueva allí y el encuentro con el grupo de dioses que iban ocupándose de los asuntos del país (*d'Orb.* 9,2-9,7). En este momento no existe una invocación explícita a los dioses, sino que ellos se preocupan por el estado de soledad de Bata. Le explican la decisión que ha tomado su hermano mayor, asesinando a su mujer, e interviene entonces Ra-Harakhte para ordenar a Khnum la creación de una mujer para acompañar a Bata. En este sentido, la “protección” deviene en una atención especial a la situación del personaje, y una preocupación por las condiciones de su nueva vida. El saludo especial, asimismo, que le dirigen los dioses, fue analizado en el capítulo anterior. Hasta aquí cabría destacar entonces un par de cuestiones. Por un lado, el inicio del relato plantea a Bata en estrecha asociación con la divinidad, en tanto puede asociarse a un dios del mismo nombre, así como reconocer algunas de las situaciones que atraviesa vinculadas a ciertos episodios de carácter mítico. Si en principio esto pone a nuestro personaje en un lugar especial, ese privilegio o situación favorable se ve sacudido circunstancialmente por la acusación de la mujer ante su hermano. En ese punto, la intervención más o menos directa y/o explícita de los dioses se vuelve presente para reubicar al personaje en una trayectoria destacada y tendiente a su legitimación como futuro rey. La relación que establece con las vacas y la protección bajo el modo de advertencia que de ellas recibe, lo vinculan directamente con la diosa Hathor de un modo filial, asumiendo entonces una identificación con el rey, posición que ocupará al final del relato. En nuestra interpretación, la invocación a Ra-Harakhte lo muestra en búsqueda de justicia y restitución de *maat*, como deber que le corresponde al faraón, y propone a su vez un modo de relación íntimo con este dios también asociado directamente a la realeza. La respuesta favorable que recibe lo señala como interlocutor legítimo, y se completa en la preocupación que genera también a los dioses de la Enéada. En términos generales, ante un escenario circunstancialmente desfavorable, en el que Bata es acusado de traición, los dioses actúan a su favor permitiéndole en primer lugar defenderse de tal acusación e intentando mejorar la reconstrucción de su vida en el Valle del Pino, como segunda acción.

### 6.5. Bata y su revivificación: vínculos con Osiris y Kamutef

La prueba más grande que debe superar Bata -y que lo coloca en la recta final en su camino hacia el trono- se constituye en el asesinato por parte de los soldados del faraón, a instancias de su mujer que había huido a su lado. Cabe señalar que la muerte de Bata es señalada literalmente:

*“Ellos se acercaron al pino (y) cortaron la flor donde estaba el corazón de Bata. Él cayó muerto en un pequeño momento.” (d’Orb 12,6-12,7)*

Esto podría implicar un punto de distanciamiento respecto de los modos en que se habla de estos temas en el discurso mítico. De acuerdo con Hornung, la muerte de Osiris, por caso, nunca es enunciada en sí misma. Existen descripciones de lo que se le hace, así como de lamentos funerarios en su nombre, pero no se afirma explícitamente el hecho de su deceso<sup>1014</sup>. Por otro lado, sí es conocida la mención de tumbas de los dioses en los *Textos de los Sarcófagos* -de Ra, Horus y Seth, por ejemplo- que pueden acercarse a venerar su cadáver en su tumba, llorar su propia muerte, mientras continúan con sus ocupaciones divinas<sup>1015</sup>. Lo que pareciera detectarse en general es una cierta reticencia a hablar de la muerte del dios en términos directos, debida tal vez a la posibilidad de que al hacerlo se fije definitivamente una situación semejante<sup>1016</sup>.

En este sentido, si bien entendemos que existe un diálogo argumental que vincula fácticamente la muerte que acontece a Bata y a Osiris, tal vez aquí lo literario trasciende cierto límite en la expresión de determinados sucesos. Es decir, quizás el discurso literario permite que cuando el orden de lo mítico ingresa, lo haga con ciertas licencias. No obstante, y de manera no excluyente, en la evocación de la dimensión mítica, que en la repetición se hace realidad, quizás la narrativa literaria habilita la expresión de un modo particular de lo mítico. ¿Será que una narrativa mítico-literaria da lugar a mostrar la muerte de un dios? O, por el contrario, es posible tal vez que en tanto texto literario se de

---

<sup>1014</sup> Hornung (1999 [1971]: 142). El autor se refiere a los tiempos faraónicos. Así, señala que dependemos de “insinuaciones” que se aclaran en la descripción que hace Plutarco en el siglo I d.C., quien estaría “exento de la reserva egipcia”.

<sup>1015</sup> Meeks y Favard-Meeks (1996 [1993]: 79-80).

<sup>1016</sup> Hornung (1999 [1971]: 142).

primacía a una dimensión también humana de los personajes, y que ello no se conforme como límite a la hora de narrar literalmente ciertas circunstancias.

El re-encuentro de aspectos en común entre el dios Osiris y el protagonista de *Los Dos Hermanos* viene dado por la posibilidad de revivificación que experimenta Bata, instancia que lo vincula nuevamente con el mundo divino. Bata había acordado con su hermano Anubis el modo en que éste se daría cuenta de que algo malo le había ocurrido, y le había encomendado en este sentido que fuera a ocuparse de él. Cuando la señal efectivamente ocurre, Anubis se encamina hacia el Valle del Pino y acude en socorro de su hermano menor. Una vez que encuentra el corazón que concentraba la vida de su hermano, lo coloca en un cuenco con agua y permite la revivificación al día siguiente. La búsqueda que realiza Anubis puede asemejarse de modo general a la que impulsa Isis tras su esposo Osiris, así como el acto final puede remitir rápidamente a la resucitación de este dios facilitada de hecho en el mito por su esposa-hermana<sup>1017</sup>. Por otro lado, cabe señalar que en el *Libro de los Muertos*, quien resucita al dios Osiris es su hijo Horus, de un modo muy similar al que lo hace Anubis, trayendo agua fresca para que su corazón se refrescara<sup>1018</sup>. Si asumimos una identificación entre Bata y Osiris, es significativo entonces que en esta acción Anubis y Horus puedan ser homologados, en tanto se constituyen eventualmente como herederos al trono. Recordemos en este sentido que una vez que Bata asume el trono designa como príncipe heredero a su hermano mayor Anubis y reina durante 30 años (*d'Orb.* 19,6-19,7).

Más allá de esto, es de destacar lo que implica la revivificación y la asociación de esta circunstancia con el dios Osiris. La vinculación con la potencia regenerativa se vuelve evidente, y reafirma a Bata en un lugar especial. Esta capacidad para revivir pone en diálogo las cualidades de fertilidad propias del dios con la habilidad de Bata y las acciones que realiza. Asimismo, cabe recordar que el abrazo entre Bata y Anubis como corolario de la revivificación evoca igualmente un abrazo mítico asociado a la transmisión de la realeza.

Por otro lado, la forma que asume cuando resucita también es especial, ya que toma la imagen de un


*“gran toro. Él tendrá todos los bellos colores. No será conocido su carácter.”* (*d'Orb.* 14,5).

---

<sup>1017</sup> Narrado en Plutarco 14-17.

<sup>1018</sup> Budge (1898: 454).

Los egipcios tenían cuatro términos básicos para designar colores: *km* -negro-; *ḥd* -blanco-; *dšr* -rojo-; y *w3d* -verde/azul-. Asimismo podría ser agregado el concepto *s3b*, como una denominación para texturas variadas o multicolores<sup>1019</sup>. El escriba de *Los Dos Hermanos* utiliza el adjetivo *nfr*, sin explicitar ningún color, al tiempo que se dice inmediatamente que este animal no tiene otra existencia conocida<sup>1020</sup>. Esto ha llevado a pensar que este toro no se puede corresponder directamente con ninguno de los toros sagrados conocidos, que tienen diseños en colores específicos, por ejemplo Apis, Mnevis o Bukhis<sup>1021</sup>. De cualquier manera, el pelaje de los animales y los colores se asocian en el antiguo Egipto a simbolismos religiosos específicos<sup>1022</sup>, a la vez que el posterior sacrificio al que será sometido Bata, nos indica que se trataba de un toro sagrado. Por otra parte, la esencia fértil y vigorosa del animal le otorga a Bata por evocación estos rasgos, fortaleciendo su carácter potente.

En este punto, cabe apuntar particularmente a la referencia más global que habilita la imagen del toro y su destino final. Nos referimos a la conversión de Bata en este animal, y la ulterior fecundación que provocará en su esposa, convirtiéndola en su madre. La circunstancia ha sido asociada a la figura mítica de  *k3 mwt.f* Kamutef, el toro de su madre. Esta es la posición de Jacobsohn, que señala efectivamente que en su nueva forma, Bata engendra a su mujer, la actual esposa del faraón y reina, y la convierte en su madre: como hijo adquiere esencia divina y se convierte en el futuro Rey de las Dos Tierras<sup>1023</sup>. La idea clave de Kamutef consiste precisamente en que el dios convierte a la reina en su esposa y madre en el mismo acto, tendiendo a la renovación del dios en diferentes manifestaciones<sup>1024</sup>. De acuerdo con este autor, Kamutef funcionaría como un miembro vinculante de la sucesión padre-hijo. Se trata de hecho de un concepto que adquiere fuerza durante el Imperio Nuevo, particularmente en las dinastías XIX y XX<sup>1025</sup>. Según Hollis, lo narrado en el papiro *d'Orbiney* constituiría la expresión literaria de esta

<sup>1019</sup> Baines (1985: 283).

<sup>1020</sup> Reiterando la originalidad de Bata que ya se destacaba en la primera parte del relato, como analizamos *supra* en el capítulo 5.

<sup>1021</sup> Lefebvre (2003 [1948]: 162); Rosenvasser (1976: 102).

<sup>1022</sup> Baines (1985: 284).

<sup>1023</sup> Jacobsohn (1955 [1939]: 15). También es la posición de Vandier (1949: 143). Hollis (2008 [1990]: 175-179) retoma también estas ideas.

<sup>1024</sup> Jacobsohn (1980: col. 308).

<sup>1025</sup> Jacobsohn (1980: col. 309).

idea. De hecho, de algún modo la narrativa de Bata explicaría el concepto de Kamutef de un modo más claro y menos abstracto<sup>1026</sup>.

Assmann se encarga de establecer una diferenciación entre las nociones habilitadas por el mito de Horus y las que devienen de Kamutef en relación con la institución de la realeza. Mientras que el primero enfatiza la idea del hijo como sucesor del padre, el segundo introduce algo de lo divino e inmaterial, como un concepto más bien atemporal. Los dos juntos, así, proporcionarían continuidad a la institución<sup>1027</sup>.

Dos circunstancias deben aquí ser explicitadas. Por un lado, la percepción de que esta transformación en hijo de la que era su esposa, no es directa como en el caso de Kamutef, sino que está mediada por una previa transformación en perseá. Este árbol sagrado tiene cualidades especiales que funcionan como elemento de continuidad que no impiden de hecho sostener la asociación. Efectivamente, la perseá también es una muestra de fertilidad. El árbol en general es considerado un signo del triunfo de la vida sobre la muerte: a la entrada al Más Allá, un sicómoro recibe al difunto ofreciéndole agua para facilitar el viaje<sup>1028</sup>. La perseá, por su parte, implica asimismo una asociación directa con la realeza, ya que en sus hojas los dioses Thoth y Seshat escriben la titulación de los faraones cuando ascienden al trono<sup>1029</sup>. Es decir, la transformación en perseá, lejos de significar un nuevo impedimento en el camino al acceso al trono, constituye una instancia legitimadora en la medida en que retoma, no sólo las imágenes de fertilidad y renacimiento, sino una asociación igualmente potente con un momento trascendental en el ascenso a la dignidad *real*.

Por otro lado, la noción del toro de su madre, que al mismo tiempo la fecunda y nace de ella, puede ser asimilado asimismo con el ciclo diario del dios Ra, quien se introduce todas las noches en la diosa Nut<sup>1030</sup> -que puede igualmente ser representada como una vaca, la vaca del cielo<sup>1031</sup>- para renacer al día siguiente de su matriz<sup>1032</sup>. También la idea de Ra, entonces, en su relación con Nut, puede ponerse a la par en esta

---

<sup>1026</sup> Hollis (2008 [1990]: 178).

<sup>1027</sup> Assmann (1976).

<sup>1028</sup> Zingarelli (2005).

<sup>1029</sup> Eyre (2013b: 281-282). Además de escenas que representan este momento -en la sala hipóstila de Seti I en Karnak, por ejemplo- se conservan textos que describen la realización de este ritual. Es el caso de la inscripción de Ramsés IV en Karnak (Eyre 2013b: 282).

<sup>1030</sup> Hornung (1999 [1971]: 136).

<sup>1031</sup> Frankfort (1998 [1948]: 190-192).

<sup>1032</sup> Vandier (1949:142) también recupera la asociación de Ra al concepto de Kamutef.



concepción del toro que fecunda a su madre. En cualquier caso deberíamos considerar que Nut, Hathor, y también la Diosa del Oeste, son manifestaciones del concepto de lo maternal<sup>1033</sup>, así como figuras vinculadas con el mundo de la realeza. De esta forma, estas expresiones no constituyen más que modos diferentes de acercarse a la problemática del renacimiento y acceso al trono de Bata, en una búsqueda por dar cuenta de todos los aspectos que pueden ponerse en juego, abarcando la complejidad que le es inherente.

Asimismo, la asociación de Bata con Ra renaciendo de su madre habilita pensar en el ciclo Osiris-Ra y en la unión de estos dioses. Cada día Ra entra en Osiris y Osiris entra en Ra, y diariamente también se disuelve de nuevo esta unión. El sol, en su descenso hacia el oeste, muere y aparece en el mundo inferior, convirtiéndose allí en Osiris. Hornung pone atención en el hecho de que se dice que ambos tienen un solo cuerpo y hablan con una sola boca, el cadáver del dios solar es considerado al mismo tiempo el cadáver de Osiris<sup>1034</sup>, y a menudo parece que sus nombres fueran intercambiables<sup>1035</sup>. Pareciera entonces que Osiris se asimila de hecho a Ra, y viceversa<sup>1036</sup>. Sin embargo, la unión tiene una duración breve y estrictamente definida: cuando aparezca el dios solar por la mañana, ya no conservará rastros de la muerte y su vínculo con Osiris<sup>1037</sup>. Se transformará con el correr del día, como hemos visto, en Ra-Harakhte, el dios gobernante, sólo para continuar nuevamente con el ciclo al atardecer.

Resulta interesante pensar en este ciclo y su modo de expresión en el relato de *Los Dos Hermanos*. Por un lado el recorrido y unión de los dioses habilitan el concepto de la renovación, asociado a la capacidad regenerativa y a cierta potencia vital creadora. La asociación de Bata, dada por la asimilación de las circunstancias que atraviesa, con los dioses Ra y Osiris protagonistas de este ciclo, nos permite conectar nuestro personaje con estas cualidades, que en definitiva lo asocian al mundo de lo divino y legitiman también la eventual realeza que ostentará. Efectivamente, la identificación con la realeza que asumen estos dioses, admite asimismo colocar al relato en este plano.

---

<sup>1033</sup> Frankfort (1998 [1948]: 193).

<sup>1034</sup> Hornung (1999: 91).

<sup>1035</sup> Hornung (1991: 90).

<sup>1036</sup> Bonanno refiere a este proceso que se produce en la *Duat* como in-habitación, como forma particular del vínculo sincrético (2014: 161). El concepto se aleja del hecho de pensar la incorporación por parte de un dios mayor de otro menor o de favorecer a un dios dinástico o regional, para pensar un vínculo que supone alternancia ontológica en grados diversos y variables, y transferencia efectiva de aptitudes, con un carácter bien dinámico (Bonanno 2014: 167-168).

<sup>1037</sup> Hornung (1999 [1971]: 90-92).

Wettengel ha dedicado un artículo en 1992 -además de las consideraciones que forman parte de su investigación más general- en el que señala la correspondencia de las diferentes rúbricas de *d'Orbiney* con las horas del ciclo solar<sup>1038</sup>. Su trabajo en esta dirección es bien interesante, ya que identifica momentos trascendentes en el relato en asociación con horas igualmente importantes en el ciclo solar. Así, cada seis horas se introduce un punto máximo en la acción y un cambio de desarrollo: en la sexta rúbrica (mediodía) tiene lugar el intento de seducción por parte de la mujer de Anubis, en la decimosegunda rúbrica (atardecer) es talado el árbol en el que se hallaba el corazón de Bata, en la decimoctava rúbrica (medianoche) el toro es sacrificado, mientras que en la vigésimo cuarta rúbrica (mañana) se presenta al nuevo rey en el trono<sup>1039</sup>.

Resulta sugestiva esta interpretación que asocia directamente a Bata con Ra, con las implicancias en torno a la realeza que ello implica y que hemos señalado. A su vez, la idea de ciclo en sí misma resulta iluminadora, en tanto implica la repetición y otorga sentido cohesivo a una serie de situaciones. Recordemos que algunas de las interpretaciones sobre el relato consideraban que se trataba de una expresión inconexa, que ligaba artificialmente dos textos, uno de ellos vinculado a lo terrenal, y otro a lo “mágico”. La idea de un ciclo de renovación, en el que el personaje atraviesa diferentes momentos, permite ensamblar estos dos “momentos” y conformarlos en un mismo plano. No constituye para nosotros una preocupación, como tal vez sí puede haber sido para otros, establecer los momentos específicos en que Bata se asociaría a uno u otro dios, o bien en qué orden, o si coinciden estrictamente con lo señalado en el mito; sino más bien evidenciar la existencia de ciertos aspectos del ciclo que se introducen en el relato literario, de este modo específico, y que sirven a la consistencia y sentido del argumento, nutriendo de legitimidad a un recorrido que devendrá en el ascenso al trono del protagonista.

---

<sup>1038</sup> Es decir, las marcas con tinta roja que se registran en varias oportunidades. Cabe recordar que Assmann igualmente consideró una división en el relato a partir de las rúbricas que le permitían reconocer 24 “capítulos”, que forman parte en realidad de 3 “libros”: el primero de ellos tiene lugar en Egipto, el segundo en el Líbano -en el Valle del Pino-, y el tercero nuevamente en Egipto. De acuerdo con el autor, hay una analogía también con las estaciones y el ciclo anual, así como con los procesos iniciáticos (Assmann 1977b: *passim*, especialmente 2, 10).

<sup>1039</sup> Wettengel (1992: 97-98).

## 6.6. Las mujeres del relato y Hathor

En este punto, abordaremos la cuestión acerca de cómo algunos investigadores han establecido una asociación entre las mujeres del relato de *Los Dos Hermanos* y la diosa Hathor. Revisaremos los argumentos que se han presentado para fortalecer esta identificación, al tiempo que nos iremos acercando y/o distanciando de ellos en la medida en que nos resulte pertinente. Nuestro objetivo básico, como lo ha sido a lo largo del capítulo, consiste en indagar en las potencialidades que implican en el argumento del relato la evocación de determinados actores (dioses) y situaciones, como modo de indagar en las posibilidades de la relación mito-literatura en *Los Dos Hermanos*.

