

MITO Y LITERATURA EN EL REINO NUEVO EGIPCIO: REFLEXIONES SOBRE EL CUENTO DE *Los Dos Hermanos*

MARÍA BELÉN CASTRO
mbelencastro@gmail.com
Universidad Nacional de La Plata
CONICET
Ensenada, Argentina

Resumen: Mito y literatura en el Reino Nuevo egipcio: reflexiones sobre el cuento de *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. 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 es una que ha generado, de hecho, diversas discusiones entre los egiptólogos. En el relato ramésida de *Los Dos Hermanos*, el uso de nombres con determinativos divinos para los protagonistas, evocando nombres de dioses, habilitó la consideración de la historia como basada en un mito. Esta idea resultó fortalecida por la narración de diferentes situaciones con reminiscencias de relatos míticos, como son el renacimiento de Bata, sus transformaciones y sus vínculos con la fertilidad. 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 este trabajo analizaremos las formas específicas en que el cuento de *Los Dos Hermanos* se vincula con lo mítico. Este análisis pretende contribuir, en última instancia, a la discusión sobre las relaciones entre literatura y mito durante el Reino Nuevo.

Palabras Clave: Mito – Literatura – Reino Nuevo – Dos Hermanos

Summary: Myth and Literature during the Egyptian New Kingdom: Reflections on the *Story of Two Brothers*

Egyptian literary texts are part of a wider universe of cultural inventions and they relate in different manners. Among the most interesting junctions is the one in the mythical sphere; in fact, the relationship between myth and literature has originated

Article received: October 5th 2016; approved: June 15th 2017.

several discussions among Egyptologists. In the Ramesside *Story of Two Brothers*, the use of names with divine determinatives encouraged it being considered a myth-based story. This idea has been strengthened because of the presence of situations reminiscent of mythical stories, such as the rebirth of Bata, his successive metamorphosis, his link with fertility qualities, and even the entry of other gods such as Ra-Harakhte, the Ennead and Khnum. In this paper, I will analyze the specific ways in which the mythical order imbricates into the *Story of Two Brothers*. It is clear that something of this order is translated into the text, and my aim is to look for the meaning and significance of this link. This study seeks to contribute to the ongoing Egyptological discussion on the relationship between literature and myth.

Keywords: Myth – Literature – New Kingdom – Two Brothers

INTRODUCCIÓN

Los textos literarios antiguo egipcios son parte de un universo más amplio de creaciones culturales y se relacionan con ellas en diferentes modos. 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 es una que ha generado, de hecho, diversas discusiones entre los egiptólogos¹. El objetivo del presente artículo consiste en introducir algunas reflexiones sobre los abordajes en clave mítica de los que ha sido objeto el relato ramésida de *Los Dos Hermanos*². A partir de una exploración en torno a las definiciones del mito, y el análisis de las formas específicas en las que se expresa lo mítico en el relato, pretendemos contribuir, en última instancia, a la discusión sobre las relaciones entre mito y literatura durante el Reino Nuevo.

En esta dirección, presentaremos en primer lugar a los autores que han propuesto interpretaciones míticas del relato de *Los Dos*

¹ El debate implica principalmente a las posiciones de Assmann 1977a; 1982; y Baines 1991, 1996, 1999. No obstante, encontramos otros aportes fundamentales en las investigaciones de Brugsch 1890; Kees 1956 [1941]; Schott 1945; Otto 1958; Junge 1978; Zeidler 1993; Goebis 2002; Stadler 2009; Steward 2012; Volokhine 2014.

² Fue escrito durante la dinastía XIX (ca. 1295–1186 a.C.) del Reino Nuevo egipcio en el *Papiro d'Orbiney*, que se conserva actualmente en el Museo Británico con el número de inventario EA 10183. Ha sido objeto de estudios específicos, como el de Hollis 2008 [1990]; Wettengel 2003; Schneider 2008; y Pehal 2014. Mathieu (2015) ofrece una traducción, reflexiones sobre su estructura y contexto histórico, y un relevamiento de la bibliografía que se ha ocupado del análisis del relato.

Hermanos en un recorrido que puntualice sus aportes³. En segundo lugar, tensionaremos esta revisión en función de las diferentes comprensiones que ha recibido el problema de la relación entre mito y literatura en el antiguo Egipto. En ello, nos preguntaremos qué es lo que se espera del mito y cómo se espera que se exprese. La indicación de algunas instancias en las que lo mítico se imbrica en el relato literario de *Los Dos Hermanos* constituirá, como tercer momento, nuestra propuesta para indagar en los sentidos que tiene y las consecuencias que implica en un caso concreto la articulación entre la dimensión mítica y la literaria⁴.

***LOS DOS HERMANOS* Y SU INTERPRETACIÓN EN CLAVE MÍTICA**

El relato de *Los Dos Hermanos* fue tempranamente conocido, a partir de la traducción preliminar que en 1852 realizó de Rougé, por encargo de la hasta entonces dueña del papiro, Elizabeth d'Orbiney. Entre las primeras impresiones se destaca cierta fascinación en relación al contenido del relato. El mismo de Rougé, por ejemplo, señala que se trata de un trabajo de “imaginación pura”. Por su parte, Maspero se sorprende por la coexistencia de “solemnidad” y “frivolidad”, y distingue la existencia de elementos maravillosos, conviviendo con elementos “prestados de la vida común”⁵. En este sentido, la observación de ele-

³ Este recorte se relaciona con el interés específico de este artículo. Existen otras interpretaciones realizadas a partir de diferentes perspectivas. Cabe destacar, entre los análisis no-míticos, los trabajos de Schneider 2008; y Mathieu 2015. Hollis 2008 [1990]; Katary 1994; y Dundes 2002 han privilegiado una mirada folklórica, mientras que Assmann 1977b; 1977c; y Pehal 2014 proponen estudios de tipo estructuralista.

⁴ En este trabajo hemos privilegiado el análisis sobre el caso de *Los Dos Hermanos*, dejando de lado la posible—y muy válida—comparación con el relato contemporáneo de la *Contienda entre Horus y Seth*, y el más tardío *Papiro Jumilhac*. Efectivamente, existen entre ellos tópicos compartidos como la emasculación/castración, la existencia de una relación fraternal, el tema de la muerte, el renacimiento y transfiguraciones, así como la presencia de la trascendental institución de la realeza. Asimismo, el *Papiro Jumilhac* habilita especialmente una identificación entre Bata y Seth. Un estudio comparativo en estos aspectos será objeto de otro artículo. Es posible revisar contribuciones fundamentales en relación al texto de la *Contienda* en Spiegel 1937; Broze 1996; Campagno 2004; mientras que el principal trabajo de referencia en relación al *Papiro Jumilhac* es el de Vandier 1961. Cabe revisar igualmente la contribución de Quack 2008: 203–228.

⁵ Maspero 2002 [1882]: XCIII, XCIX. A partir de la identificación de una dimensión “popular”, se consolidó una perspectiva de análisis ligada a los estudios folklóricos, dedicada a rastrear relatos similares en otros tiempos y espacios histórico-culturales.

mentos “sobrenaturales” condujo a una vinculación del relato con el mundo de los dioses. Ya en un análisis de 1907 de Schneider, encontramos una alineación de *Los Dos Hermanos* con el mito de Osiris, entendida como una modernización de este último. El autor sostiene que Bata sufre de la misma manera en que lo hizo Osiris y, como él, fue vengado y transformado⁶.

Las antologías⁷ de textos literarios egipcios fortalecen una interpretación en clave mítica en los comentarios introductorios a las diferentes traducciones de *Los Dos Hermanos*. Así, Erman afirma que la historia se basa en un mito, lo cual sería demostrado por los nombres que se utilizan para los dos hermanos, Anubis y Bata, homologables a dioses conocidos del panteón egipcio. El narrador habría transferido esta historia al mundo de los humanos; sin el uso de este recurso, la trama no habría tenido tanto “encanto”⁸. La edición de Brunner-Traut 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 plantas⁹. La presencia de lo sobrenatural también es destacada en la presentación de Wente, que entiende que el relato habría sido escrito simplemente como entretenimiento, aunque trata temas mitológicos y folklóricos¹⁰. Lichtheim reconoce también la conexión con el mito¹¹, mientras que, en la edición de López, su comentario pone el acento sobre el nombre de Bata y su identificación con el dios Bata, Señor de Saka, del nomo XVII¹².

⁶ Schneider 1907: 252–263.

⁷ Llamamos antologías a las publicaciones que han recopilado un conjunto de textos calificados como literarios, presentados por una breve introducción referencial. Caben destacar la edición de Maspero 2002 [1882]; Erman 1927; y Lefebvre 1948, traducida al español en 2003 por Serrano Delgado. También resultan fundamentales la publicación de Simpson 2003 [1973]; y los volúmenes editados por Lichtheim 1973–1980; 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.