Cabe destacar especialmente que ninguna de las dos mujeres que se presentan en *Los Dos Hermanos* lleva un nombre que la identifique individualmente. Este anonimato ha permitido, por un lado, apelar a un vínculo con lo divino para reflexionar sobre los rasgos que presentan en el relato, en este caso asociados, y como veremos, a Hathor. Por otro lado, puede ser interpretado como un fenómeno común en tanto se considere al relato como *Märchen*, género en el que el anonimato es característico<sup>1040</sup>. Aún cuando nuestra interpretación del relato no se enmarca en esta perspectiva, sí entendemos que tal vez es posible que el anonimato quiera decir algo concreto. Cierta vaguedad podría contribuir a difundir ciertas ideas sobre lo femenino -mediadas por el discurso literario- que pueden coincidir y/o tensionar otro tipo de discursos<sup>1041</sup>.

La primera mujer que aparece en el relato de *Los Dos Hermanos* es la esposa de Anubis. En el reconocimiento en ella como una personificación de Hathor, Hollis ha señalado diversos aspectos, aún cuando entiende que incorpora menos rasgos de la diosa<sup>1042</sup>. Se destaca por un lado la circunstancia del intento de seducción a Bata, donde se la describe “*sentada haciendo su trenza*” (*d’Orb.* 2,10) cuando el hermano menor llega a la casa a buscar grano. Asimismo, cuando ella relate a su esposo Anubis lo que pasó de acuerdo con su versión, afirmará que Bata la exhortó diciendo “*viste tu trenza*” (*d’Orb.* 5,2). En este sentido, se ha señalado sistemáticamente en la interpretación de este episodio de *Los Dos Hermanos* la relevancia del pelo como un elemento ligado a la actividad sexual y al lenguaje erótico<sup>1043</sup>, apuntando comparaciones, por ejemplo, con una representación en

---

<sup>1040</sup> Hollis (2008 [1990]: 152 nota 24).

<sup>1041</sup> Ver Castro (2007).

<sup>1042</sup> De acuerdo con Hollis (2008 [1990]: 192).

<sup>1043</sup> Derchain (1975a); Watterson (1991: 111); Graves-Brown (2010: 111); Basson (2012: 10).

Beni Hasan que muestra a una mujer involucrada en un acto sexual usando una gran peluca, o bien con las imágenes del *Papiro Erótico de Turin*<sup>1044</sup>. Asociado a esto, se ha insistido entonces en el tocado/peluca que utiliza Hathor, como punto de identificación entre la mujer de Anubis y la diosa. La diosa Hathor, asociada -entre otros múltiples aspectos- al amor<sup>1045</sup> es llamada “la del cabello hermoso”<sup>1046</sup>. Se enfatizarían así los rasgos seductores de ambas. Inclusive Posener equipara la peluca de Hathor con el ojo de Horus o los testículos de Seth, como lugares de esencia de su poder, a la vez que afirma que la mujer utiliza su pelo junto con otros encantos femeninos con el objetivo de torcer situaciones a su voluntad<sup>1047</sup>. Por otro lado, también se sabe que la diosa, como “Señora de Gebelein”, tiene una asociación con Anubis, lo cual fortalecería para Hollis esta primera identificación<sup>1048</sup>.

En relación con la mujer de Bata, Hollis entiende que todo sería aún más concluyente en la identificación con Hathor. En primer lugar, su carácter divino en función de que es creada por Khnum (*d’Orb.* 9,7) a pedido de Ra-Harakhte (*d’Orb.* 9,6-9,7). Efectivamente, Hathor es hija de Ra y se dice que nació de una lágrima del ojo del dios<sup>1049</sup>. En el mito hemos visto que acude a destruir a los hombres en defensa del gobierno celeste de su padre, asumiendo ella misma la forma del ojo<sup>1050</sup>. Aquí Sethe ha puesto en comparación lo que ocurre en el mito, que para el autor narraría el regreso de Hathor de Nubia, con lo acontecido en *d’Orbiney*, que mostraría en cambio el regreso de Hathor de Biblos<sup>1051</sup>. Hollis profundiza esa comparación, poniendo atención al hecho de que la mujer de Bata es atraída finalmente hacia el faraón por otra mujer que iba junto con el ejército, “*equipada (con) todo lo bello para una mujer*” (*d’Orb.* 12,1), del mismo modo que Thoth utilizó regalos, historias y distintas formas de entretenimiento para persuadir al ojo solar que personificaba Hathor de que detuviera su furia y regresara junto a su padre. El jubileo que se manifiesta por la llegada de la mujer al palacio (*d’Orb.* 12,2) recuerda también a lo narrado en el mito, mientras que la obstinación de la diosa en destruir a los hombres es

---

<sup>1044</sup> Derchain (1975a: 67) y Graves-Brown (2010: 111), respectivamente.

<sup>1045</sup> Lesko (1999: 111-ss.).

<sup>1046</sup> Derchain (1975a: 59).

<sup>1047</sup> Posener (1983: *passim*, especialmente 111, 116). El autor completa su argumento con el análisis del episodio del arrebato de la trenza a la mujer de Bata (*d’Orb.* 10,7).

<sup>1048</sup> Hollis (2008 [1990]: 98).

<sup>1049</sup> Darnell (1997: *passim*); Basson (2012: 5).

<sup>1050</sup> Bleeker (1973: 48); Graves-Brown (2010: 161).

<sup>1051</sup> Sethe (1912: 35).

equiparada con los reiterados intentos de la mujer de Bata para matar a su esposo (*d'Orb.* 12,4; 16,4-16,5; 18,1)<sup>1052</sup>.

La belleza de la mujer de Bata, de la que se dice que “*su cuerpo era más bello que todas las mujeres que están en la tierra entera*” (*d'Orb.* 9,7-9,8), es asimilada también a la atracción que ejerce Hathor como diosa vinculada al amor y la seducción. Incluso Hollis propone una -demasiado forzada, a nuestro entender- comparación entre el episodio de *La contienda entre Horus y Seth* donde Hathor le muestra su sexo a Ra, consiguiendo hacerlo reír y recuperar su fuerza, y el deseo que despierta la mujer de Bata en él mismo y en el rey<sup>1053</sup>. De modo similar, la asociación entre Hathor y el Más Allá, como “señora del Oeste”<sup>1054</sup>, o “señora del sicómoro”<sup>1055</sup>, se conjugarían en la interpretación de Hollis acerca de la presencia de Bata mismo en el Otro Mundo<sup>1056</sup>.

Es finalmente el rol dual que juega la mujer de Bata como su esposa, y más tarde como su madre, el que permite fortalecer la idea de que se trate de una forma de Hathor, o mejor dicho, de la evocación de cualidades de la diosa, que habilitan diferentes posibilidades en la trama ligadas a allanar el camino de Bata hacia el trono. Hemos visto que el nombre de Hathor se interpreta como madre de Horus, es decir, el rey. El hecho de que Bata se auto-engendre en la que era su esposa, naciendo en el ámbito del palacio y convirtiéndose eventualmente en rey vuelve la mirada sobre la que fue su mujer como madre del rey. Por otro lado, esto se conjuga con el rol que juega la mujer como compañera del mismo Bata que se convertirá en rey, como del faraón vigente cuando Bata llega al palacio. Efectivamente, también Hathor es asociada como consorte. Por ejemplo, la tríada que conforman Hathor, Menkaure y deidades locales en el complejo de pirámides del rey del Reino Antiguo, muestra que el faraón mismo se identificaba como Horus y a su esposa como Hathor<sup>1057</sup>. Asimismo, Hollis recupera el título *nbt t3wy* “Señora de las Dos Tierras” que utiliza la diosa en los *Textos de los Sarcófagos* como un paralelo del reconocido epíteto *nb t3wy* “Señor de las Dos Tierras” característico del rey, como señor del Alto y del Bajo Egipto<sup>1058</sup>. Durante el Imperio Nuevo, Hathor aparece como consorte de Amenofis

---

<sup>1052</sup> Hollis (2008 [1990]: 152-153).

<sup>1053</sup> Hollis (2008 [1990]: 154). Para interpretaciones sobre este episodio, ver Campagno (2004: 43 nota 16).

<sup>1054</sup> Lesko (1999: 99-ss.); Bleeker (1973: 42-45); Basson (2012: 123).

<sup>1055</sup> Bleeker (1973: 37).

<sup>1056</sup> Hollis (2008 [1990]: 154).

<sup>1057</sup> Graves-Brown (2010: 132). También Troy (1986: 54).

<sup>1058</sup> Hollis (2008 [1990]: 155).

III en un relieve en la tumba de Kheruef, supervisor del dominio de Tiye, consorte del rey. Se trata en este caso de una representación del festival *Heb Sed*, en el que el rey sentado es acompañado por la diosa, y detrás de esta pareja se ubica Tiye. Se ha sugerido que dadas las características rituales de este festival, vinculadas a una *performance* de tipo hathorico, podría haberse incluido de hecho un matrimonio sagrado entre el rey y la diosa. Efectivamente, considerando la función vivificante y renovadora del festival, en asociación con cualidades semejantes propias de Hathor, su aparición en este punto como consorte deviene lógica<sup>1059</sup>.

La revisión de los argumentos a favor de la identificación de las mujeres del relato de *Los Dos Hermanos* con la diosa Hathor que presentamos, procura evidenciar un modo de trabajo bastante extendido en torno a la relación del texto del *Papiro d'Orbiney* con lo mítico, que tiende más bien a la búsqueda sistemática de episodios y rasgos parciales -y a veces también triviales- en lugar de comprender los sentidos simbólicos más amplios y significativos que pueden tener estas reminiscencias míticas en el relato en sí mismo.

Cabe reparar en este sentido, que cuando la identificación de las mujeres con Hathor se limita a señalar los rasgos asociados a la sexualidad y lo caótico reforzando la construcción de un motivo de la “mala mujer”<sup>1060</sup>, esto no resulta del todo representativo para la cosmogonía egipcia. Los roles creativos asociados a lo caótico y a lo femenino<sup>1061</sup> contradicen -o al menos, en principio, tensionan- las nociones dicotómicas de “bueno” o “malo” típicas del pensamiento occidental.

Es diferente el abordaje en cambio, cuando se repara en las “funciones” de la diosa, ligadas de hecho a la realeza, que iluminan efectivamente la interpretación en clave *real* del relato de *Los Dos Hermanos*.

Lo que nos interesa de este recuento -más allá de analizar cuánto más o menos coinciden los rasgos de cada una de las mujeres con las cualidades características de la diosa Hathor- es que del algún modo existe cierto tipo de evocación que nos remite a símbolos y situaciones específicas. El peinado, la seducción y la ira son ciertamente aspectos que se conjugan en la diosa y que aparecen en diferentes medidas a lo largo del

---

<sup>1059</sup> Troy (1986: 56).

<sup>1060</sup> En asociación, fundamentalmente, con la asimilación señalada con la historia bíblica de José y la mujer de Putifar. Este episodio ha sido incorporado como motivo al índice elaborado por el folklorista Thompson (1955-1958) con la signatura K2111 “*Esposa de Putifar*. Una mujer hace insinuaciones vanas a un hombre y luego lo acusa de intentar forzarla”. Ver Hollis (2006 [1989]) y Goldman (1995).

<sup>1061</sup> Ver Pereyra (1998).

relato. Igualmente, los roles que cumplen las mujeres en *Los Dos Hermanos* pueden asociarse a ciertas “funciones” de la diosa. Así, encontramos evocaciones tanto de nivel simbólico como de nivel más estructural. Ambas conviven en el relato y no son excluyentes entre sí, aunque pueden implicar diferentes instancias de interpretación.

En este sentido, detectamos cierto juego en el que lo mítico se imbrica en lo literario de un modo que no es lineal ni unívoco. Por un lado, podemos pensar en general que la literatura habilita algunos puntos de fuga, expresando problemáticas que no encontrarían otra forma posible de canalización o vehiculización. Es posible pensar en la opción de que los relatos muestren ciertas relaciones de un modo diferente y mediado. Tal vez desde esta elección Lesko considere que *Los Dos Hermanos*, junto con *La contienda*, podrían haber implicado una actitud negativa hacia las reinas<sup>1062</sup>. Y en esta dirección igualmente podría enmarcarse el rol desestabilizador de las mujeres, y su asociación en clave simbólica con la diosa Hathor.

Por otro lado, y de forma no excluyente, la dimensión mítica asociada las “funciones”, nos permite enmarcar los comportamientos de las mujeres en planos de interpretación más complejos, y también menos lineales. Lo que puede ser leído como comportamiento “condenable”, puede ser igualmente entendido como instancia necesaria. En relación con lo mítico, las acciones en principio caóticas, podrían entenderse como regenerativas y potencialmente creadoras.

## 6.7. Conclusiones parciales

El cruce entre mito y literatura constituye un rasgo característico de los textos literarios egipcios, en la medida en que la dimensión mítica es una que en principio trasciende e impregna todo tipo de expresiones. A partir de las reflexiones más generales sobre las relaciones posibles entre mito y literatura, hemos indentificado la existencia de numerosas expectativas por parte de los egiptólogos en torno a lo que es uno y otra, y cómo debieran expresarse. La preocupación por el núcleo y lo esencial o por la coherencia narrativa ha impregnado la mayoría de las discusiones sobre esta problemática. Nuestro análisis sobre *Los Dos Hermanos* en este capítulo procuró indagar en el modo en que mito y literatura se articulan aquí de manera específica.

---

<sup>1062</sup> Como ya hemos señalado. Véase Lesko (1986: 101).

En primer lugar, la elección de los nombres de los protagonistas habilita su identificación con dioses del panteón egipcio, sus funciones específicas y su forma de representación. En el caso de Bata, su asociación con un toro anticipa la forma en que será llamado por la Enéada y su propia transformación en este animal, además de otorgarle las cualidades de fuerza, virilidad y liderazgo que la figura encarna. Asimismo, la asociación del animal con la realeza permite ubicar al personaje en este plano, anticipando el rol que finalmente ocupará. Para Anubis, la identificación con el dios del mismo nombre permite ligar al personaje con las funciones mortuorias que cumple la divinidad, y que ejercerá concretamente en el relato. En ambos casos desde luego, la asociación con el plano divino advierte sobre ciertos cursos que podrá experimentar el relato, como la posibilidad de revivir o transfigurarse. A su vez, la relación entre los hermanos puede ser objeto de análisis en sí misma, a la vez que ponerse en potencial comparación con la clásica contienda entre Osiris y Seth por la realeza.

La relación entre Bata y los dioses constituye otro de los ejes de la interacción con lo divino, en relación a los roles que cumplen los dioses en este vínculo. En primer término, hemos apuntado a la protección que brindan las vacas a Bata, indagando en la identificación entre este animal y la diosa Hathor, y la relación que la diosa mantiene con la institución de la realeza. En este punto, el análisis ha resultado iluminador en la medida en que permite posicionar a Bata en un lugar privilegiado y asociado estrictamente a la realeza, en términos de una filiación, en principio virtual.

Esta filiación adquiere progresivamente el grado de identificación con la institución y los valores que incluye. En la oración a Ra-Harakhte -y su respuesta favorable- se evidencia por un lado la protección del dios y, por otro, la preocupación por la restauración de *maat*, el orden cósmico. La asunción de esta prerrogativa, función principal del monarca, implica un incremento en la legitimidad del personaje para ocupar finalmente aquel rol. La atención recibida por la Enéada, por su parte, traducida en la orden de Ra-Harakhte a Khnum de crearle una mujer, imprime en Bata otra marca de legitimidad asociada a la proximidad y afinidad que logra mantener con los dioses más relevantes.

Por último, la circunstancia de la resucitación y las transfiguraciones que experimenta Bata remiten a las figuras de Osiris y Kamutef, de una forma que lo acerca asimismo, de modo más concluyente, al plano de la realeza.



Mención aparte merece el lugar que lo mítico asume en relación con las mujeres del relato. Su asociación con la diosa Hathor ha sido enunciada en diferentes oportunidades, y nuestra comprensión del hecho advirtió sobre la existencia de una evocación simbólica y otra de carácter más funcional. Ambas se constituyen como relevantes y pueden ser interpretadas de diferentes maneras, aún cuando enfatizamos que las “funciones” de Hathor en relación con la realeza podrían resultar más iluminadoras respecto de una asociación de las mujeres con la diosa, y de una interpretación global del relato en clave de legitimación *real*.

En términos generales, entedemos que la mayoría de las circunstancias que podrían ser entendidas como símbolos míticos y que hablarían de una base mítica del relato, funcionan de hecho en él como formas que nutren de legitimidad al protagonista Bata, y que allanan su camino hacia el trono. Así, no se trata de una traducción lineal y unívoca de lo mítico en *Los Dos Hermanos*, sino de una evocación que en el texto asume una función específica, vinculada directamente a la trama.

En este sentido, consideramos que la potencia provocadora que puede generar una evocación no debiera devenir limitante al asociar en forma automatizada símbolos y acciones. Si bien la elección de los nombres de los protagonistas -por ejemplo- no es azarosa, resulta imperante persistir en el análisis sobre el comportamiento que los personajes asumen en el relato en sí mismo. De otro modo, se corre el riesgo de construir suertes de inventarios de rasgos y relaciones, que pierden sentido en una mecánica a veces forzada. Lo mismo podría señalarse respecto de la asociación propuesta entre las mujeres de *Los Dos Hermanos* y la diosa Hathor.

Desde nuestra perspectiva, conviene comprender la especificidad de lo literario y entender que en este discurso puede imbricarse también lo mítico. No obstante, no lo hace de un modo directo, sino mediado de hecho por la experiencia narrativa y literaria. Así, cabe interrogarse en realidad sobre qué implicancias y consecuencias tiene en el relato tal incorporación. En función de tal análisis las reminiscencias míticas identificadas tendrán más sustento.

Corresponde señalar, por último, que es múltiple la imbricación de lo mítico en *Los Dos Hermanos*, en tanto conjuga diversidad de tradiciones míticas interrelacionadas. Con el objetivo de fortalecer el carácter *real* de Bata, el relato evoca diferentes instancias de lo mítico que aportan a la construcción diversos rasgos y funciones distintivos.

**REFLEXIONES**

**FINALES**

La presente tesis doctoral se ha ocupado de estudiar el relato literario de *Los Dos Hermanos* contenido en el *Papiro d'Orbiney*. Como objetivo principal ha procurado analizar las representaciones de la realeza faraónica que se expresan en el relato, con el objeto de poner en evidencia su tono legitimante en torno a la milenaria institución. En este sentido, nuestra hipótesis sugería que la asociación del protagonista Bata a cualidades y circunstancias vinculadas al imaginario del rey, lo posicionaban -desde el principio y en una continua progresión a lo largo del desarrollo del argumento- en una posición legítima para ocupar finalmente el trono egipcio.

En este sentido, dos problemas fundamentales se revelaron como constituyentes de nuestra investigación. La centralidad de la institución monárquica en el antiguo Egipto, por un lado, conducía a la indagación en sus formas de fundamentación, representación y legitimación. Al hacerse patente que aquella centralidad llegaba a traducirse como contenido en los textos literarios, el análisis sobre esa especificidad se tornó imperioso, en la búsqueda por delimitar los límites y las posibilidades que habilitaba este tipo de discurso como expresión de lo socio-cultural. La particularidad de *Los Dos Hermanos*, a nuestro entender, consistía en presentar una forma tensionada respecto de cómo hablar de la realeza que combinaba la evocación de la figura del rey -en ocasiones meramente simbólica y en otras oportunidades más transparente- con el recorrido que experimentaba el protagonista más bien, y en principio, intrincado.

De la observación en *Los Dos Hermanos* de representaciones de la realeza egipcia se ha derivado como problema de investigación la consideración sobre las relaciones entre realeza y literatura durante el Imperio Nuevo, lo que ha implicado una tensión respecto de la categoría de *Unterhaltungsliteratur*, o “literatura de entretenimiento”, convencionalmente aceptada para calificar a las producciones literarias del período<sup>1063</sup>. La reflexión sobre la articulación posible entre la dimensión literaria y el efecto que ésta puede provocar en la reproducción de un orden social y simbólico, se han constituido a nuestro entender como aspectos clave que no debieran pasar inadvertidos.

La identificación de un objeto de estudio y problemas específicos de investigación asociados nos condujo a privilegiar una estrategia de análisis que se concentró en primer lugar en el estudio de perspectivas conceptuales para converger posteriormente en el

---

<sup>1063</sup> Blumenthal (1972); Assmann (1993; 1996; 1999; 2005 [1996]). Ver referencias específicas *supra* capítulo 2.

examen concreto de la fuente. Esta opción, por supuesto, no fue delimitada *a priori*, sino que fue fruto del mismo proceso de investigación y, a la vez, no estuvo exenta de reformulaciones en pos de mejorar la presentación de los argumentos.

La labor de la traducción de la fuente, en primera instancia, ha constituido un momento trascendental en la medida en que permitió un trabajo exhaustivo sobre el texto en la identificación de estructuras y secuencias narrativas, así como de términos utilizados. La particularidad de la lengua neoegecia, por supuesto, obligó a atender a las innovaciones gramaticales y en vocabulario que se evidencia respecto del egipcio clásico. Pero fundamentalmente, la traducción como interpretación habilitó una consideración más cercana de la fuente. Ha dado lugar, por un lado, a la reflexión sobre ciertos elementos presentes en el relato que podían resultar comparables y/o vinculables con otras fuentes. Por otro lado, implicó igualmente un ejercicio historiográfico respecto del tratamiento de ciertos pasajes realizado por otros egiptólogos. Todo ello ha redundado en un conocimiento más agudo del contenido del relato.

En segundo lugar, el trabajo sobre el soporte físico del relato de *Los Dos Hermanos* -es decir, el *Papiro d'Orbiney*- visibilizó una dimensión que ha quedado más bien relegada, incluso en los estudios específicos. Entendíamos que resulta interesante en este sentido indagar en las formas de conservación de los papiros en general, no sólo como una preocupación por el patrimonio, sino también para atender a las manipulaciones de las que ha sido objeto la fuente primaria, que eventualmente podrían tener efectos -o no- en la preservación de la información completa, por ejemplo. En el caso del *Papiro d'Orbiney*, concretamente, la observación sobre la firma de la propietaria hasta 1857 -Elizabeth d'Orbiney- nos ha permitido explorar de alguna manera las prácticas de compra-venta de antigüedades durante el siglo XIX. Por otro lado, la observación de ciertos deterioros en la superficie del papiro pudo ser parcialmente explicada, y constituye en ese sentido información concreta que se deja sentada.

El relato de *Los Dos Hermanos*, a causa de su temprana difusión entre los círculos académicos, ha sido objeto de disquisición en numerosas y bien diversas oportunidades. El recorrido sobre la historiografía producida en torno a *Los Dos Hermanos* nos ha revelado un anclaje fuerte en la tradición de estudios folklóricos, originada principalmente, en función de los primeros comentarios que recibe el texto en la segunda mitad del siglo XIX en el marco de la construcción de las llamadas “literaturas populares”. Como corolario de

estas notas -algunas más sustanciales que otras-, el estudio de Hollis se consagró como la referencia ineludible de esa trayectoria, habilitando la dimensión del rito de pasaje como variable de análisis<sup>1064</sup>.

De otro lado, la observación -en diferentes grados- de algo del orden de lo mítico como un aspecto presente en *Los Dos Hermanos*, promovió lecturas que buscaron dilucidar correspondencias entre lo que se expresaba en el relato y lo que era por otro lado conocido en la tradición religiosa antiguo egipcia. En este sentido, la investigación de Wettengel se constituyó como un hito en esta clave de análisis, que proponía la consideración de *Los Dos Hermanos* como un mito fundador de la dinastía XIX<sup>1065</sup>.

El carácter de las intervenciones previas es precisamente lo que nos ha motivado a explorar este relato con una mirada renovada. La preocupación por lo específicamente literario, y el modo en que en ello podría imbricarse la dimensión *real*, constituye lo que hemos propuesto como prismas para sugerir una nueva interpretación de *Los Dos Hermanos*.

En este sentido, se tornaba imperioso indagar en las definiciones que de lo literario ha sugerido la academia. La crítica literaria, en este punto, fue una herramienta potente para evidenciar los marcos socio-históricos en los que se inscriben estructuralmente los relatos literarios. Los aportes de Williams<sup>1066</sup> y Eagleton<sup>1067</sup> en esta dirección, nos han interpelado a atender a las “huellas que una época imprime sobre la superficie de una obra que es siempre producto de su tiempo”<sup>1068</sup>. Por otra parte, los aportes en torno a las relaciones entre literatura y sociedad nos conducían igualmente a pensar en cómo la una puede contribuir a la reproducción de la otra. La experiencia de la mediación y la representación, igualmente, se tornaron constituyentes en el modo en que entendemos que los textos literarios expresan algo de lo socio-cultural más amplio.

Qué impacto tienen estas nociones contemporáneas en relación al análisis posible que puede proponerse sobre los textos literarios antiguo egipcios, no ha constituido por supuesto una pregunta fácil de abordar. La articulación de las perspectivas críticas con la disciplina egiptológica es más bien reciente, y se ha dedicado al plano de elaboración de

---

<sup>1064</sup> Hollis (2008 [1990]).

<sup>1065</sup> Wettengel (2003).

<sup>1066</sup> Williams (2009 [1977]).

<sup>1067</sup> Eagleton (1998 [1983]; 2009 [1977]).

<sup>1068</sup> Eagleton (2013 [1976]: 13).

marcos y herramientas, que requiere aún de su traducción al análisis de las fuentes en sí. Por otro lado, la especificidad del mundo egipcio impone límites a menudo a nuestras formas de comprender las expresiones socio-culturales. O, para decirlo en otros términos más autocríticos: nuestros preconceptos inhiben frecuentemente una interpretación de carácter integral respecto de la potencialidad inherente a los textos literarios antiguo egipcios.

En este sentido, las reflexiones sobre autoría y espacios de circulación ha debido atender a la particularidad de esta sociedad antigua, en la que los planos de elaboración artística y la dimensión estatal no se presentan como divorciados, sino más bien integrados. Igualmente, la carencia de fuentes en relación a los espacios de circulación dificulta pensar en una dimensión popular de los relatos, aún cuando sostenemos con confianza la posibilidad de existencia de tales espacios.

La consideración de la relación entre literatura y política, no obstante, ha encontrado un marco de elaboración y comprensión en el análisis de los textos literarios del Reino Medio, en los que nociones como las de propaganda<sup>1069</sup>, la asociación con la legitimación o la consideración como “textos culturales”<sup>1070</sup> se transformaron en herramientas válidas que nos permiten ofrecer perspectivas de interpretación sobre los textos, y complejizar las variables de elaboración y circulación, así como de las intencionalidades subyacentes o sus efectos concretos.

Dada esta comprensión, la consideración sobre el carácter de los textos literarios elaborados durante el Imperio Nuevo se volvía también fundamental. Sobre todo en la difusión de una categoría de análisis que fue adoptada por reconocidos egiptólogos como modo de entendimiento del tono de aquellos textos. La *Unterhaltungsliteratur* aparecía así como un concepto a estudiar, en función de analizar su pertinencia para la interpretación de *Los Dos Hermanos*. En este sentido, propusimos un trabajo de operacionalización del término, en el que visibilizamos las amplias dimensiones que lo componían. La relación con la cultura de la risa y la noción bakhtiana de carnaval<sup>1071</sup>, incluía asimismo otras aristas dignas de atención.

Nuestra preocupación en este punto ha radicado en varias cuestiones interrelacionadas: por un lado, la posibilidad de que pensar en términos de

---

<sup>1069</sup> Simpson (1996).

<sup>1070</sup> Assmann (1996; 1999).

<sup>1071</sup> Assmann (1993; 1996; 1999); Bakhtin (1989 [1987]).

“entretenimiento” inhiba la consideración sobre la expresión de otras problemáticas en los relatos. Por otra parte, percibimos una escasa atención puesta sobre la dimensión “popular” igualmente asociada a este género, en términos de indagar, por ejemplo, en cómo es que entretiene al “pueblo” y qué posibilidades de circularidad existe entre lo “popular” y lo “oficial”. En este sentido, entendemos que el concepto de carnaval conlleva una consideración sobre esta dinámica, que tal vez no haya sido aprovechada del todo en su potencialidad.

Aún cuando no descartamos el entretenimiento como efecto del relato de *Los Dos Hermanos* -y de los relatos literarios en general, especialmente los producidos en el período ramésida-, cierto es que vislumbramos igualmente otras posibilidades de impacto en la circulación, oral o escrita. La percepción de la realeza como tópico y contenido en el relato nos ha compelido, por su parte, a reflexionar sobre los modos en que se representa la institución y qué implicancias puede conllevar esta expresión.

De esta manera, el abordaje sobre las lógicas de construcción de legitimidad de la institución faraónica aparecía como un problema a desarrollar. Igualmente, la consideración sobre la dinámica que este proceso desarrolla durante el Imperio Nuevo, especialmente en la dinastía XIX en la que se pone por escrito el relato objeto de esta tesis, ha devenido instructiva para considerar los modos de representación que la realeza asume en el texto literario. Dos cuestiones en este sentido fueron puntualizadas: la continuidad y centralidad de la realeza en la sociedad egipcia -basada en la flexibilidad de marcos ideológico-simbólicos-, por un lado, y la traducción de esa centralidad en los textos literarios.

Nuevamente, en este último aspecto, la evaluación historiográfica se reveló como un recurso útil para discernir las diferentes expectativas que sostienen los egiptólogos a la hora de analizar un texto literario. El análisis sobre las formas de representación de la realeza en la literatura nos dejó ver la búsqueda de algunos autores en pos de identificar, a partir de estas fuentes, aspectos más “humanos” distantes y alternativos a las representaciones “oficiales”.

Nuestra propuesta en este sentido resulta tal vez conciliadora o intermedia, en la consideración de la existencia en *Los Dos Hermanos* de representaciones de la realeza que pueden resultar tensionantes respecto de los modos convencionales de expresión de esta institución. En este sentido, partimos del análisis de la fuente e identificamos en ella dos

niveles de representación de la realeza, asociados ambos al protagonista Bata en función de asegurar su legitimidad para su ascenso final al trono.

Hemos reconocido, por un lado, un nivel de evocación más bien simbólico, presente en las actividades que ejecuta Bata y que pueden remitirnos a las acciones típicas que realiza el faraón. Estas actividades están asociadas, en términos generales, a la provisión de fertilidad y a la manifestación de fuerza física y capacidades poderosas/constructivas excepcionales. Hemos entendido que son reconocibles en este sentido en el imaginario convencional de la realeza, que se pone de manifiesto generalmente en grandes monumentos e inscripciones laudatorias. No obstante, la tensión que interpone el texto literario y que hemos señalado con énfasis consiste en narrar cómo es que Bata ejecuta tales acciones, incluso en posiciones que en principio hasta podrían resultar desfavorables o desventajosas. La explicitación acerca de cómo Bata se dirige al campo, es enviado a buscar semilla, carga con los sacos, construye una casa y caza en el desierto, remite ciertamente a imaginarios del monarca en los que se construye su imagen, por ejemplo, como proveedor de fertilidad. Sin embargo, hemos detectado que en las expresiones convencionales de la realeza la presentación de ese imaginario permanece en un plano simbólico o ritual. No se explicitará en un monumento, por ejemplo, que el rey -con el objetivo de garantizar la abundancia en Egipto- carga diariamente con 5 sacos de cebada destinados a diferentes aldeas. A nuestro entender, hemos interpretado que existe una distancia en este punto entre la realización efectiva de este tipo de actividades por parte de Bata, y la ejecución simbólica de las mismas -o similares- por parte del rey. De esta manera, la evocación de la realeza en este nivel es de carácter simbólico, y tensiona de hecho el modo de representación general de la monarquía. En este sentido, subrayamos que puede resultar provocador a partir del relato imaginar trabajando a quien eventualmente asumirá el rol del monarca, cuando efectivamente en otro tipo de expresiones esto no sería posible.

Por otro lado, hemos considerado que la evocación de la realeza se vuelve más transparente en el uso de determinados conceptos para describir al protagonista, que se encuentran igualmente registrados en los discursos de carácter oficial. En esta dirección hemos propuesto un análisis sistemático de aquél pasaje en el que se retrata a Bata como un buen guerrero, sin su igual, y con la fuerza de un dios.



De acuerdo con nuestra interpretación, en este punto se ha puesto en juego otro nivel estratégico en la conformación del carácter *real* sobre Bata. La dotación de atributos de tipo extraordinario que son utilizados de forma ciertamente semejante por el monarca para hablar de sí mismo, igualan potencialmente y de hecho a Bata y al rey, como rey “a ser”. Lo que conceptualizábamos como “esencia” en este sentido, potencia las evocaciones previas en clave simbólica confirmando el carácter *real* del protagonista que lo que tendrá que hacer, en todo caso, es encontrar el camino “correcto” para acceder al trono, su lugar “natural”.

Precisamente, encontramos radicada en este punto otra tensión propuesta por el texto literario en relación con la representación de la realeza, vinculada al recorrido intrincado que transita Bata a lo largo del relato. Si bien parece que el destino de Bata no podría haber sido otro que ocupar el trono egipcio, su punto de partida anclado en el -por cierto, bellamente retratado- mundo campesino egipcio se opone diametralmente al potencial punto de llegada. En ese sentido, el recorrido se presenta sinuoso, altercado y tensionante. No obstante ello, entendemos que el carácter *real* de Bata es el que conduce - en su capacidad regeneradora- a hallar el modo “esperado”. A partir de las transfiguraciones que experimenta Bata hemos evidenciado que se habilita un recorrido más convencional en el marco del palacio, que permite cumplir con una “carrera *real*” y se corresponde con los modos establecidos de acceso al trono.

De modo paralelo, hemos interpretado que la exhibición de esta sinuosidad tiene como efecto la reafirmación de aquellos modos específicos de ascenso a la realeza. No hay en este sentido un simple devenir de campesino a faraón, sino que se presenta al campesino con un carácter esencialmente *real*, que implica en potencia y teleológicamente, su destino final. Sumado a ello, es su cualidad extraordinaria la que convoca al espacio palatino como marco que lo legitima formalmente para ocupar el lugar del monarca.

Hemos dado lugar, por otro lado, para recalcar en la dimensión mítica del relato, como recuperación de aquella arraigada variable de análisis que habíamos señalado en nuestro estado de la cuestión. En ello se hizo imperioso, por un lado, indagar en las discusiones que se han desarrollado en torno a las relaciones posibles entre mito y literatura. El trabajo sobre las conceptualizaciones alrededor del mito reveló en principio la existencia de múltiples expectativas en relación a qué debiera ser el mito y como podría expresarse. Se ha tratado de un ejercicio interesante que en ese sentido nos exhortó a

imaginar nuestras propias ideas sobre el tema. Así, entendimos que en el antiguo Egipto podría existir algo denominado “material mítico” –en términos de Baines–, que podría “realizarse” en diferentes modos, cabiendo en ello la posibilidad de la imbricación en lo literario<sup>1072</sup>. El análisis sobre los efectos que esta imbricación podría comportar en el texto literario en sí mismo, nos llevó a indagar en qué modos la evocación de lo mítico colaboraba en la construcción del carácter *real* de Bata. En esta clave de análisis fueron abordados el carácter divino de Bata, la relación con su hermano Anubis, la protección que recibe de los dioses y la conexión con el dios Osiris y la figura mítica de Kamutef.

La dinámica general de análisis propuesta en esta tesis nos ha permitido confirmar nuestra hipótesis general de trabajo en relación con la identificación en el relato de *Los Dos Hermanos* de un contenido asociado a la realeza y su presentación en tono legitimante. La reconstrucción propuesta acerca de un carácter *real* de Bata nos permitió mostrar su legitimidad *a priori*, y la exhibición de cualidades y acciones que evocan en formas más o menos mediadas/indirectas a la institución faraónica. En la misma dirección, la tendencia de un recorrido intrincado hacia el ámbito del palacio –habilitada por las mismas cualidades extraordinarias inherentes al personaje– nos han permitido visualizar y reafirmar la existencia de ciertos criterios generales para el acceso al trono. La idea de acicalamiento sugerida por Murnane<sup>1073</sup>, en este sentido, opera como un concepto potente para proponer la necesidad de conjugar en el acceso al trono cualidades específicas y recorridos determinados.

En definitiva, y en nuestra interpretación, *Los Dos Hermanos* es un texto literario que en la representación de la realeza que expresa, contribuye a la permanencia de la institución en el tiempo, ratificando la validez de los imaginarios presentes en otro tipo de fuentes.

El propósito de esta tesis ha sido términos generales, ofrecer otra mirada sobre un relato literario hartamente conocido, que lo recoloca en la especificidad histórico-cultural antiguo egipcia y repone la centralidad de la institución faraónica en aquella sociedad. Ha procurado en este sentido, por un lado, contribuir a una comprensión más integral de esta institución. De otra parte, ha intentado poner en juego una perspectiva de análisis sobre

---

<sup>1072</sup> Baines (1991; 1996b).

<sup>1073</sup> Murnane (1995).

una fuente literaria que considere la especificidad del género. Las complejidades que esto implicó ya han sido reiteradamente señaladas.

Sólo nos resta recuperar la dimensión del trabajo de una tesis, que parafraseando a Eco significa, por un lado, poner en orden las propias ideas; pero que supone igualmente construir un objeto que -en principio- sirva también a los demás<sup>1074</sup>. Igualmente, la activación de cierto “metabolismo intelectual”<sup>1075</sup> que implica requiere en algún momento poner un punto final para continuar luego con las preguntas e ideas que a los fines de “terminar” han sido momentáneamente dejadas de lado. En este sentido, nuestro anhelo es doble: que esta tesis “sirva” y pueda ser continuada. Que en definitiva, sea un punto de llegada al tiempo que un punto de partida.

---

<sup>1074</sup> Eco (2002 [1977]: 22).

<sup>1075</sup> Eco (2002 [1977]: 232).