⁸ Erman 1927: 150.

⁹ Brunner-Traut 2000 [1963]: 70–82, 307–310.

¹⁰ Wente 2003 [1973]: 80.

¹¹ Lichtheim 1976: 203.

¹² López 2005: 125–26.

La construcción de una tradición en torno a una lectura mítica del relato encuentra una elaboración más sistemática en el trabajo de investigación de Wettengel, quien propone que el relato de *Los Dos Hermanos* es un texto mitológico, que construye un mito sobre los ancestros divinos de la dinastía ramésida¹³. Considera en este sentido el colofón del relato como fórmula de amenaza ante quien hable en contra de él—y lo que significa¹⁴—, dando cuenta de la importancia religiosa y política de los contenidos del relato¹⁵.

Dada esta trayectoria, nos resulta llamativa la opinión de Baines respecto de *Los Dos Hermanos*. Preocupado por la mayor intensidad que asume la relación entre el orden de lo mítico y lo literario durante el Reino Nuevo, Baines elabora un “orden” entre los relatos que “adaptan” materiales míticos a fines literarios. Los textos y el orden en cuestión propuesto 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*¹⁶.

Por un lado, y en oposición a aquellas interpretaciones que veían al relato como basado en un mito, resulta curioso que el autor agrupe 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, siendo definidos más bien como “parodias” de historias folklóricas que utilizan motivos míticos de un modo alusivo¹⁷. Lo distintivo de *Los Dos Hermanos* para Baines sería, en todo caso, el enriquecimiento del texto por la asociación de los nombres de los protagonistas con nombres de dioses. No obstante, por otro lado, aun cuando entiende que el argumento puede asemejarse cercanamente al mito de Osiris, también reconoce que no lo recuenta en sí mismo y carece para él, por ejemplo, de una figura similar a Isis, quien es reconocida generalmente como la que recupera las partes del cuerpo descuartizado

¹³ Wettengel 2003: 269–271.

¹⁴ Wettengel 2003: 21–28.

¹⁵ Wettengel 2003: 250. Corresponde señalar que algunas debilidades de este argumento han sido apuntadas por Quack 2005: 198–202. Véase igualmente Hollis 2006: 290–293.

¹⁶ Baines 1996: 371.

¹⁷ Baines 1996: 373–374.

de Osiris—por su hermano Seth—, las reúne y concibe a Horus. Se concluye de esto 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.

Llama la atención, por otro 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. El ejercicio, no obstante, puede resultar interesante como catalizador de algunas inquietudes. ¿Qué esperan del mito los egiptólogos? ¿Cómo entienden que puede expresarse el discurso mítico?

MITO Y LITERATURA: ALGUNAS NOTAS SOBRE SU CONCEPTUALIZACIÓN

Cierta dificultad para abordar el problema de la relación entre mito y literatura en el antiguo Egipto podría presentarse ante la variabilidad de 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”¹⁸, por otro.

De esta manera, percibimos vacilaciones en torno a lo que pareciera que en otros casos 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

¹⁸ Baines 1991: 81.

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

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 explicativo 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 dioses¹⁹.

En esta clasificación, y a partir de otorgarle a la narratividad un lugar central, Assmann entiende que el mito aparece como tal en el Reino Nuevo²⁰. 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 tales²¹. De acuerdo con el egiptólogo inglés, Assmann reifica la relación entre el geno-texto y su realización, y pretende en cambio que el asunto puede ser bastante más flexible²². 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, constelaciones²³.

La definición general de mito que propone Baines, en términos de “narrativa con protagonistas divinos”, 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, o formas “estables” del mito. 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”, y la disuasión en general hacia el desarrollo de mitos escritos. Por el contrario, lo que se incluye por caso ya

¹⁹ Assmann 1977a: 37–39.

²⁰ Assmann 1977a.

²¹ Baines 1991: 94–99.

²² Baines 1991: 88.

²³ Assmann 1977a: 14.

desde el Reino Antiguo, sería la vasta mención de dioses, relaciones entre ellos y situaciones posibles, pero nada semejante a una narrativa²⁴.

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 diferentes modos. Estas realizaciones del mito no constituyen el mito en sí mismo²⁵, 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 mitos²⁶. 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 uso²⁷.

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 la historia egipcia. En coincidencia con lo que sugiere 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. Si la narratividad no es uno de los rasgos que se presenta en torno a lo egipcio, tal vez entonces no sea de hecho requerida²⁸.