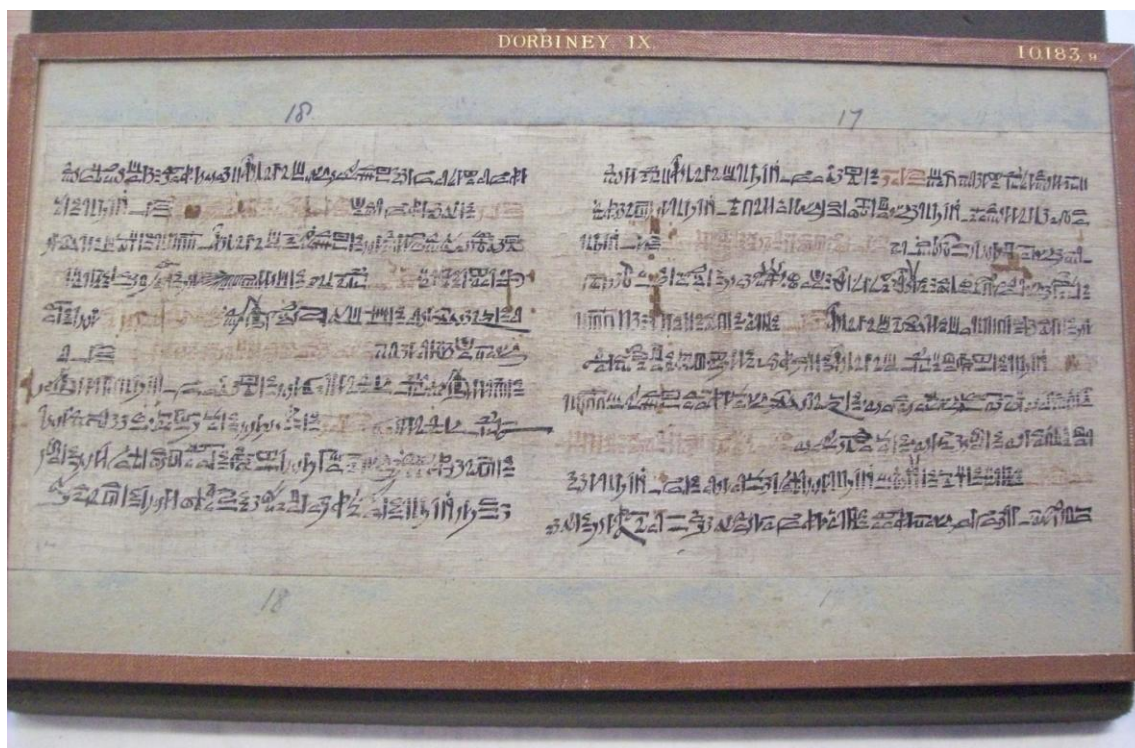
# **ANEXO**

# **FOTOGRAFICO**



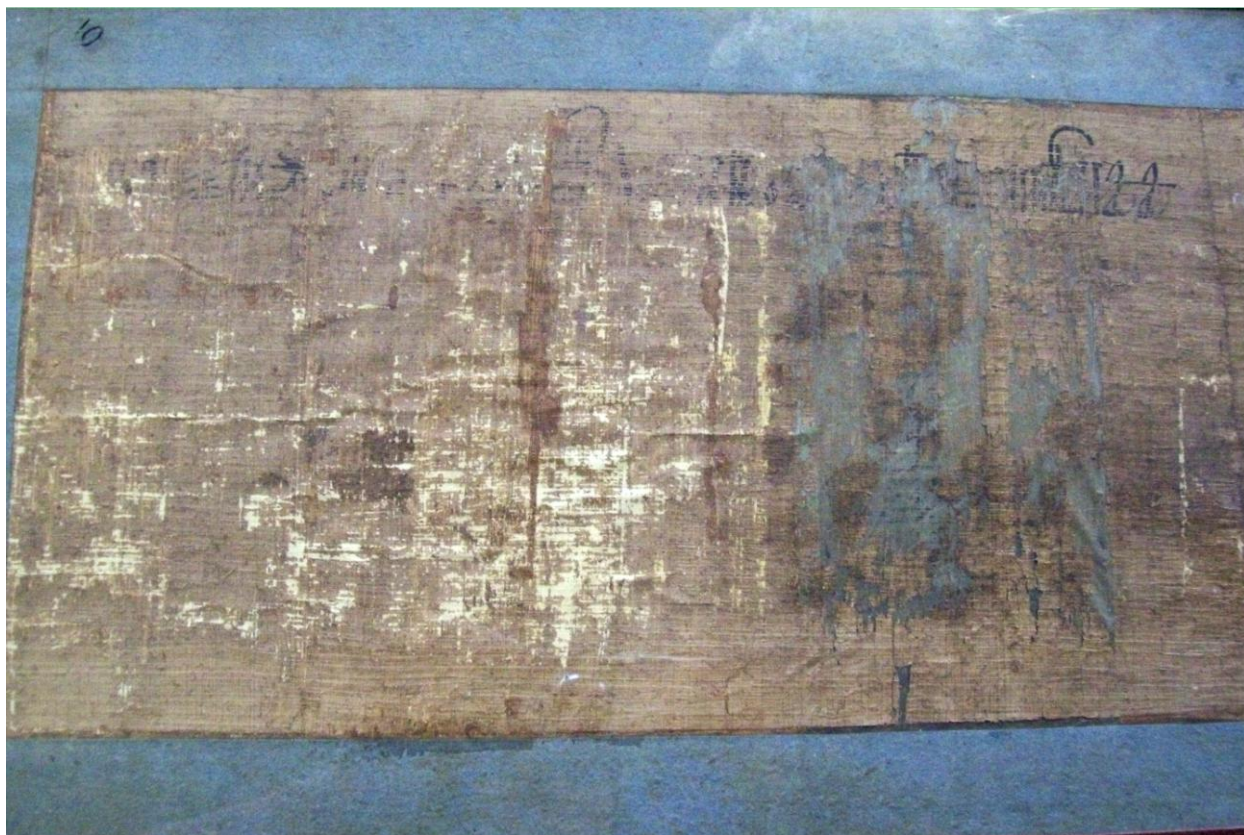
Fotografía 1 - Papiro d'Orbiney (hoja 1, columnas 1 y 2)





Fotografía 2 - Papiro d'Orbiney (hojas 9 y 10, columnas 15 y 16, 17 y 18)

Deterioro en la conservación



**Fotografía 3** - *Papiro d'Orbiney* (hoja 10, columna 20)

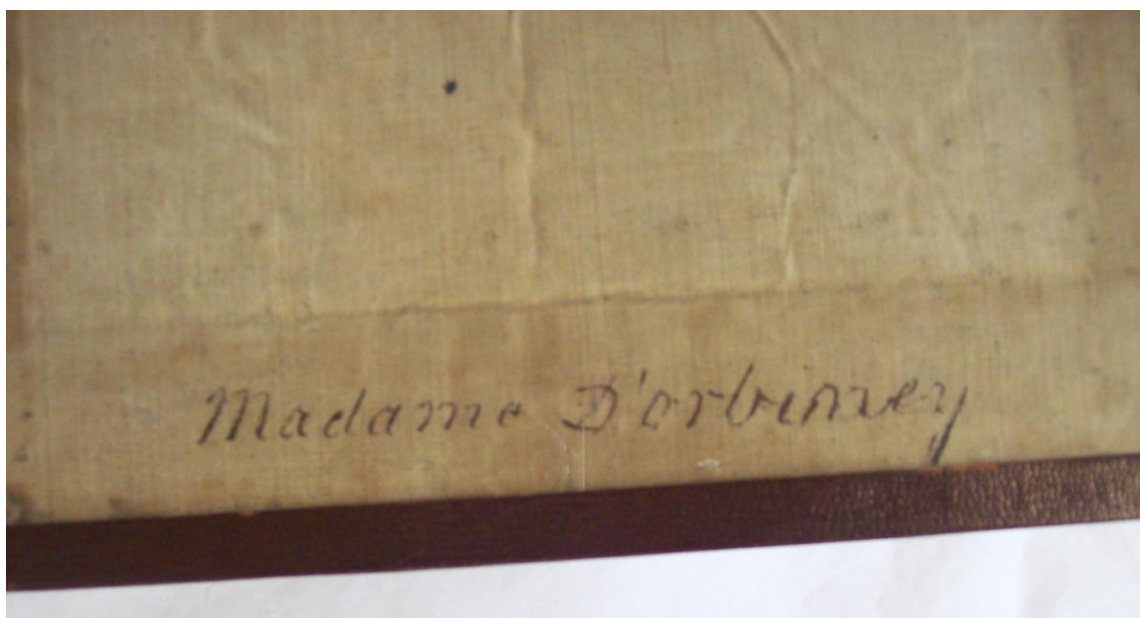
Mención al hijo del rey Seti-Merenptah





**Fotografia 4** - *Papiro d'Orbiney* (hoja 1, verso, columna 1)  
“Inventario”





**Fotografía 5** – *Papiro d'Orbiney* (hoja 10, verso)

Detalle de la firma de Madame d'Orbiney



**Ilustraciones** a *Los Dos Hermanos* en la edición de *Cuentos egipcios* de Flinders Petrie (2006 [1895]). Las ilustraciones son del artista inglés Tristram Ellis.

## CRONOLOGÍA<sup>1076</sup>

<b>PERIODO PALEOLÍTICO<sup>1077</sup></b>	<b>c. 7000000-7000 B.P.</b>
<b>Paleolítico Inferior</b>	<b>c. 700/5000000- 250000 B.P.</b>
<b>Paleolítico Medio</b>	<b>c. 25000-70000 B.P.</b>
<b>Grupo de Transición</b>	<b>c.70000-50000 B.P.</b>
<b>Paleolítico Superior</b>	<b>c.50000-24000 B.P.</b>
<b>Paleolítico Tardío</b>	<b>c. 24000-10000 B.P.</b>
<b>Epipaleolítico</b>	<b>c. 10000-7000 B.P.</b>

<b>PERIODO NEOLÍTICO</b>	<b>c. 8800- 4700 a.C.</b>
<b>SAHARIANO</b>	
<b>Neolítico Temprano</b>	<b>c.8800-6800 a.C.</b>
<b>Neolítico Medio</b>	<b>c. 6600-5100 a.C.</b>
<b>Neolítico Tardío</b>	<b>c. 5100-4700 a.C.</b>

<b>PERIODO PREDINÁSTICO</b>	<b>c. 5300-3000 a.C.</b>
<b><i>Bajo Egipto<sup>1078</sup></i></b>	
<b>Neolítico</b>	<b>c. 5300-4000 a.C.</b>
	<b>(o c. 6400-5200 B.P.)</b>
<b>Complejo cultural de Maadi</b>	<b>c. 4000-3200 a.C.</b>
<b><i>Alto Egipto</i></b>	

<sup>1076</sup> Tomada de Shaw (2007 (2000): 623-628).

<sup>1077</sup> Las fechas del Período Paleolítico se basan principalmente en fechas de Carbono 14 sin calibrar y, por lo tanto, se ofrecen como años de radiocarbono B.P. (“antes de nuestra era” en inglés) y no como fechas a.C.; para todo el Neolítico las fechas se citan tanto como B.P. como a.C. Todas las demás fechas son a.C. o d.C.

<sup>1078</sup> El término “Bajo Egipto” se refiere al delta, Fayum y una zona que se extiende hasta cien kilómetros al sur de El Cairo.

Periodo Badariense <sup>1079</sup>	c. 4400-4000 a.C.
Periodo Amraciense (Nagada I)	c. 4000-3500 a.C.
Periodo Gerzense (Nagada II)	c. 3500- 3200 a.C.
Después de c. 3200 a.C. la misma secuencia cronológica se aplica a todo Egipto	
Nagada III/ “Dinastía 0”	c. 3200-3000 a.C.

PERIODO DINÁSTICO TEMPRANO c. 3000-2686 a.C.	
<i>Dinastía I</i>	c. 3000-2890
Aha	
Djer	
Djer	
Den	
Reina Merneith	
Anedjib	
Semerkhet	
Qaa	
<i>Dinastía II</i>	c. 2890-2686 a.C.
Hetepsekhemwy	
Raneb	
Nynetjer	
Weneg	
Sened	
Peribsen	
Khasekhemuy	

---

<sup>1079</sup> El Badariense pudo haber sido una cultura restringida a la región de Badari, cercana a Asyut en el Egipto Medio, más que una fase cronológica para todo el sur de Egipto.

<b>REINO ANTIGUO</b>	<b>2686-2125 a.C.</b>
<i>Dinastía III</i>	<b>2686-2613</b>
Nebka	<b>2686-2667</b>
Socer (Nejerikhet)	<b>2667-2648</b>
Sekhemkhet	<b>2648-2640</b>
Khaba	<b>2640-2637</b>
Sanakhat?	
Huni	<b>2637-2613</b>
<i>Dinastía IV</i>	
Esnefru	<b>2613-2589</b>
Khufu (Keops)	<b>2589-2566</b>
Djedefra (Radjedef)	<b>2566-2558</b>
Khafra (Kefren)	<b>2558-2532</b>
Menkaura (Micerino)	<b>2532-2503</b>
Shepseskaf	<b>2503-2498</b>
<i>Dinastía V</i>	<b>2494-2345</b>
Userkaf	<b>2494-2487</b>
Sahura	<b>2487-2475</b>
Neferikara	<b>2475-2455</b>
Shepseskara	<b>2455-2448</b>
Raneferef	<b>2448-2445</b>
Nyuserra	<b>2445-2421</b>
Mankauhor	<b>2421-2414</b>
Djedkara	<b>2414-2375</b>
Unas	<b>2375-2345</b>
<i>Dinastía VI</i>	
Teti	<b>2345-2323</b>

Userkara [un usurpador]	2323-2321
Pepi I (Meryra)	2321-2287
Merenra	2287-2278
Pepi II (Neferkara)	2278-2184
Nitiqret	2184-2181
<i>Dinastías VII y VIII</i>	2181-2160
Numerosos reyes llamados Neferkara, probablemente imitando a Pepi II	

PRIMER PERIODO INTERMEDIO	2160-2055 a.C.
<i>Dinastías IX-X</i>	2160-2025
(Heracleopolitana)	
Khety (Meryibra)	
Khety (Nabkaura)	
Khety (Wahkara)	
Merykara	
<i>Dinastía XI</i> (sólo en Tebas)	2125-2055
[Mentuhotep I (Tepy-a: “el Antepasado I”)]	
Intef (Sehertawy)	2125-2112
Intef II (Wahankh)	2112-2063
Intef III (Nakhtnebtnefer)	2063-2055

REINO MEDIO	2055-1650 a.C.
<i>Dinastía XI</i> (en todo Egipto)	2055-1985
Mentuhotep II (Nebhepetra)	2055-2004
Mentuhotep III (Sankhkara)	2004-1992
Mentuhotep IV (Nebtawyra)	1992-1985
<i>Dinastía XII</i>	

Amenemhat I (Sehetepibra)	1985-1956
Senusert I (Kheperkara)	1956- 1911
Amenemhat II (Nubkaura)	1911-1877
Senusert II (Khakheperra)	1877-1870
Senusert III (Khakaura)	1870-1831
Amenemhat III (Nimaatra)	1831-1786
Amenemhat IV (Maakherura)	1786-1777
Reina Sobekneferu (Sobkkara)	1777-1773
<i>Dinastía XIII</i>	1773- después de 1650
Wegaf (Khutawyra)	
Sobekhotep (Sekhemra-khutawy)	
Iyhhernefert Neferhotep (Sankhtawy-sehhemra)	
Ameny-intef-amenhat (Sankhibra)	
Hor (Awibra)	
Khendjer (Userkara)	
Sobekhotep III (Sekhemra-sewadjawy)	
Neferhotep I (Khasekhmra)	
Sahathor	
Sobekhotep IV (Khaneferra)	
Sobekhotep V	
Ay (Merneferra)	
<i>Dinastía XIV</i>	1773-1650
Soberanos menores, probablemente Contemporáneos de la dinastía XIII o la Dinastía XIV.	

SEGUNDO PERIODO INTERMEDIO 1650-1550 a.C.	
<i>Dinastía XV (Hicsos)</i>	1650-1550
Salitis/Sekerher	

Khyan (Seuserenra)	c.1600
Apepi (Auserra)	c.1555
Khamudi	
<i>Dinastía XVI</i>	1650-1580
Primeros soberanos tebanos,	
Contemporáneos de la dinastía XV	
<i>Dinastía XVII</i>	c. 1580-1550
Rahotep	
Sobekemsaf I	
Intef VI (Sekhemra)	
Intef VII (Nubkheperra)	
Sobekemsaf II	
Siamun (?)	
Taa (Senakhtenra/Sequenra)	c.1560
Kamose (Wadjkheperra)	1555-1550

REINO NUEVO	1550-1069 a.C.
<i>Dinastía XVIII</i>	1550-1295
Ahmose (Nebpehtyra)	1550-1525
Amenhotep I (Djeserkara)	1525-1504
Tutmosis I (Aakheperkara)	1504-1492
Tutmosis II (Aakheperenra)	1492-1479
Tutmosis III (Menkheperra)	1479-1425
Reina Hatshepsut (Maatkara)	1473-1458
Amenhotep II (Aakheperura)	1427-1400
Tutmosis IV (Menkheperura)	1400-1390



Amenhotep III (Nebmaatra)	1390-1352
Amenhotep IV/Akhenaton (Neferkheperurawaenra)	1352-1336
Neferneferuaton (Esmenkhkara)	1338-1336
Tutankamon (Nebkheperura)	1336-1327
Ay (Kheperkheperura)	1327-1323
Horemheb (Djeserkheperura)	1323-1259

PERIODO RAMÉSIDA	1295-1069 a.C.
<i>Dinastía XIX</i>	1295-1186
Ramsés I (Menpehtyra)	1295-1294
Seti I (Menmaatra)	1294-1279
Ramsés II (Usermaatra Setepenra)	1279-1213
Menrenptah (Baenra)	1213-1203
Amenmessu (Menmira)	1203-1200?
Seti II (Userkheperura Setepenera)	1200-1194
Saptah (Akehnrasetepenra)	1194-1188
Reina Tausret (Sitrameritamun)	1188-1186
<i>Dinastía XX</i>	1186-1069
Sethnakht (Userkhaura Meryamun)	1186-1184
Ramsés III (Usermaatra Meryamun)	1184-1153
Ramsés IV (Heqamaatra Setepenamun)	1153-1147
Ramsés V (Usermaatra Sekheperenra)	1147-1143
Ramsés VI (Nebmaatra Meryamun)	1143-1136
Ramsés VII (Usermaatra Setepenra Meryamun)	1136-1129
Ramsés VIII (Usermaatra Akhenamun)	1129-1126
Ramsés IX (Neferkara Setepenra)	1126-1108
Ramsés X (Khepermaatra Setepenra)	1108-1099
Ramsés XI (Menmaatra Setepenra)	1099-1069

<b>TERCER PERIODO INTERMEDIO</b>	<b>1069-664 a.C.</b>
<i>Dinastía XXI</i>	1069-945
Esmendes (Hedjkheperra Setepenra)	1069-1043
Amenemnisu (Neferkara)	1043-1039
Psusennes I [Pasebakhaenniut]	
(Akeheperra Setepenamun)	1039-991
Amenemope (Usernaatra Setepenamun)	993-984
Osorkon el Viejo (Akheperra setepenra)	984-978
Siamun (Netjerkheperra Setepenamun)	978-959
Psesennes II [Pasebkhaenniut]	
(Titkheperura Setepenra)	959-945
<i>Dinastía XXII</i>	945-715
Sheshonq I (Hedjkheperra)	945-924
Osorkon (Sekhemkheperra)	924-889
Sheshonq II (Heqakheperra)	c.890
Takelot I	889-874
Osorkon II (Usernaatra)	874-850
Takelot II (Hedkheperra)	850-825
Sheshonq III (Usermaatra)	825-773
Pimay (Usermaatra)	773-767
Sheshonq V (Aakheperra)	767-730
Osorkon IV (Aakheperra)	730-715
<i>Dinastía XXIII</i>	818-715
Reyes en varios centros, contemporánea con el final de la dinastía XXII, la dinastía XXIV y la dinastía XXV, incluye a:	
Pedubastis I (Usermaatra)	
Iuput I	
Sheshonq IV	

Osorkon III (Usermaatra)	
Takelot III (Usermaatra)	
Rudamon (Usermaatra)	
Peftjauwybast	
Iuput II (Usermaatra)	
<i>Dinastía XXIV</i>	<b>727-715</b>
Bakenrenef (Bocoris)	<b>720-715</b>
<i>Dinastía XXV</i>	<b>747-656</b>
Piy (Menkheperra)	<b>747-716</b>
Shabaqo (Neferkara)	<b>716-702</b>
Shabitqo (Djedkaura)	<b>702-690</b>
Taharqo (Khunefertemra)	<b>690-664</b>
Tanutamani (Bakara)	<b>664-656</b>

<b>BAJA ÉPOCA</b>	<b>664-332 a.C.</b>
<i>Dinastía XXVI</i>	<b>664-525</b>
[Nekau I	<b>672-664]</b>
Psamético I (Wihibra)	<b>664-610</b>
Nekau II (Wehemibre)	<b>610-595</b>
Psamético II (Neferibra)	<b>595-589</b>
Apries (Haaibra)	<b>589-570</b>
Ahmose II [Amasis] (Khenembra)	<b>570-526</b>
Psamético III (Ankhkaera)	<b>526-525</b>
<i>Dinastía XXVII</i> (Primer Periodo Persa)	<b>525-404</b>
Cambises	<b>525-522</b>
Darío I	<b>522-486</b>
Jerjes I	<b>486-465</b>

Artajerjes I	465-424
Darío II	424-405
Artajerjes II	405-359
<i>Dinastía XXVIII</i>	404-399
Amirtayo	404-399
<i>Dinastía XXIX</i>	399-380
Neferites I [Nefaarud]	399-393
Hakor [Akoris] (Khenemmaatra)	393-380
Neferites II	c. 380
<i>Dinastía XXX</i>	380-343
Nectanebo I (Kheperkara)	380-362
Teo (Irma atenra)	362-360
Nectanebo II (Senedjemibra setepenanhur)	360-343
<i>Segundo Periodo Persa</i>	343-332
Aratjerjes III Ocus	343-338
Arses	338-336
Darío III Codoman	336-332

<b>PERIODO PTOLEMAICO</b>	<b>332-30 a.C.</b>
<i>Dinastía macedónica</i>	332-305
Alejandro Magno	332-323
Filipo Arrideo	323-317
Alejandro IV <sup>1080</sup>	317-310

---

<sup>1080</sup> Alejandro IV fue sólo un gobernante nominal, 310-305.