²⁴ Baines 1996: 365, 1999: 32–33.

²⁵ Baines 1999: 32, 1996: 362.

²⁶ Baines 1999: 33.

²⁷ Baines 1996: 375.

²⁸ Goebs 2002: 33.

Nos interesa una perspectiva con estas características en la medida en que a partir de ella tal vez podamos reconocer, en principio, la existencia de cierto material mítico: dioses, relaciones entre ellos, símbolos y asociaciones, que pueden conjugarse en modos variables. La imbricación de lo mítico en discursos y recursos diversos podría ser, efectivamente, un modo de acceso a este plano. La realización literaria del mito, entonces, se erige como una posibilidad potente.

Por otra parte, es sugerente la distinción que propone Loprieno entre 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 explicación para un problema o situación del presente²⁹. 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 divinos³⁰. 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 ramésida³¹.

En el análisis de esta literatura ramésida, el concepto de *Unterhaltungsliteratur*—o “literatura de entretenimiento”—, se ha generalizado como modo de caracterización de los textos literarios del período. Se trata de un concepto propuesto por Blumenthal como un término de clasificación específicamente egiptológico³². En el análisis de Assmann, ha incluido la consideración de la noción *šmḥ-ib* “hacer

²⁹ Loprieno 2004: 15.

³⁰ Loprieno 2004: 16.

³¹ Loprieno 2004: 16. La mayúscula para Verdad es del autor. Este tópico se encuentra ampliamente desarrollado en su obra de 1988.

³² Blumenthal 1972: 16. Patanè (1991) referirá igualmente a la existencia de una literatura “licenciosa”.

olvidar al corazón” como definición de su esencia, y se ha asociado igualmente al concepto bakhtiano de carnaval y “cultura de la risa”, que expresaría la puesta por escrito de una tradición oral popular. Aún más, Assmann entiende que se asiste en este período a una comparativa desfuncionalización de la esfera de la producción y recepción literarias.

La consideración del entretenimiento como variable de clasificación y entendimiento de los textos literarios ramésidas coincide con el reconocimiento de la incorporación de lo mítico como contenido. En otras palabras, a la par que se ha registrado el lugar relevante de lo mítico en los textos literarios del período ramésida, constatamos que se ha enfatizado también en el propósito recreativo de estos textos. Sin embargo, ante esta concurrencia emerge un interrogante: ¿es posible pensar que el mito entretenga? ¿Cómo se combinarían la ficción y el mito asociados a una función de entretenimiento?

El texto literario, ciertamente, supone el rasgo de la ficción y la invención de un mundo que incluye personajes y acciones que pueden no ser reales y/o verdaderos. Efectivamente, se trata del primero de los requisitos que Loprieno elabora como criterios para asignar a un texto—o no—la etiqueta de literario. La ficcionalidad está vinculada 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 denotativas, sino también connotativas, en las que las alusiones a menudo nos refieren a más de una esfera contextual³⁴. 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 dialécticamente³⁵. Lo relacional se vincula más directamente con lo social en el tercer criterio definidor propuesto por

³³ Assmann 1993; 1996; 1999.

³⁴ Loprieno 1996: 43–44. Sobre la ficcionalidad, véase también Moers (2001), así como la revisión crítica propuesta por Quack 2003: 151–156.

³⁵ Loprieno 1996: 51.

Loprieno: la recepción³⁶. En su opinión, es necesario dar pruebas de la existencia de lectores dentro de la misma historia cultural egipcia.

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 real³⁷. Para 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”³⁸. 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**”³⁹. 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”⁴⁰. Aún “disfrazado”, o asumiendo de hecho un modo de realización específico, el mito cumple su función trascendental y cósmica.

¿Qué implicancias tienen entonces las expresiones de lo mítico en *Los Dos Hermanos*?

LO MÍTICO EN EL RELATO DE *LOS DOS HERMANOS*

El límite entre lo literario y lo mítico en *Los Dos Hermanos* se presenta como algo difuso. Efectivamente, y tal como hemos revisado, muchos autores han entendido que el relato se basó en un mito, o bien ha sido considerado como “mito de origen” de una dinastía. De esta manera, algo de este aspecto debe permanecer en nuestra consideración. Pero lo

³⁶ Loprieno 1996: 54.

³⁷ Eliade 1992 [1963]: 7, 13, 25.

³⁸ Eliade 1992 [1963]: 208.

³⁹ Eliade 1992 [1963]: 210.