<i>Dinastía ptolemaica</i>	
<b>Ptolomeo I Sóter I</b>	<b>305-285</b>
<b>Ptolomeo II Filadelfo</b>	<b>285-246</b>
<b>Ptolomeo III Evérgetes</b>	<b>246-221</b>
<b>Ptolomeo IV Filópator</b>	<b>221-205</b>
<b>Ptolomeo V Epífanés</b>	<b>205-180</b>
<b>Ptolomeo VI Filómetor</b>	<b>180-145</b>
<b>Ptolomeo VII Neo Filópator</b>	<b>145</b>
<b>Ptolomeo VIII Evérgetes II</b>	<b>170-116</b>
<b>Ptolomeo IX Sóter II</b>	<b>116-107</b>
<b>Ptolomeo X Alejandro I</b>	<b>107-88</b>
<b>Ptolomeo IX Sóter II (restaurado)</b>	<b>88-80</b>
<b>Ptolomeo XI Alejandro II</b>	<b>80</b>
<b>Ptolomeo XII Neo Dióniso (Auletes)</b>	<b>80-51</b>
<b>Cleopatra VII Filópator</b>	<b>51-30</b>
<b>Ptolomeo XIII</b>	<b>51-47</b>
<b>Ptolomeo XIV</b>	<b>47-44</b>
<b>Ptolomeo XV Cesarión</b>	<b>44-30</b>

<b>PERIODO ROMANO<sup>1081</sup></b>	<b>30 a.C.- 395 d.C.</b>
<b>Augusto</b>	<b>30 a.C.-14 d.C.</b>
<b>Tiberio</b>	<b>14-37 d.C.</b>
<b>Cayo (Calígula)</b>	<b>37-41</b>
<b>Claudio</b>	<b>41-54</b>
<b>Nerón</b>	<b>54-68</b>
<b>Galba</b>	<b>68-69</b>
<b>Otón</b>	<b>69</b>

---

<sup>1081</sup> Las fechas totales que se ofrecen para el Periodo Romano comienzan con la creación oficial de Egipto como provincia romana (el 31 de agosto de 30 a.C.) y terminan con la división final del imperio en Imperio de Oriente e Imperio de Occidente en 395 d.C. (es decir, el comienzo del Periodo Bizantino, que por lo general es descripto para Egipto como Periodo Copto o Cristiano).

<b>Vespasiano</b>	<b>69-79</b>
<b>Tito</b>	<b>79-81</b>
<b>Domiciano</b>	<b>81-96</b>
<b>Nerva</b>	<b>96-98</b>
<b>Trajano</b>	<b>98-117</b>
<b>Adriano</b>	<b>117-138</b>
<b>Antonio Pío</b>	<b>138-161</b>
<b>Marco Aurelio</b>	<b>161-180</b>
<b>Lucio Vero</b>	<b>161-169</b>
<b>Cómmodo</b>	<b>180-192</b>
<b>Septimio Severo</b>	<b>193-211</b>
<b>Caracalla</b>	<b>198-217</b>
<b>Geta</b>	<b>209-212</b>
<b>Macrino</b>	<b>217-218</b>
<b>Didumeniano</b>	<b>218</b>
<b>Severo Alejandro</b>	<b>222-235</b>
<b>Gordiano III</b>	<b>238-242</b>
<b>Filipo</b>	<b>244-249</b>
<b>Decio</b>	<b>249-251</b>
<b>Galo y Volusiano</b>	<b>251-253</b>
<b>Valeriano</b>	<b>253-260</b>
<b>Galieno</b>	<b>253-268</b>
<b>Macriano y Quieto</b>	<b>260-261</b>
<b>Aureliano</b>	<b>270-275</b>
<b>Probo</b>	<b>276-282</b>
<b>Diocleciano</b>	<b>284-305</b>
<b>Maximiano</b>	<b>286-305</b>
<b>Galerio</b>	<b>293-311</b>
<b>Constancio</b>	<b>293-306</b>
<b>Constantino I</b>	<b>306-337</b>

<b>Mejencio</b>	<b>306-312</b>
<b>Máximo Daia</b>	<b>307-324</b>
<b>Licinio</b>	<b>308-324</b>
<b>Constantino II</b>	<b>337-340</b>
<b>Constancio (cogobernante)</b>	<b>337-350</b>
<b>Constancio II (cogobernante)</b>	<b>337-361</b>
<b>Magencio (cogobernante)</b>	<b>350-353</b>
<b>Juliano el Apóstata</b>	<b>361-363</b>
<b>Joviano</b>	<b>363-364</b>
<b>Valentiniano I (oeste)</b>	<b>364-375</b>
<b>Valens (cogobernante, este)</b>	<b>364-378</b>
<b>Graciano (cogobernante, oeste)</b>	<b>375-383</b>
<b>Teodisiano (cogobernante)</b>	<b>379-395</b>
<b>Valentiniano II (cogobernante, oeste)</b>	<b>383-392</b>
<b>Eugenio (cogobernante)</b>	<b>392-394</b>

## Bibliografía

- Aguilar e Silva, Vitor Manuel de (1986) *Teoría de la literatura*. Gredos: Madrid.
- Albright, William (1934) *The Vocalization of Egyptian Syllabic Orthography*. Conn: New Heaven.
- Alemany Bolufer, José (2007) *Panchatantra*. Paidós Orientalia: Barcelona.
- Allen, James (2010 [2000]) *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Allen, Thomas George (1974) *The book of the dead or going forth by day. Ideas on the ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. The University of Chicago Press: Illinois.
- Allon, Niv (2007) "Seth is Baal. Evidence from the Egyptian Script". *Ägypten und Levante* N° XVII, pp. 15-22.
- Altenmüller, Brigitte (1975) "Anubis". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band I*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 327-333.
- Altenmüller, Hartwig (1973) "Bemerkungen zum Hirtenlied des Alten Reiches". *Chronique d'Égypte* Tomo XLVIII N° 96, pp. 211-231.
- Altenmüller, Hartwig (1980a) "Jagd". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 221-224.
- Altenmüller, Hartwig (1980b) "Jagdritual". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 231-233.
- Anderson, Benedict (1993 [1983]) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Araújo, Emanuel (2000) *Escrito para a eternidade. A literatura no Egito faraônico*. Imprensa Oficial do Estado: San Pablo.
- Assmann, Jan (1974) "Der literarische Text im alten Ägypten: versuch einer Begriffbestimmung". *Orientalistische Literaturzeitung* N° 69, pp. 117-126.
- Assmann, Jan (1977a) "Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leirfanen der Einheitsfrage". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertrumskunde* Band 104, pp. 1-25.



- Assmann, Jan (1977b) "Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney". *XIX Deutscher Orientalistentag von 28 September bis 4 Oktober 1975*. ZDMG Suppl III, 1. Franz Steiner Verlag GMBH: Wiesbaden, pp. 1-15.
- Assmann, Jan (1977c) "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten". *Göttinger Miszellen* Heft 25, pp. 7-43.
- Assmann, Jan (1989) *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Julliard: Paris.
- Assmann, Jan (1993) "Literatur und Karneval in Alten Ägypten". En S. Döpp (comp.), *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium Bd.13 (Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum I)*. Trier, pp. 31-57.
- Assmann, Jan (1995) *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal: Madrid.
- Assmann, Jan (1996) "Kulturelle und literarische Texte". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 59-82.
- Assmann, Jan (2005 [1996]) *Egipto. Historia de un sentido*. Abada Editores: Madrid.
- Assmann, Jan (1999) "Cultural and Literary Texts". En G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian literature: history and forms"*. Los Angeles, Marzo 24-26, 1995. *Lingua Aegyptia Studia Monographica* 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: Göttingen, pp. 1-15.
- Assmann, Jan (2001 [1984]) *The Search for God in Ancient Egypt*. Cornell University Press: Ithaca y Londres.
- Baines, John (1982) "Interpreting Sinuhe". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 68, pp. 31-44.
- Baines, John (1984) "Schreiben". En W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band V*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 693-698.
- Baines, John (1985) "Terminology and Color Classification: Ancient Egyptian Color Terminology and Polychromy". *American Anthropologist, New Series* Vol. 87 N° 2, pp. 282-297.
- Baines, John (1987) "Practical Religion and Piety". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 73, pp. 79-98.
- Baines, John (1990) "Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions". *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 27, pp. 1-23.

- Baines, John (1991) "Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record". *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 50, N° 2, pp. 81-105.
- Baines, John (1996a) "Classicism and modernism in the literature of the New Kingdom". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 157-174.
- Baines, John (1996b) "Myth and Literature". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 361-377.
- Baines, John (1999) "Prehistories of literature: performance, fiction, myth". En G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium "Ancient Egyptian literature: history and forms". Los Ángeles, Marzo 24-26, 1995*. Lingua Aegyptia Studia monographica 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: Gotinga.
- Baines, John (2007) *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- Baines, John y Eyre, Christopher (2007 [1983]) "Four notes on literacy". En J. Baines, *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford University Press: Oxford, pp. 63-94.
- Baines, John y Froom, Elizabeth (2011) "Piety, Change and Display in the New Kingdom". En M. Collier y S. Snape (eds.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*. Rutherford Press Limited: Londres, pp. 1-17.
- Bakhtin, Mikhail (1971) "Carnaval y literatura. Sobre la teoría de la novela y la cultura de la risa". *ECO. Revista de la Cultura de Occidente* Vol. 23 N° 129, pp. 311-388.
- Bakhtin, Mikhail (1989 [1987]) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Alianza Editorial: Madrid.
- Bakhtin, Mikhail (2011) *Las fronteras del discurso. El problema de los géneros discursivos. El hablante en la novela*. Editorial Las Cuarenta: Buenos Aires.
- Bascom, William (1954) "Four Functions of Folklore". *The Journal of American Folklore* Vol. 67, N° 266, pp. 333-349.
- Basson, Danielle (2012) *The Goddess Hathor and the Women of Ancient Egypt*. Thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree MPhil in Ancient Cultures. University of Stellenbosch.
- Benjamin, Walter (1975 [1934]) *El autor como productor*. Editorial Taurus: Madrid.
- Bettelheim, Bruno (1994 [1975]) *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Crítica: Barcelona.

- Blackman, Aylward Manley (1932) *Middle Egyptian Stories*. Bibliotheca Aegyptiaca II: Bruselas.
- Blankenberg van Delden, C. (1969) *The large commemorative scarabs of Amenhotep III*. E.J. Brill: Leiden.
- Bleeker, Claas Jouco (1973) *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. E. J. Brill: Leiden.
- Blumenthal, Elke (1972) “Die Erzählung des Papyrus d’Orbiney als Literaturwerk”. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* Band 99, pp. 1-17.
- Boeser, Pieter Adriaan Aart (1913) *Beschreibung der Ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler des Neuen Reiches. III Abteilung. Stelen*. Springer Netherlands: La Haya.
- Bohms, Ingrid (2013) *Säugetiere in der altägyptischen Literatur*. Lit Verlag: Berlín.
- Bonanno, Mariano (2014) *La Duat como espacio de una dialéctica de la regeneración. Definiciones acerca del vínculo Ra-Osiris en los Textos del Amduat. In-habitación y resignificación del espacio funerario*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.
- Bonet, Carmelo M. (1958) *El realismo literario*. Editorial Nova: Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1990) “Algunas propiedades de los campos”. En P. Bourdieu, *Sociología y cultura*. Grijalbo: México, pp. 135-141.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1987]) “Espacio social y poder simbólico”. En P. Bourdieu, *Cosas dichas*. Gedisa: Buenos Aires, pp. 127-142.
- Bourdieu, Pierre (2002 [1992]) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama: Barcelona.
- Bouriant, Urbain (dir.) (1894) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*. Tomo XV. París.
- Bowman, Alan y Woolf, Greg (comps.) (2000 [1994]) *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*. Gedisa: Barcelona.
- Brand, Peter (2000) *The monuments of Seti I. Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*. E. J. Brill: Leiden.

- Breasted, James Henry (1906) *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest. Collected, edited and translated with commentary*. Chicago University Press: Chicago.
- Bresciani, Edda (1969) *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. G. Einaudi: Turín.
- Bresciani, Edda (1991) "El extranjero". En S. Donadoni (ed.), *El hombre egipcio*. Alianza Editorial: Madrid, pp. 249-279.
- Broze, Michèle (1996) *Mythe et roman en Egypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*. Peeters Publishers: Leuven.
- Brunner, Helmut (1964) *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Brunner, Helmut (1977a) "Erzieher". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band II*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 20-22.
- Brunner, Helmut (1977b) "Fruchtbarkeit". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band II*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 336-344.
- Brunner-Traut, Emma (2000 [1963]) *Cuentos del Antiguo Egipto*. Edaf: Madrid.
- Brunner-Traut, Emma (1970) *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Brunner-Traut, Emma (1982) "Papyrus d'Orbiney". En W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band IV*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 698-704.
- Brugsch-Bey, Emil (1897) "Ein neuer satyrischer Papyrus (mit Tafel I)". *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* Band 35, p. 140-ss.
- Budge, Ernest Alfred (1898) *The Book of the Dead. The chapters of coming forth by day. The Egyptian text in hieroglyphic edited from numerous papyri*. Kegan Paul, Trench, Trubnek y Co., LTD.: Londres.
- Burchardt, Max (1912) "Das Herz des Bata". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* Band 50, pp. 118-119.
- Burkard, Günter y Thissen, Heinz (2003) *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich*. Lit Verlag: Munich.
- Burkard, Günter y Thissen, Heinz (2008) *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II. Neues Reich*. Lit Verlag: Munich.

- Calame, Claude (1991) “‘Mythe’ et ‘rite’ en Grèce: des catégories indigènes?”. *Kernos* 4. Centre International d’Etude de la religion grecque Antique, pp. 179-204.
- Caminos, Roberto (1954) *Late Egyptian Miscellanies*. Oxford University Press: Londres.
- Campagno, Marcelo (2004) *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Ediciones del Signo: Buenos Aires.
- Campagno, Marcelo (2008) “Two observations on the Tales of The Contending of Horus and Seth and Truth and Falsehood”. *Trabajos de Egiptología* Vol. 4, pp. 19-30.
- Cardoso, Ciro (2003) “Gênero e literatura ficcional. O caso do antigo Egito no 2º milênio a. C.”. En P. P. A. Funari, L. Conde Feitosa y G. J. da Silva (orgs.), *Amor, desejo e poder na antigüidades. Relações de gênero e representações do feminino*. Editora Unicamp: Campinas, pp. 49-94.
- Cardoso, Ciro (2005) “O pensamento egípcio na época raméssida”. En *Revista Uniandrade /Centro Universitário Campos de Andrade* Vol. 6 N° 1, pp. 7-27.
- Cardoso, Ciro (2011a) *O conto dos dois irmãos (Papiro d’Orbiney). Transcrição fonética e tradução*.
- Cardoso, Ciro (2011b) *O neoegípcio estudado a partir do “Conto dos dois irmãos” (Papiro d’Orbiney, B.M. 10.183): análise gramatical do conto por blocos semânticos*.
- Cardoso, Ciro (2011c) *Consolidação da gramática do neoegípcio vista no estudo do Conto dos dois irmãos*.
- Carter, Howard y Mace, Arthur (2015 [1932]) *Tut ench Amun. Ein ägyptisches Königsgrab. Band III*. Disponible en <http://www.mach-mir-ein-ebook.de/>: Hamburgo. Consultado en abril de 2015.
- Casanova, Pascale (2001 [1999]) *La república mundial de las Letras*. Anagrama: Barcelona.
- Castro, María Belén (2007) “Percepciones de lo femenino en el cuento egipcio “Los Dos Hermanos”. En *Actas XIº Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. 19 al 22 de Septiembre de 2007, Universidad Nacional de Tucumán*. ISBN 978-950-554-540-7.
- Castro, María Belén (2010a) “El tiempo mítico en el antiguo cuento egipcio de *Los Dos Hermanos* (Papiro d’Orbiney)”. En Nápoli, Juan Tobías; Zecchin de Fasano, Cristina y Pepe de Suárez, Luz (eds.), *Actas V Coloquio Internacional Mito y Performance. De Grecia a la Modernidad*. Universidad Nacional de La Plata: La Plata, pp. 171-179.