⁴⁰ Eliade 1992 [1963]: 209. Efectivamente, ésta es la posición de Cervelló Autuori (2001: 64) en relación a *Los Dos Hermanos*. El autor identifica y especifica lo particular del rito de pasaje que se imbrica en el relato, ligado a las transiciones ontológicas en el ámbito de la realeza, de “hombre” a “rey” (entronización) o de “rey vivo” a “rey muerto” (transfiguración).

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

hará no como un horizonte de definición unívoca, sino más bien como dimensión complejizadora para nuestra comprensión. De hecho, nuestra hipótesis en relación con el relato de *Los Dos Hermanos* propone una interpretación en clave regia. Entendemos que allí se expresa un contenido asociado a la realeza faraónica que tiende a la legitimación de la institución, mediante el ascenso al trono de un personaje merecedor de él. Durante el desarrollo de la trama, al protagonista Bata le son asignados ciertos atributos que lo vinculan con la figura del faraón, antes de convertirse efectivamente en él mismo. Estas circunstancias permiten construir una imagen regia de Bata que remite de hecho asimismo a la imagen del faraón, lo cual habilita al personaje a que acceda finalmente al trono.

En la medida en que las bases de la realeza son míticas, las referencias que identificamos asociadas a Bata proceden mayoritariamente de este campo y procuran investirlo de un carácter divino—asimilable al monarca—, a la par que lo vinculan en situaciones concretas con episodios míticos reconocidos. Señalaremos aquí una selección de condiciones que dan cuenta del carácter divino-regio de Bata: su esencia divina, su relación con Hathor, y su potencia regeneradora.

La esencia divina

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*⁴¹. 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, 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

⁴¹ El primero en hacerlo fue Erman (1927: 150), y continuó destacándose como rasgo particular en Lefebvre (2003 [1948]: 149); Brunner-Traut (2000 [1963]: 70–82, 307–310); y López (2005: 125–126). También Hollis (2008 [1900]: 47–87) dedica parte de su estudio a esta circunstancia. No obstante, cabe indicar posiciones en contrario: Schneider 2008; y Mathieu 2015.

coexistir con otros—, a la par que previene al lector oyente en igual sentido⁴².

La asociación del nombre del hermano mayor, Anubis, con el reconocido dios de carácter funerario fue en principio fácil y rápidamente establecida. Por el contrario, 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*. Se trata de un ostracón de la dinastía XIX 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, se menciona a  *b3t3 nb s3k3* “Bata, señor de Saka”. La escritura del nombre Bata es idéntica a la que aparece en *d’Orbiney*, divino sea diferente ( en lugar de ), por lo que sería la primera vez que se identifica otro ejemplo de este nombre. De esta manera, Gardiner iguala estos casos y atribuye entonces al Bata de *d’Orbiney* la asociación con el epíteto “señor de Saka”. De este modo, lo trascendente de su artículo 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, 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*⁴³. 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*

⁴² Es posible vincular este proceso con los conceptos de topoi y mimesis que propone Loprieno (1988: 16–17), siendo el primero asociado a los estereotipos culturales que se realizan—en mimesis—en las representaciones de individuos en textos narrativos, o *belles-lettres*.

⁴³ Spiegelberg 1907: 98–99.

*Hermanos*⁴⁴. 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 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 toro⁴⁵.

No conforme con la identificación nominal del personaje protagonista con la divinidad, se dice que “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 decisiva cuál es la esencia de Bata. La relación con la divinidad asume en este momento un tono más explícito, al tiempo que 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.

El tipo de “fuerza” que se le adjudica a Bata es sumamente relevante. El sustantivo *pḥty* implica a la “fuerza física”, a la vez que habilita el sentido de “poder del rey o dios”⁴⁶. Cabe destacar asimismo que la palabra puede tener un significado vinculado a la sexualidad y virilidad⁴⁷. La relación del término *pḥty* con la realeza faraónica se sustenta efectivamente en la inclusión de este término en inscripciones reales, títulos y epítetos vinculados con el rey. Fue incluido como componente

⁴⁴ Esta asociación le ha permitido a Servajean 2011 sugerir una 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.

⁴⁵ Kaplony 1975: col. 632.

⁴⁶ Faulkner 1991 [1962]: 93.

⁴⁷ Erman y Grapow 1926–1961 I: 539 acepción 3.