- Castro, María Belén (2010b) “Realeza y literatura: imágenes y tensiones. El caso del cuento de *Los Dos Hermanos*”. Revista *Trabajos y Comunicaciones* N° 36 Año 2010, pp. 311-329.
- Castro, María Belén (2012) “¿Es posible hablar de un “campo literario” en el Egipto antiguo? Reflexiones en torno a las perspectivas de Pierre Bourdieu y la literatura egipcia”. *Cahiers Caribéens d’Égyptologie* N° 16, 2012, pp. 91-106.
- Cervelló Autuori, Josep (1996) *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*. Editorial AUSA: Barcelona.
- Cervelló Autuori, Josep (2001) “Los Dos Hermanos en la literatura neoegipcia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada”. En J. Cervelló Autuori, y A. J. Quevedo Álvarez (eds), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López*. Aula Aegyptiaca-Studia 2: Barcelona, pp. 55-66.
- Cervelló Autuori, Josep (2011 [2009]) “La aparición del Estado y la Época Tinita”. En J. M. Parra Ortiz (coord.) *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía, Política*. Marcial Pons Historia: Madrid.
- Champollion, Jean-Francois (1845) *Monuments de l’Égypte et de la Nubie*. Editions de Belles-Lettres: Ginebra.
- Chappaz, (1982) “Un nouvel ostrakon de l’Enseignement loyaliste”. *Bulletin de la Société d’Égyptologie de Genève* N° 7, pp. 3-9.
- Chartier, Roger (1992) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa Editorial: Barcelona.
- Coletta, Francisco (2015) “Signos de oralidad en el Cuento del Náufrago”. *V Congreso / Congreso Ibérico de Egiptología*. Cuenca 9 a 12 de Marzo 2015.
- Cosquin, Emmanuel (1877) “Un problème historique à propos du conte égyptien des Deux Frères”. *Revue des Questions Historiques* N° 22, pp. 502-516,
- Cosquin, Emmanuel (1887) “Le conte égyptien des Deux Frères”. En *Contes Populaires de Lorraine. Tomo I*. Vieweg: París.
- Cruz-Uribe, Eugene (2009) “*sth* ʿ3 *phty* ‘Seth, God of Power and Might’”. *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 45, pp. 201-226.
- Darnell, John Coleman (1997) “The Apotropaic Goddess in the Eye”. *Studien zur Altägyptischen Kultur* Band 24, pp. 35-48.
- Darnell, John Coleman y Manassa, Colleen (2007) *Tutankhamun’s Armies. Battle and conquest during ancient Egypt’s late 18<sup>th</sup> Dynasty*. John Wiley and Sons: Hoboken, New Jersey.

- Daumas, François (1977) "Hathor". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band I*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 1024-1033.
- David, Arlette (2000) *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du « mal » et la catégorisation en Égypte ancienne*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Dawson, Warren Royal y Peet, Thomas Eric (1933) "The So-Called Poem on the King's Chariot". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 19, N° 3/4, pp. 167-174.
- Decker, Wolfgang (1984) "Sport". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band V*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 1161-1169.
- Decker, Wolfgang (1992) *Sport and Games of Ancient Egypt*. Yale University Press: New Heaven.
- de Buck, Adriaan (1948) *Egyptian reading book. Vol. I*. Nederlandsch Archaeologisch-Philologisch Instituut: Leiden.
- de Certeau, Michel (2009 [1974]) "La belleza del muerto". En M. de Certeau. *La cultura en plural*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires, pp. 47-70.
- Derchain, Philippe (1975a) "Le perruque et le cristal". *Studien zur Altägyptischen Kultur* Band 2, pp. 55-74.
- Derchain, Philippe (1975b) "Le lotus, la mandragore et le persea". *Chronique d'Égypte* Vol. 50 N° 85, pp. 65-86.
- Derchain, Philippe (1996) "Auteur et société". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 83-94.
- Di Biase-Dyson, Camilla (2013) *Foreigners and Egyptians in the Late Egyptian Stories. Linguistic, literary and historical perspectives*. E. J. Brill: Leiden.
- Dodson, Aidan (2000 [1995]) *Monarchs of the Nile*. The American University in Cairo Press: El Cairo.
- Dodson, Aidan (2010) *Poisoned Legacy. The Fall of the Nineteenth Egyptian Dynasty*. The American University in Cairo Press: El Cairo.
- Dodson, Aidan y Hilton, Dyan (2005) *Las familias reales del Antiguo Egipto*. Oberon: Madrid.
- Dokoui-Cabrera, Nadine y Silpa, Fabrice (2006) "La rhétorique dans le Conte du Paysan Eloquent ou le Maître de Parole". En A. Anselin, F. Silpa, N. Dokoui-Cabrera y G. Joüet (eds.), *L'Âne et le Bateau. Sept études autour des Contes du Paysan et du Naufragé*. L'Unité de Recherche-Action Guadeloupe (UNIRAG): Martinica, pp. 21-31.

- Douglas, Mary (1990) "The pangolín revisited: a new approach to animal symbolism". En R. G. Willis (ed.), *Signifying Animals. Human meaning in the Natural World*. Unwin Hyman: Londres.
- Doxey, Denise (2003 [2002]) "Anubis". En D. Redford (ed.), *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Crítica: Barcelona, pp. 29-30.
- Dundes, Alan (2002) "Projective Inversion in the Ancient Egyptian 'Tale of Two Brothers'". *The Journal of the American Folklore* Vol. 115, pp. 378-394.
- Eagleton, Terry (1998 [1983]) *Una introducción a la teoría literaria*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Eagleton, Terry (2013 [1976]) *Marxismo y crítica literaria*. Paidós: Buenos Aires.
- Ebers, Georg (1868) *Aegypten und die Bücher Mose's: Sachlicher Commentar zu den agyptischen Stellen in genesis und Exodus. Erster Band*. Verlag von Wilhelm Engelmann: Leipzig.
- Eco, Umberto (2002 [1977]) *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Gedisa Editorial: Barcelona.
- Eliade, Mircea (1992 [1963]) *Mito y realidad*. Labor: Barcelona.
- El-Shamy, Hassan (2002) "Introduction to this Edition with Classification by Tale-Type and Motif of Maspero's *Popular Stories of Ancient Egypt*". En G. Maspero. *Popular Stories of Ancient Egypt*. Oxford University Press: Oxford, pp. VII-XC.
- Enmarch, Roland (2005) *The Dialogue of Ipuwer and The Lord of All*. Griffith Institute: Oxford.
- Enmarch, Roland (2008) *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford University Press: Oxford.
- Enmarch, Roland (2013) "Mortuary and literary laments: a comparison". En R. Enmarch y V. Lepper (eds.), *Ancient Egyptian Literature. Theory and Practice*. Oxford University Press: Oxford, pp. 83-99.
- Enmarch, Roland y Lepper, Verena (eds.) (2013) *Ancient Egyptian Literature. Theory and Practice*. Oxford University Press: Oxford.
- Erman, Adolf (1880) "Hieratische Ostraka". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* Band 18, pp. 93-99.
- Erman, Adolf (1891) "Zu d'Orbiney 19,5". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* Band 29, p. 59.
- Erman, Adolf (1927) *The literature of the Ancient Egyptians* (traducción de A. M. Blackman). Methuen and Co.: Londres.



- Erman, Adolf y Grapow, Herrman (1926-1961) *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. 5 volúmenes. Akademie Verlag: Berlin.
- Eyre, Christopher (1976) "Fate, Crocodiles and the Judgement of the Dead. Some Mythological Allusions in Egyptian Literature". *Studien zur Altägyptische Kultur* Band 4, pp. 103-114.
- Eyre, Christopher (1984) "Crime and adultery in ancient Egypt". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 70, pp. 92-105.
- Eyre, Christopher (2011) "Children and literature in pharaonic Egypt". En M. Collier y S. Snape (eds.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*. Rutherford Press Limited: Londres, pp. 177-187.
- Eyre, Christopher (2013a) "The Practice of Literature: The Relationship between Content, Form, Audience, and Performance". En R. Enmarch y V. Lepper (eds.), *Ancient Egyptian Literature. Theory and Practice*. Oxford University Press: Oxford, pp. 101-142.
- Eyre, Christopher (2013b) *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- Fairman, Herbert Walter (1958) "The kingship rituals in Egypt". En S. H. Hooke (ed.), *Essays on the theory and practice of Kingship en the Ancient Near East and in Israel*. Clarendon Press: Oxford.
- Faulkner, Raymond O. (1991 [1962]) *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Griffith Institute. Ashmolean Museum: Oxford.
- Faulkner, Raymond (1969) *The ancient Egyptian Pyramid Texts*. 2 volúmenes. The Clarendon Press: Oxford.
- Fischer, Henry George (1962) "The Cult and Nome of the Goddess Bat". *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 1, pp. 7-18.
- Fischer, Henry George (1975) "Bat". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band I*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 630-632.
- Fischer, Henry George (2000 [1989]) *Egyptian Women of the Old Kingdom. And of the Heracleopolitan Period*. The Metropolitan Museum of Art: Nueva York.
- Fischer-Elfert, Hans (2003) "Representations of the past in New Kingdom literature". En J. Tait (ed.), *'Never had the like occurred': Egypt's view of its past*. UCL Press: Londres, pp. 119-137.

- Foster, John y Hollis, Susan Tower (1995) *Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Scholar Press: Atlanta.
- Fox, Michael (1982) "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature". *Scripta Hierosolymitana* Vol. 28, pp. 268-316.
- Frankfort, Henri, Frankfort, Henriette Antonia, Wilson, John y Jacobsen, Thorkild (2003 [1946]) *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Frankfort, Henri y Frankfort, Henriette Antonia (2003 [1946]) "Mito y realidad". En H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica: Madrid, pp.13-44.
- Frankfort, Henri (1998 [1948]) *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza Editorial: Madrid.
- Frazer, James George (1981 [1922]) *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Gaballa, Ali Gaballa (1976) *Narrative in Egyptian art*. Verlag Philipp von Zabern: Mainz.
- Galán, José Manuel (1991) "Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el antiguo Egipto". *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* N° 3, pp. 135-142.
- Galán, José Manuel (1994) "Bullfight Scenes in Ancient Egyptian Tombs". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 80, pp. 81-96.
- Galán, José Manuel (1995) *Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. Gerstenberg Verlag: Hildesheim.
- Galán, José Manuel (2000 [1998]) *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid.
- García Gual, Carlos (2004 [1992]) *Introducción a la mitología griega*. Alianza Editorial: Madrid.
- Gardiner, Alan (1905) "The Hero of the Papyrus d'Orbiney". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* Vol. 27, pp. 185-186.
- Gardiner, Alan (1909) *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. J. C. Hinrichs: Leipzig.

- Gardiner, Alan (1925) "The Autobiography of Rekhmerē". *Zeitschrift Für Ägyptische Sprache Und Altertumskunde* Band 60, pp. 62-76.
- Gardiner, Alan (2007 [1927]) *Egyptian Grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*. Griffith Institute. Ashmolean Museum: Oxford.
- Gardiner, Alan (1931) *The Library of A. Chester Beatty: Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-Songs and other Miscellaneous Texts. The Chester Beatty Papyri No. 1*. British Museum: Londres.
- Gardiner, Alan (1932) *Late Egyptian Stories*. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth: Bruselas.
- Gardiner, Alan (1933) "Tanis and Pi-Ra'messe: A Retractation". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 19, N° 3/4, pp. 122-128.
- Gardiner, Alan (1935) *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. Chester Beatty Gift*. British Museum: Londres.
- Gardiner, Alan (1937) *Late Egyptian Miscellanies*. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth: Bruselas.
- Gardiner, Alan (1938) "The House of Life". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 24, N° 2, pp. 157-179.
- Gardiner, Alan (1947) *Ancient Egyptian Onomastica*. Vol. 2. Oxford University Press: Oxford.
- Gardiner, Alan (1948-1952) *The Wilbour Papyrus*. 4 vols. Oxford University Press. Londres.
- Gardiner, Alan (1953a) "The Memphite Tomb of General Haremhab". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 39, pp. 3-12.
- Gardiner, Alan (1953b) "The Coronation of King Haremhab". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 39, pp. 13-32.
- Gardiner, Alan (1960) *The Kadesh inscriptions of Ramesses II*. Oxford University Press: Oxford.
- Garrido, Miguel Ángel (2006 [2000]) *Nueva introducción a la teoría de la literatura*. Editorial Síntesis: Madrid.
- Gautier, Patrick y Midant-Reynes, Béatrix (1995) "La tête de massue du roi Scorpion". *Arche'o-Nil* 5, pp. 87-127.

- Gestoso, Graciela (1996-1999) "La ciudad de guarnición de Beth Shean y su relación con la organización de la corvea agrícola durante la dinastía XVIII egipcia". *Revista de Estudios de Egiptología* N° 6/7, pp. 81-95.
- Gillam, Robyn (1995) "Priestesses of Hathor: Their Function, Decline and Disappearance". *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 32, pp. 211-37.
- Ginzburg, Carlo (2011 [1976]) *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Ediciones Península/Océano: Barcelona.
- Goebs, Katja (2002) "A functional approach to Egyptian myth and mythemes". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* Vol. 2, N° 1, pp. 27-59.
- Goedicke, Hans (1975) *The Report of Wenamun*. The John Hopkins University Press: Baltimore.
- Goedicke, Hans (1977) *The Protocol of Neferyt (The Prophecy of Neferti)*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- Goedicke, Hans (1988) *Studies in the Instructions of King Amenemhet for his son*. Van Sieclen Books: San Antonio.
- Goelet, Ogden (1999) "'Town' and 'Country' in Ancient Egypt". En M. Hudson y B. Levine (eds.), *Urbanization and Land Ownership in the Ancient Near East*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University: Harvard.
- Goldman, Shalom (1995) *The wiles of women / The wiles of man: Joseph and Potiphar's Wife in ancient near Eastern, Jewish and Islamic folklore*. State University of New York Press: Albany.
- Goldwasser, Orly (2005) "Where is metaphor?: conceptual metaphor and alternative classification in the Hieroglyphic Script". *Metaphor and Symbol* N° 20 (2), pp. 95-113.
- Golénischeff, Vladimir (1881) "Notice sur un ostracon hiératique". *Recueil de Travaux* N° 3, p. 3.
- Goodwin, Charles Wycliffe (1858) "Hieratic Papyri". En *Cambridge Essays*. John W. Parker and Son: Londres, pp. 226-282.
- Grapow, Hermann (1924) *Die bildlichen Ausdrücke des ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*. J. C. Hinrichssche Buchhandlung: Leipzig.
- Graves, Robert (1967 [1958]) *Los mitos griegos. Vol. I*. Editorial Losada: Buenos Aires.
- Graves-Brown, Carolyn (2010) *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. Continuum: Londres.

- Griffith, Francis Llewellyn (1888-1889) "Notes on the text of the d'Orbiney papyrus". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* Vol. 11, pp. 161-172.
- Griffiths, John Gwyn (1980 [1966]) *The origins of Osiris and his cult*. E.J. Brill: Leiden.
- Griffiths, John Gwyn (1982) "Osiris". En W. Helck y W. Westendorf (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band IV*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 623-633.
- Griffiths, John Gwyn (2003 [2002]) "Osiris". En D. Redford (ed.), *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Crítica: Barcelona, pp. 228-232.
- Grimal, Pierre (1989 [1953]) *La mitología griega*. Paidós: Barcelona.
- Groff, William (1888) *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*. Leroux: París.
- Gundlach, Rolf (2003) "Sethos I. und Ramses II: Tradition und Entwicklungsbruch in der frühramessidenischen Königsideologie". En R. Gundlach y U. Rößler-Köhler (eds.), *Das Königtum der Ramessidenzeit: Voraussetzungen, Verwirklichung, Vermächtnis: Akten des 3. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Bonn 7.-9.6. 2001*. Harrassowitz: Wiesbaden, pp. 17 - 56.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich (1996) "Does Egyptology need a 'theory of literature'?". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 3-18.
- Habachi, Labib (1969) *Features of the deification of Ramesses II*. J. J. Augustin: Glückstadt.
- Habachi, Labib (1980) "Königssohn von Kusch". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Hall, Stuart (1984) "Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular' ". En R. Samuel (comp.), *Historia popular y teoría socialista*. Grijalbo: Barcelona, pp. 93-110.
- Hart, George (2005 [1986]) *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Routledge: Londres.
- Hartwig, Melinda (2004) *Tomb painting and identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth. Brepols: Turnhout.
- Hassan, Fekri (2005 [2001]) "Cities". En D. Redford (ed.) *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press. Disponible en <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195102345.001.0001/acref-9780195102345-e-0140?rskey=00zBGq&result=140&q=>. Consultado en septiembre de 2013.

- Hawass, Zahi (2003) *Egyptology at the dawn of the twenty-first century. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000. Volume 3. Language, Conservation, Museology*. The American University in Cairo Press: El Cairo.
- Hawkins, Edward y Birch, Samuel (1860) *Selected Papyri in Hieratic Character from the Collections of the British Museum*. Part II. Woodfall and Kinder: Londres.
- Helck, Wolfgang (1970) *Die Lehre des dw3-htjj*. 2 volúmenes. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Helck, Wolfgang (2000 [1970]) *Die prophezeiung des Nfr.tj*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Helck, Wolfgang (1986) *Der Texte der Lehre Amenemhet I für seinem Sohn*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Hendrickx, Stan (2011) "Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt". *Bulletin des Séances / Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen, Mededelingen der Zittingen* N° 57 2-4, pp. 237-263.
- Herb, Michael y Förster, Frank (2009) "From desert to town: The economic role of desert game in the Pyramid Ages of ancient Egypt as inferred from historical sources (c. 2600–1800 BC). An outline of the workshop's inspiration and objectives". En H. Riemer, F. Förster, M. Herb y N. Pöllath (eds.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity*. Colloquium Africanum 4. Heinrich-Barth-Institut: Colonia, pp. 17-44.
- Hermann, Alfred (1938) *Die ägyptische Königsnovelle*. Verlag J. J. Augustin: Hamburgo.
- Hintze, Fritz (1950) *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*. Akademie Verlag: Berlín.
- Hobsbawm, Eric (2004 [1987]) *La era del imperio, 1875-1914*. Crítica: Barcelona.
- Hodel-Hoenes, Sigrid (2000) *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*. Cornell University Press: Hong Kong.
- Hollis, Susan Tower (1984) "On the Nature of Bata, the Hero of the Papyrus d'Orbiney". *Chronique d'Égypte* LIX, pp. 248-257.
- Hollis, Susan Tower (2006 [1989]) "The woman ancient examples of the Potiphar's Wife Motif K2111". En P. L. Day (ed.) *Gender and difference in Ancient Israel*. Fortress Press:
- Hollis, Susan Tower (2008 [1990]) *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers". The oldest fairy tale in the world*. Bannerstone Press: Oakville CT.

- Hollis, Susan Tower (1995) "Anubis's Mortuary Functions in 'The Tale of Two Brothers'". En T. DuQuesne (ed.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker on his 85<sup>th</sup> Birthday*. DE Publications: Oxford, pp. 87-100.
- Hollis, Susan Tower (1998) "Ancient Israel as the land of exile and the 'Otherworld' in ancient Egyptian folktales and narratives". En M. Lubetski, C. Gottlieb y S. Keller. *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*. Sheffield Academic Press: Sheffield, pp. 320-337.
- Hollis, Susan Tower (2006) "Review to *Die Erzählung den beiden Brüdern. Des Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramerssiden* by Wolfgang Wettengel". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 92, pp. 290-293.
- Horálek, Karel (1964) "Ein Beitrag zu dem Studium der Afrikanischen Märchen". *Archiv Orientální* N° 32, pp. 501-521.
- Hornung, Erik (1991 [1990]) "El faraón". En S. Donadoni (ed.), *El hombre egipcio*. Alianza Editorial: Madrid.
- Hornung, Erik (1999 [1971]) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta: Madrid.
- Houlihan, Patrick (2002) "Animals in Egyptian art and hieroglyphs". En B. J. Collins (ed.) *A history of the animal world in the Ancient Near East*. E.J. Brill: Leiden, Boston, Köln, pp. 97-143.
- Husson, Hyacinthe (1874) *La chaîne traditionnelle. Contes et légendes au point de vue mythique*. Librairie A. Frank: París.
- Iskander, Sameh (2002) *The reign of Merenptah*. PhD dissertation, New York University.
- Jacobsohn, Helmuth (1955 [1939]) *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*. J. J. Augustin: Glückstadt-Hamburgo-Nueva York.
- Jacobsohn, Helmuth (1980) "Kamutef". En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 308-309.
- Jakobson, Roman (1985 [1958]) *Lingüística y poética*. Cátedra: Madrid.
- Jackson, Rosemary (1986 [1981]) *Fantasy. Literatura y subversión*. Catálogos Editora: Buenos Aires.
- Jiménez Fernández, Juan y Jiménez Serrano, Alejandro (2008) *Historia de Egipto. Manetón*. Akal: Madrid.

- Jørgensen, Jens Blach (2013) *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of the Delta and related texts*. Københavns Universitet, Det Humanistiske Fakultet.
- Junge, Friederich (2005 [1999]) *Late Egyptian Grammar. An Introduction*. Griffith Institute: Oxford.
- Jurt, Joseph (2007 [2005]) “El aporte de la teoría del campo a los estudios literarios”. En P. Champagne; L. Pinto y G. Sapiro (dirs.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Nueva Visión: Buenos Aires, pp. 182-198.
- Kaplony, Peter (1969) “Das Hirtenlied und seine fünfte Variante”. *Chronique d'Égypte* Tomo XLIV N° 87, pp. 27-59.
- Kaplony, Peter (1975) “Bata”. En W. Helck y E. Otto (eds.), *Lexicon der Ägyptologie. Band I*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 632-636.
- Kaplony, Peter (1977) “Die Definition der schönen Literatur im alten Ägypten”. En J. Assmann, E. Feucht y R. Grieshammer (eds.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*. Dr. Ludwig Reichert: Wiesbaden.
- Kaplony, Peter (1980) “Iripat”. En W. Helck y E. Otto (eds.) *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 177-180.
- Katary, Sally (1994) “The *Two Brothers* as Folktale: constructing the social context”. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* N° 24, pp. 39-70.
- Kees, Herrman (1923) “Anubis ‘Herr von Sepa’ und der 18. Oberägyptische Gau”. *Zeitschrift für Altägyptische Sprache* Band 58, pp. 79-91.
- Kees, Herrman (1958) “Der Gau von Cynopolos und seine Gottheit”. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* N° 6, pp. 157-175.
- Kemp, Barry (2006 [2005]) *100 Jeroglíficos. Introducción al mundo del Antiguo Egipto*. Crítica: Barcelona.
- Kemp, Barry (2008 [1989]) *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Crítica: Barcelona.
- Kirk, Geoffrey Stephen (2006 [1970]) *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós: Barcelona.
- Kitchen, Kenneth (1975-1990) *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. 8 volúmenes. B. H. Blackwell LTD: Oxford.
- Kitchen, Kenneth (1987) “The titularities of the Ramesside kings as expression of their ideal kingship”. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* LXXI, pp. 131-141.



- Laskowski, Piotr (2009 [2006]) “Monumental architecture and the royal building program of Thutmose III”. En E. H. Cline y D. O’Connor (eds.), *Tuthtmose III. A new biography*. University of Michigan Press: Michigan, pp. 183-237.
- Lauth, Franz Joseph (1877) *Aegyptische Chronologie*. Karl J. Trübner: Estrasburgo.
- Lefebvre, Gustave (1940) “Un conte égyptien: Verité et Mensonge”. *Revue d’Égyptologie* N° 4, pp. 15-25.
- Lefebvre, Gustave (2003 [1948]) *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica* (traducción de José Miguel Serrano Delgado). Akal: Madrid.
- Lefebvre, Gustave (1950) “Bata et Ivan”. *Chronique d’Égypte* N° XXV, pp. 17-26.
- Legrain, Georges (1914) “Les statues de Paramessot, fils de Seti”. *Annales du Service des Antiquites de l’Égypte* XIV, pp. 29-38.
- Leguizamón, Yésica (2010) “La representación literaria del caos y la re-unificación de las Dos Tierras: breve esbozo de dos textos literarios del Reino Medio”. En *Trabajos y Comunicaciones* N° 36, pp. 249-269.
- Leguizamón, Yésica (en prensa) “La *Profecía de Neferty*: El recuerdo del caos como estrategia de legitimación”. En A. Zingarelli (comp.) *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Lenormant, François (1874) “Le roman des deux frères”. En *Les premières civilisations. Études d’Histoire et d’Archéologie*. Tomo I. Maissonneuve: París, pp. 375-401.
- Lepper, Verena (2008) *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)analyse*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Lepper, Verena (2013) “Ancient Egyptian Literature: Genre and Style”. En R. Enmarch y V. Lepper (eds.), *Ancient Egyptian Literature. Theory and Practice*. Oxford University Press: Oxford, pp. 211-225.
- Leprohon, Ronald (2010) “Patterns of Royal Name-Giving”. En E. Frood y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. Disponible en <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nx697>. Consultado en abril de 2015.
- Leprohon, Ronald (2013) *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*. Society of Biblical Literature: Atlanta.
- Lesko, Barbara (1999) *The Great Goddesses of Egypt*. University of Oklahoma Press: Norman.

- Lesko, Leonard (1986) "Three Late Egyptian Stories Reconsidered". En L. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker*. University Press of England: Hannover, pp. 98-103.
- Lesko, Leonard (1991) "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology". En B. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*. Cornell University Press: Ithaca.
- Leyen, Friedrich von der (1953) *Die Welt der Märchen*. Erster Band. Diederichs: Düsseldorf.
- Lichtheim, Miriam (1975 [1973]) *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press: California.
- Lichtheim, Miriam (1976) *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume II: The New Kingdom*. University of California Press: California.
- Lichtheim, Miriam (1988) *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Lichtheim, Miriam (1996) "Didactic Literature". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 243-262.
- Linseele, Veerle y Van Neer, Wim (2010) "Exploitation of desert and other wild game in ancient Egypt: the archaeozoological evidence from the Nile Valley". En H. Riemer, F. Förster, M. Herb N. Pöllath (eds.), *Desert Animals in the Eastern Sahara*. Heinrich Barth Institute: Colonia, pp. 47-78.
- López, Jesús (2005) *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Editorial Trotta: Barcelona.
- Loprieno, Antonio (ed.) (1996a) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. E. J. Brill: Leiden.
- Loprieno, Antonio (1996b) "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 39-58.
- Loprieno, Antonio (1996c) "The 'King's Novel'". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 277-295.
- Loprieno, Antonio (2004) "Prólogo". En M. Campagno, *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Ediciones del Signo: Buenos Aires, pp. 13-20.
- Loret, Victor (1916) "Quelques notes sur l'arbre tîeh". *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* N° 16, pp. 33-51.

- Lorton, David (1968) "The expression *šms-ib*". *Journal of the American Research Center in Egypt*. Vol. 7, pp. 41-54.
- Lukács, György (2011) *Escritos de Moscú. Estudios sobre política y literatura*. Editorial Gorla: Buenos Aires.
- Luiselli, Michela (2007) "Religion und Literatur. Überlegungen zur Funktion der 'persönliche Frömmigkeit' in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches". En H. Altenmüller y N. Kloth (eds.), *Studien zur altägyptischen Kultur*. Band 36. Helmut Buske Verlag: Hamburgo, pp. 157-182.
- Luiselli, Michela (2008) "Personal Piety". En J. Dieleman y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles. Disponible en <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mss>. Consultado en junio de 2014.
- Lupo de Ferriol, Silvia (1997) *La deificación del rey: el culto de Amenofis I en Deir el-Medina y los antecedentes de la deificación real*. Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires.
- Mahrous, Zeinab (2010) "The opening formula of the Tales of the Doomed Prince and of the Two Brothers". En O. El-Aguizy y M. Sherif Ali (eds.), *Echoes of the Eternity. Studies presented to Gaballa Aly Gaballa*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, pp. 143-148.
- Manassa, Colleen (2013) *Imagining the past. Historical fiction in New Kingdom Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- Manassa, Colleen (2015) "Transition 18th-19th dynasty". En W. Grajetzki y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Universidad de California: Los Angeles. Disponible en <http://escholarship.org/uc/item/0b9005fw#page=1>. Consultado en junio de 2015.
- Mannhardt, Wilhelm (1859) "Das älteste Märchen". *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*. Vierter Band, pp. 232-259.
- Manniche, Lisa (1975) "The Wife of Bata". *Göttinger Miszellen* Heft 18, pp. 33-38.
- Maspero, Gaston (2002 [1882]) *Popular Stories of Ancient Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- Mayocchi, Valeria (en prensa) "El Campesino Elocuente: 'La justicia es para toda la eternidad; desciende a la necrópolis con aquél que la practica'". En A. Zingarelli

- (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Mayocchi, Valeria y Zingarelli, Andrea (en prensa a) “Profecía de Neferty” (traducción). En A. Zingarelli (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Mayocchi, Valeria y Zingarelli, Andrea (en prensa b) “El campesino elocuente” (traducción). En A. Zingarelli (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Mayocchi, Valeria y Zingarelli, Andrea (en prensa c) “Profecía de Neferty” (traducción). En A. Zingarelli (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Maystre, Charles (1941) “Le livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois”. *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* N° 40, pp. 53-115.
- Meeks, Dimitri y Favard-Meeks, Christine (1996 [1993]) *Daily life of the Egyptian Gods*. Cornell University Press: Ithaca.
- Moers, Gerard (1999) (ed.) *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium “Ancient Egyptian literature: history and forms”*. Los Ángeles, Marzo 24-26, 1995. *Lingua Aegyptia Studia Monographica* 2. Seminar für Ägyptologie und Koptologie: Gotinga.
- Moldenke, Charles (1982 [1892]) *The Tale of the Two Brothers. An Egyptian Fairy Tale*. Black Classic Press.
- Molinero Polo, Miguel Ángel (1998) *Realeza y concepción del universo en los Textos de las Pirámides*. Memoria para la obtención del grado de Doctor. Departamento de Historia Antigua. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.
- Möller, Georg (1927) *Hieratische Lesestücke für den Akademischen Gebrauch* II. J.C. Hinrichs: Leipzig.
- Montet, Pierre (1961) *Géographie de l’Égypte Ancienne. La Haute Égypte*. Librairie C. Klincksieck: París.
- Montet, Pierre (1964) *La vida cotidiana en Egipto en tiempos de los Ramses*. Hachette: Buenos Aires.
- Morenz, Ludwig (2013) “Egyptian life, by and with literary texts”. En R. Enmarch y V. Lepper (eds.), *Ancient Egyptian Literature. Theory and Practice*. Oxford University Press: Oxford, pp. 227-250.

- Moret, Alexandre (1902) *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*. Ernest Leroux: París.
- Moret, Alexandre (1927) *La mise à mort du dieu en Égypte*. Geuthner: París.
- Mosse, George (1997 [1988]) *La cultura europea del siglo XIX*. Ariel Historia: Barcelona.
- Morris, Ellen Fowles (2005) *The architecture of imperialism. Military bases and the evolution of foreign policy in Egypt's New Kingdom*. E. J. Brill: Leiden, Boston.
- Müller, Dieter (1961) "Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede". En *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* Band 86, pp. 126-144.
- Mumford, Gregory (2010) "Settlements-Distribution, Structure, Architecture: Pharaonic". En A. Lloyd (ed.) *A companion to Ancient Egypt Vol. I*. Blackwell: Oxford.
- Murnane, William (1980) *United with eternity. A concise guide to the monuments of Medinet Habu*. The Oriental Institute (University of Chicago) y The American University in Cairo Press: El Cairo.
- Murnane, William (1990 [1985]) *The road to Kadesh. A historical interpretation of the battle reliefs of king Sety I at Karnak*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Murnane, William (1995) "The Kingship of the Nineteenth Dynasty: a Study in the Resilience of an Institution". En D. O'Connor y D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, E. J. Brill: Leiden, pp. 185-217.
- Murnane, William (s/a) *Tale of the Two Brothers*. The University of Manchester. Department of Middle Eastern Studies: Manchester.
- Murray, Margaret Alice (2004 [1963]) *The splendor that was Egypt*. Hawthorn Books: Nueva York.
- Naville, Edouard (1898) *The Temple of Deir el Bahari. Part III. Plates LVI- LXXXVI. End of northern half and southern half of the middle platform*. The Egypt Exploration Fund: Londres.
- Naville, Edouard (1906) "Le dieu Bat". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* Band 43, pp. 77-83.
- O'Connor, David y Silverman, David (eds.) (1995) *Ancient Egyptian Kingship*. E. J. Brill: Leiden.
- Omlin, Joseph (1973) *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*. Edizioni d'arte fratelli Pozzo. Turín.
- Ong, Walter (2006 [1982]) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

- Otto, Eberhard (1958) *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Agyptischen*. Carl Winter: Heidelberg.
- Padró, Josep (1987) “La transcripción castellana de los nombres propios egipcios”. *Aula Orientalis* N° 5, pp. 107-124.
- Park, Rosalind (1998) “A tale of two brothers and the pomegranate”. *Discussions in Egyptology* N° 42, pp. 121-129.
- Parkinson, Richard (1991a) *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*. British Museum Press: Londres.
- Parkinson, Richard (1991b) *The Tale of the Eloquent Peasant*. Griffith Institute, Ashmolean Museum: Oxford.
- Parkinson, Richard (1992) “Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant”. *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 78, pp. 163-178.
- Parkinson, Richard (1996) “Types of literature in the Middle Kingdom”. En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 297-312.
- Parkinson, Richard (1998) *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC.*. Oxford University Press: Oxford.
- Parkinson, Richard (2002) *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*. Continuum: Londres.
- Parkinson, Richard y Quirke, Stephen (1995) *Papyrus*. University of Texas Press: Austin.
- Patanè, Massimo (1991) “Existe-t-il dans l'Égypte ancienne une littérature licenciée?”. *Bulletin de la Société d'Égyptologie* 15, pp. 91- 93.
- Pereyra de Fianza, María Violeta (1998) “Lo femenino en la doctrina de la realeza egipcia antigua”. En A.A. V.V. *Mujeres en escena. Actas de las Quintas Jornadas Historia de las Mujeres y Estudios de Género*. Universidad Nacional de La Pampa: La Pampa, pp. 239-248.
- Pérez Vázquez, Francisco (1997) “La transcripción castellana de los nombres propios egipcios”. Disponible en <http://www.egiptologia.com/escritura/21-articulos/3772-2015-01-20-00-12-00.html>. Consultado en mayo de 2015.
- Petrie, Flinders (2006 [1895]) *Cuentos egipcios*. José J. de Olañeta Editor: Barcelona.
- Piehl, Karl (1891) “Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney”. *Zeitschrift für Altägyptische Sprache* Band 29, pp. 49-52.

- Pieper, Max (1928) *Die ägyptische Literatur*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion M. B. H.: Wildpark-Postdam
- Pinch, Geraldine (2002) *Handbook of Egyptian Mythology*. ABC-CLIO: California.
- Plutarco (2006 [1996]) *Isis y Osiris. Los misterios de la iniciación*. Ediciones Obelisco: Barcelona.
- Polis, Stéphane (en prensa) “Linguistic variation in Ancient Egyptian Genres and registers in the scribal repertoire of Amennakhte son of Ipuu during the 20th Dynasty”. En J. Cromwell y E. Grossman (eds.) *Beyond Free Variation: Scribal Repertoires from Old Kingdom to Early Islamic Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- Porter, Berta y Moss, Rosalind (1970 [1960]) *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis. Part I. Private Tombs*. Griffith Institute, Ashmolean Museum: Oxford.
- Porter, Berta y Moss, Rosalind (1974 III-1) *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. III. Memphis. Part 1. Abû Razwâsh to Abûsîr*. Clarendon Press: Oxford.
- Posener, Georges (1956) *Littérature et politique dans l’Égypte de la XIIe Dynastie*. Honoré Champion: París.
- Posener, Georges (1960) *De la Divinité du pharaon*. Imprimerie National: París.
- Posener, Georges (1976) *L’Enseignement Loyaliste. Sagesse Égyptienne du Moyen Empire*. Librairie Droz: Génova.
- Posener, Georges (1983) “La légende de la tresse d’Hathor.” En L. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*. University Press of New England: Hanover, New Hampshire y Londres, pp. 111-117.
- Posener, Georges (1985) *Le Papyrus Vandier*. Institut Français d’Archéologie Orientale: El Cairo.
- Propp, Vladimir (2006 [1971]) *Morfología del cuento*. Editorial Fundamentos: Madrid.
- Pusch, Edgard y Herold, Anja (1999) “Qantir/Pi-Ramesses”. En K. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. Routledge: Londres, pp. 787-790.
- Quirke, Stephen (1996) “Archive”. En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 379-401.
- Quirke, Stephen (2003 [2001]) *Ra, el dios del sol*. Oberon: Madrid.

- Quirke, Stephen (2004) *Egyptian Literature 1800BC. Questions and Readings*. Golden House Publications: Londres.
- Ranke, Kurt (1934) *Die zwei Brüder: eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung*. Soumalainen Tiedeakateimia Scientiarum Fennica: Helsinki.
- Redford, Donald (1970) *A study of the biblical story of Joseph* (Genesis 37-50). E. J. Brill: Leiden.
- Redford, Donald (1992) *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press: Princeton.
- Redford, Donald (1995) "The concept of kingship during the Eighteenth Dynasty". En D. O'Connor y D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. E. J. Brill: Leiden, pp. 157-184.
- Reisner, George (1919) "The Viceroys of Ethiopia". *Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 6, pp. 28-55; 73-88.
- Renouf, Peter (1889) "Parallels in Folklore". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* N° 11, pp. 177-189.
- Revez, Jean (2003) "The Metaphorical Use of the Kinship Term sn 'Brother'". *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 40, pp. 123-131.
- Robins, Gay (1996 [1993]) *Las mujeres en el antiguo Egipto*. Akal: Madrid.
- Roccati, Alessandro (1991) "El escriba". En S. Donadoni (ed.), *El hombre egipcio*. Alianza Editorial: Madrid, pp. 83-106.
- Roehrig, Catherine Hershey (1990) *The Eighteenth Dynasty titles royal nurse (mn<sup>c</sup>t nswt), royal tutor (mn<sup>c</sup> nswt), and foster brother/sister of the Lord of the Two Lands (sn/snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy)*. University of California: Berkeley.
- Rosell, Pablo Martín (2010) "El rey como buen pastor. La reconstrucción de la imagen del faraón en el Reino Medio". *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* N° 13-14, pp. 161-173.
- Rosell, Pablo Martín (2014) *Las Admoniciones de Ipuwer. Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.
- Rosenvasser, Abraham (1976) "Introducción a la literatura egipcia: las formas literarias (con un apéndice)". *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* N° 3, pp. 96-105.



- Rougé, Emmanuel de (1852) "Notice sur un manuscrit égyptien en écriture hiératique écrit sous le règne de Merienphthah, fils du grand Ramses vers le XVe siècle avant l'ère chrétienne". Extrait de *Revue archéologique*. Leleux: Paris.
- Rouvière, Laurie (2013) "Bata, seigneur de Saka. Dieu bélier ou dieu taureau?". *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* N° 6, pp. 139-158.
- Russell, Charles William (1858) *The Life of Cardinal Mezzofanti; with an introductory memoir of eminent linguists, ancient and modern*. Longman, Brown and Co.: Londres.
- Sadek, Ashraf Iskander (1987) *Popular religion during the New Kingdom*. Gerstenberg Verlag: Hildersheim.
- Salem, Leila (2009) "Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar". En *Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue*. ISBN 978-987-604-153-9.
- Salem, Leila (2013) *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcios. Acerca de un mito de origen en el papiro Westcar*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Historia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.
- Salim, Rana (2013) *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*. PhD Thesis Department of Cross-Cultural and Regional Studies. Faculty of Humanities. University of Copenhagen. Disponible en <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00859222/document>. Consultado en febrero de 2015.
- Sauneron, Serge (1959) "Lait". En G. Posener (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Fernand Hazan: Paris, p. 145.
- Schenkel, Wolfgang (1996) "Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: eine Wissenschaftsgeschichtliche Einleitung". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 21-38.
- Schipper, Bernd (1998) "Von der 'Lehre des Sehetep-jb-Re' zur 'Loyalistischen Lehre'". *Zeitschrift für Altägyptische Sprache* Band 125, pp. 161-179.
- Schmitz, Bettina (1976) *Untersuchungen zum Titel sA-na swt "Königsohn"*. Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Ägyptologie 2. Habelt: Bonn.
- Schneider, Hermann (1907) *Kultur und Denken der alten Ägypter*. J. C. Hinrichs: Leipzig.

- Schott, Siegfried (1945) *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. J.C. Hinrichs: Leipzig.
- Schott, Siegfried (1950) *Altägyptische Liebeslieder, mit Märchen und Liebesgeschichten*. Artemis Verlag: Zurich.
- Scott, Joan (1986) "Gender: a useful category of historical analysis". *The American Historical Review* Vol. 91 N° 5, pp. 1053-1075.
- Sechi Mestica, Giuseppina (2007 [1990]) *Diccionario Akal de Mitología Universal*. Akal: Madrid.
- Seele, Keith (1940) *The coregency of Ramses II with Seti I and the data of the great hypostyle hall at Karnak*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Seibert, Peter (1967) *Die Charakteristik: Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur I*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Serrano Delgado, José Miguel (1993) *Textos para la historia antigua de Egipto*. Cátedra: Madrid.
- Serrano Delgado, José Miguel (2006 [1998]) "El Egipto Faraónico". En J. Sanmartín y J. M. Serrano Delgado, *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Akal: Madrid, pp. 179-340.
- Servajean, Frédéric (2011a) "Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas". *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* N° 4, pp. 1-37.
- Servajean, Frédéric (2011b) "Le conte des Deux Frères (2). La route de Phénicie". *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* N° 4, pp. 197-232.
- Servajean, Frédéric (2012) "Le conte des Deux Frères (3). À propos de l'expression kA.t tAHwt.t". *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* N° 5, pp. 103-113.
- Sethe, Kurt (1891) "Zu d'Orbiney 10,2". *Zeitschrift für Altägyptische Sprache* Band 29, p. 124.
- Sethe, Kurt (1903-1957) *Urkunden Der 18. Dynastie: Historisch-Biographische Urkunden* 8 volúmenes. J. C. Hinrichssche Buchhandlung: Leipzig.
- Sethe, Kurt (1964 [1912]) "Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge". En K. Sethe (ed.), *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens. Fünfter Band*. Georg Olms Verlagsbuchhanlung: Hildesheim, pp. 117-156.
- Sethe, Kurt (1930) *Urgeschichte und älteste Religion der ägypter*. Deutsche morgenländische Gesellschaft: Leipzig.
- Shaw, Ian (ed.) (2007 [2000]) *Historia del Antiguo Egipto*. La Esfera de los Libros: Madrid.

- Shaw, Ian y Nicholson, Paul (2002 [1995]) *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press: Cairo.
- Silva, André de Campos (2010) *The Status of Free Will in Ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms according to the Instruction of Ptahotep*. Mestrado em História Antiga (Egiptologia). Dissertação orientada pelo Professor Doutor José Augusto Ramos e por Doctor Harold M. Hays (Universiteit Leiden). Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História. Disponible en: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3367/1/ulfl087137\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3367/1/ulfl087137_tm.pdf). Consultado en febrero de 2015.
- Silverman, David (1995) "The Nature of Egyptian Kingship". En D. O'Connor y D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. E. J. Brill: Leiden, pp. 49-92.
- Simpson, William Kelly (1996) "*Belles lettres* and propaganda". En A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. E. J. Brill: Leiden, pp. 435-443.
- Simpson, William Kelly (ed.) (2003a [1973]) *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven.
- Simpson, William Kelly (2003b [1973]) "King Cheops and the magicians". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 13-24.
- Simpson, William Kelly (2003c [1973]) "The shipwrecked sailor". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 45-53.
- Simpson, William Kelly (2003d [1973]) "The Loyalist Instruction from the Sehetepibre Stela". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 172-174.
- Simpson, William Kelly (2003e [1973]) "The scribal traditions in the schools". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 438-441.
- Sliwa, Joachim (1974) "Some remarks concerning Victorious Ruler representations in Egyptian art". *Forschungen und Berichte* Band 16, pp. 97-117.
- Spalinger, Anthony (2002) *The transformation of an ancient Egyptian narrative: P. Sallier III and the Battle of Kadesh*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- Spalinger, Anthony (2005) *War in Ancient Egypt*. Blackwell Publishing: Oxford.

- Spalinger, Anthony (2007) "Transformations in Egyptian folktales: the royal influence". *Revue d'Égyptologie* N° 58, pp. 137-156.
- Spalinger, Anthony (2011) "Königsnovelle and Performance". En V. G. Callender, L. Bareš, M. Bárta, J. Janák, J. Krejčí (eds.), *Times, Signs, and Pyramids. Studies in Honour of Miroslav Verner on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Faculty of Arts, Charles University in Prague: Praga, pp. 351-374.
- Spiegel, Joachim (1937) *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk*. Lepiziger ägyptologische Studien 9: Glückstadt.
- Spiegelberg, Wilhelm (1907) "Der Gott Bata". *Zeitschrift für Altägyptische Sprache* Band 44, pp. 98-99.
- Staniland Wake, Charles (1904) "Traits of an Ancient Egyptian Folk-Tale, Compared with Those of Aboriginal American Tales". *The Journal of American Folklore* Vol. 17, N° 67, pp. 255-264.
- Stewart, David (2014) *The myth of Osiris in the Ancient Egyptian Pyramid Texts. A study in narrative myth*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy. Centre for the Study of Ancient Cultures School of Philosophical, Historical and International Studies. Monash University.
- Störk, Lothar (1980) "Kastration". En W. Helck y E. Otto (eds.) *Lexicon der Ägyptologie. Band III*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, cols. 354-356.
- Sweeney, Deborah (2008) "Gender and requests in New Kingdom literature". En C. Graves-Brown (ed.), *Sex and Gender in Ancient Egypt "Don your wig for a joyful hour"*. The Classical Press of Wales: Swansea.
- Sweeney, Deborah (2011) "Sex and gender". En E. Frood y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles. Disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/3rv0t4np>. Consultado en junio de 2015.
- Teeter, Emily (2011) *Religion and ritual in ancient Egypt*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Te Velde, Herman (1967) *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. E.J. Brill: Leiden.
- Te Velde, Hermann (1986) "Scribes and Literacy in Ancient Egypt". En H. Vanstiphout y otros (eds.), *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. Hospers*. E. Forsten: Groningen.

- Théodoridés, Aristide (1969) “Le serment terminal de ‘Verité-Mensonge’”. *Revue d’Égyptologie* N° 21, pp. 85-105.
- Thompson, Edward (1989) “Folklore, antropología e historia social”. *Historia Social* N° 3, pp. 81-102.
- Thompson, Edward (1993 [1991]) *Customs in common*. Penguin Books: Londres.
- Thompson, Stith (1951 [1946]) *The Folktale*. Dryden Press: Nueva York.
- Thompson, Stith (1955-1958) *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Indiana University Press: Bloomington.
- Tobin, Vincent (2003a [1973]) “The Admonitions of an Egyptian Sage”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 188-210.
- Tobin, Vincent (2003b [1973]) “The Prophecies of Neferty”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 214-220.
- Tobin, Vincent (2003c [1973]) “The teaching of King Amenemhet I for his son Senwosret”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 166-171.
- Tobin, Vincent (2003d [1973]) “The Love Songs and the Song of the Harper”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 307-333.
- Tobin, Vincent (2003e [1973]) “The Maxims of Ptahotep”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 129-148.
- Tobin, Vincent (2003f [1973]) “The tale of the Eloquent Peasant”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 25-44.
- Tobin, Vincent (2003g [1973]) “The teaching for King Merikare”. En W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 152-165.
- Toro Rueda, María Isabel (2003) *Das Herz in der ägyptischen Literatur des zweiten Jahrtausends v. Chr. Untersuchungen zu Idiomatik und Metaphorik von Ausdrücken mit jb und h3tj*.

- Dissertation zur Erlangung des Doktorgrads an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen. Göttingen.
- Troy, Lana (1986) *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*. Acta Universitatis Upsaliensis: Upsala.
- Troy, Lana (2003) "Resource management and ideological manifestation: The towns and cities of ancient Egypt". En *The Development of Urbanism from a Global Perspective. On line*. Versión disponible en [www.arkeologi.uu.se/.../36/36108\\_3troyall.pdf](http://www.arkeologi.uu.se/.../36/36108_3troyall.pdf). Consultado en junio de 2015.
- Troy, Lana (2009 [2006]) "Religion and Cult during the Time of Thutmose III". En E. H. Cline y D. O'Connor (eds.), *Thutmose III. A new biography*. University of Michigan Press: Michigan, pp. 123-182.
- Todorov, Tzvetan (2003 [1970]) *Introducción a la literatura fantástica*. Ediciones Coyoacán: México.
- Tyldesley, Joyce (2007) *Egyptian games and sports*. Shire Publications LTD: Malta.
- Tyldesley, Joyce (2011 [2010]) *Mitos y leyendas del antiguo Egipto*. Crítica: Barcelona.
- Usick, Patricia (2008) "Mysterious Mme d'Orbiney". *British Museum Magazine* N° 61, pp. 48-49.
- Vaccarini, Cristian (2008) "Literatura". En J. Amícola y J. L. de Diego (dirs.), *La teoría literaria hoy: conceptos, enfoques, debates*. Al Margen: La Plata, pp. 11-22.
- van Dijk, Jacobus (1995) "Maya's Chief Sculptor Userhat-Hatiay. With a Note on the Length of the Reign of Horemheb". *Göttinger Miszellen* Heft 148, pp. 29-34.
- van Dijk, Jacobus (2003 [2000]) "The Amarna Period and Later New Kingdom". En I. Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press: Oxford.
- van Genep, Arnold (2008 [1969]) *Los ritos de paso*. Alianza Editorial: Madrid.
- Vandier, Jacques (1945) "Le papyrus Jumilhac". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* Año 89, N° 2, pp. 214-218.
- Vandier, Jacques (1949) "Bata, maître de Saka". *Revue d'histoire des religions* Tomo 136, N° 1, pp. 5-9.
- Vandier, Jacques (1961) *Le Papyrus Jumilhac*. Centre National de la Recherche Scientifique: París.
- Vernus, Pascal (1993) *Affaires et scandales sous les Ramsès*. Pygmalion: París.

- Vikentiev, Vladimir (1931) "Nâr-Ba-Thai". *The Journal of Egyptian Archaeology* Vol. 17, N° 1/2, pp. 67-80.
- Vinson, Steve (2004) "The Accent's on Evil: Ancient Egyptian "Melodrama" and the Problem of Genre". *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 41, pp. 33-54.
- von Beckerath, Jürgen (1968) "Die 'Stele der Verbannten' im Museum des Louvre". *Revue d'Égyptologie* N° 20, pp. 7-36.
- von Beckerath, Jürgen (1984) *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. Deutscher Kunstverlag: Munich.
- Vries, Jan de (1954) *Betrachtungen zum Märchen: besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*. Soumalainen Tiedeakateimia Scientiarum Fennica: Helsinki.
- Ward, William (1982) *Index of Egyptian administrative and religious titles of the Middle Kingdom*. American University of Beirut: Beirut.
- Ward, William (1986) *Essays on feminine titles of the Middle Kingdom and related subjects*. American University of Beirut: Beirut.
- Wassell, Belinda Ann (1991) *Ancient Egyptian Fauna: a lexicographical study*. Durham Thesis. Durham University. Disponible en Durham E-Thesis Online: [http://etheses.dur.ac.uk/1152/2/1152\\_v2.pdf](http://etheses.dur.ac.uk/1152/2/1152_v2.pdf). Consultado en marzo de 2015.
- Watterson, Barbara (1991) *Women in Ancient Egypt*. St Martin's Press: Nueva York.
- Wengrow, David (2007 [2006]) *La arqueología del Egipto Arcaico. Transformaciones sociales en el noroeste de África (10.000-2650 a.C.)*. Ediciones Bellaterra: Barcelona.
- Wente, Edward (1962) "The Late Egyptian Conjunctive as a Past Continuative". *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 21, pp. 304-311.
- Wente, Edward (2003a [1973]) "The Tale of Two Brothers". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 80-90.
- Wente, Edward (2003b [1973]) "A ghost story". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 112-115.
- Wente, Edward (2003c [1973]) "The contending of Horus and Seth". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 91-103.

- Wente, Edward (2003d [1973]) "The blinding of Truth by Falsehood". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 104-107.
- Wente, Edward (2003e [1973]) "The tale of the doomed prince". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 75-79.
- Wente, Edward (2003f [1973]) "Astarte and the insatiable sea". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 108-111.
- Wente, Edward (2003g [1973]) "The capture of Joppa". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 72-74.
- Wente, Edward (2003h [1973]) "The report of Wenamon". En W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. Yale University Press: New Heaven, pp. 116-124.
- Werner, Edward (2003 [2002]) "Montu". En D. Redford (ed.), *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*. Crítica: Barcelona, p. 201.
- Westendorf, Wolfhart (1981) "Pap. D'Orbiney 4,6: die angeblich Wundgeprügelte Frau und das angebliche fremwort pdr "Fett". *Bulletin de la Société d'Égyptologie, Genève* 5, pp. 57-60.
- Wettengel, Wolfgang (1992) "Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern". *Göttinger Miszellen* N° 126, pp. 97-106.
- Wettengel, Wolfgang (2003) *Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d'Orbiney und die Köningsideologie der Ramessiden*. Orbis Biblicus et Orientalis: Friburgo-Gotinga.
- Wiedemann, Alfred (1902) *Popular Literature in Ancient Egypt*. David Nutt: Londres.
- Wiedemann, Alfred (1906) *Altägyptische Sagen und Märchen*. Deutsche Verlagsactiengesellschaft: Leipzig.
- Wilkinson, Richard (2003) *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson: Londres.
- Wilkinson, Toby (2003) *Genesis of the Pharaohs. Dramatic new discoveries rewrite the origins of ancient Egypt*. Thames and Hudson: Nueva York.
- Williams, Raymond (2009 [1977]) *Marxismo y Literatura*. Las Cuarenta: Buenos Aires.



- Willcockx, Sjef (2008) "The cartouches names of the New Kingdom". En S. Willcockx, *Ancient Egypt*. Disponible en <http://www.egyptology.nl/KinglistNK.pdf>. Consultado en abril de 2015.
- Wilson, John (2003 [1946]) "La naturaleza del universo". En H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia*. Fondo de Cultura Económica: Madrid, pp. 47-87.
- Wilson, John (1948) "The Oath in Ancient Egypt". *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 7, N° 3, pp. 129-156.
- Wilson, John (1951) *The culture of Ancient Egypt*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Wilson, John (1957) "Book Review: Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe Dynastie". *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 16, N° 4, pp. 275-277.
- Yurco, Frank (1997) "Was Amenmesse the Viceroy of Kush, Messuwy?" *Journal of the American Research Center in Egypt* Vol. 34, pp. 49-56.
- Žaba, Zbynek (1956) *Les Maximes de Ptahotep*. Nakladatelství Československé Akademie Věd: Praga.
- Zeidler, Jürgen (1993) "Zur Frage der Spätereinstellung des Mythos in Ägypten". *Göttinger Miszellen* Heft 132, pp. 85-109.
- Zingarelli, Andrea (2005) "Some considerations about the water offered (poured) by the tree goddess at TT 49" en A. Amenta y otros. *L'acqua nell'antico egipto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: First International Conference for Young Egyptologists*. Roma, pp. 381-388.
- Zingarelli, Andrea (2010) "Introducción" al Dossier "Mito, política y literatura en el Egipto Antiguo". En *Trabajos y Comunicaciones* N° 36, pp. 207-230.
- Zingarelli, Andrea (2011) "Provisión de agua y alimento en el Más Allá: cuestiones referentes a pasajes del Libro de los Muertos". En M. V. Pereyra (dir.), *El libro para salir al día y después volver a entrar (en la tumba)*. Editorial Dunken: Buenos Aires, pp. 85-102.
- Zingarelli, Andrea y Fantechi, Silvana (2007) "El banquete funerario en las tumbas privadas tebanas de la dinastía XVIII". *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Antigua. Primeras Jornadas Internacionales de Historia Antigua. La Antigüedad desde una mirada*

- interdisciplinaria: Investigación, perspectivas y problemas*. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Zingarelli, Andrea y Fantechi, Silvana (2014) “Iconografía e iconología de la unión familiar y social en el Más Allá (Tebas-Reino Nuevo)”. En C. Onaha y L. Rodríguez de la Vega (comps.), *Colección ALADAA Documento 4. Congreso Nacional de ALADAA 2014*. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África: La Plata.
- Zingarelli, Andrea (en prensa a) “Introducción”. En A. Zingarelli (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Zingarelli, Andrea (comp.) (en prensa b) *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Zingarelli, Andrea (en prensa c) “Los Cuentos del Papiro Westcar” (traducción). En A. Zingarelli (comp.), *El Antiguo Egipto. Pensamiento y sociedad en los textos literarios*. Editorial Dilema: Madrid.
- Zinn, Katharina (2007) “Libraries, Archives, and the Organization of Collective Wisdom in Ancient Egypt”. En M. Cannata y T. Hardwick (eds.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> Current Research in Egyptology Symposium*. Oxbow: Oxford, pp. 169-176.
- Zinn, Katharina (2011) “Temples, Palaces and Libraries. A search for their alliance between archaeological and textual evidence”. En K. Spence y R. Gundlach (eds.), *Fifth Symposium on Egyptian Royal Ideology: Palace and Temple—Architecture, Decoration, Ritual*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, pp. 181-202.