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

de la titulación real durante el Reino Nuevo⁴⁸ y, 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. Ciertamente, la vinculación del término con la fuerza física lo vuelve sustancial en la retórica de la realeza durante el Reino Nuevo, como indicador de los esfuerzos militares que construyen y consolidan la expansión territorial, y así aparece relacionado, por caso, con términos tales como *nht* y *nhtw*⁴⁹. La asociación entre *phty* y la figura del *k3-nht*, el toro fuerte, incluso, se fortalece durante el reinado de Ramsés II, en la elección de nombres de Horus alternativos⁵⁰.

Desde nuestro punto de vista, la caracterización de Bata como poseedor de la fuerza (*phty*) 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.

La relación con Hathor

Bata establece una relación de confianza mutua con las vacas que pastorea, que se materializa en un primer momento en la recomendación de lugares para pastar—y en la resultante multiplicación del mismo ganado—(*d'Orb.* 1,10; 2,1), y en la advertencia y protección, más tarde, cuando su hermano Anubis espera para matarlo (*d'Orb.* 5,8–5,9)⁵¹.

Estas instancias nos han hecho pensar el rol maternal que simboliza este animal y su asociación con la diosa Hathor. 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. Su nombre *ht hr*, significa “casa de Horus”⁵². A partir de la asociación en egipcio entre la idea de la casa y la maternidad el nombre sería interpretado como madre

⁴⁸ De acuerdo con Leprohon (2010: 2), el término ha sido utilizado alrededor de 40 veces.

⁴⁹ Galán 1995: 51.

⁵⁰ Leprohon 2013: 109, 111, 116, 117, 119.

⁵¹ El motivo de las vacas que hablan ha sido relevado tempranamente como un rasgo típicamente folklórico. Por ejemplo, Mannhardt (1859: 249–250) detecta la capacidad de que las vacas hablen como una circunstancia sobrenatural que se repite en *Märchen* europeos, concretamente alemanes y escandinavos.

⁵² Erman y Grapow 1926–1961 III: 5 acepción 1.

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

de Horus⁵³. 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 filial⁵⁴. El término *ht* incluso puede ser interpretado como una metáfora del útero de la madre⁵⁵. Por otra parte, si consideramos la acepción de *ht* como distrito/dominio⁵⁶, 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 cosmos⁵⁷. Dados estos sentidos del nombre de la diosa es evidente su vínculo con la realeza en tanto que madre de Horus, el rey. Estas referencias nos permiten reflexionar sobre el sentido de la relación entre Bata y sus vacas. Dada la relación clara entre Hathor y Horus—el rey viviente—como su madre, es válido 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 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.

Por otra parte, corresponde hacer mención a otra dimensión hathoriana señalada por algunos investigadores: las mujeres y sus roles en el relato. 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 característico⁵⁸. Aun cuando nuestra interpretación del relato no se

⁵³ En una escultura de Menephthaim en Tebas puede leerse “yo soy tu casa, tu madre” Champollion 1845: CLI 2; Troy 1986: 21. Ver también Frankfort 1978 [1948]: 171.

⁵⁴ Molinero Polo 1998: 448.

⁵⁵ Sethe 1930: 67; Bleeker 1973: 25; Troy 1986: 21.

⁵⁶ Faulkner 1991 [1962]: 165.

⁵⁷ Daumas 1977: col. 1024; Galán 1991: 137.

⁵⁸ Hollis 2008 [1990]: 152 nota 24.

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.

La primera mujer que aparece en el relato es la esposa de Anubis. En el reconocimiento en ella como una personificación de Hathor, Hollis ha señalado diversos aspectos, aun cuando entiende que incorpora menos rasgos de la diosa⁵⁹. La autora 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 la relevancia del pelo como un elemento ligado a la actividad sexual y al lenguaje erótico⁶⁰. Asociado a esto, Hollis, 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 amor⁶¹ es llamada “la del cabello hermoso”⁶². Se enfatizarían así los rasgos eróticos-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 voluntad⁶³.

En relación con la mujer de Bata, Hollis entiende que todo sería aún más concluyente en la identificación con Hathor⁶⁴. 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 dios⁶⁵. En el

⁵⁹ De acuerdo con Hollis 2008 [1990]: 192.

⁶⁰ Derchain [1975]; Watterson 1991: 111; Graves-Brown 2010: 111; Basson 2012: 10.

⁶¹ Lesko 1999: 111–116.

⁶² Derchain 1975: 59.

⁶³ Posener 1983: 111, 116.

⁶⁴ La opinión de Manniche (1975) sobre la mujer de Bata, por el contrario, la asocia con los intercambios diplomáticos de esposas propios del Reino Nuevo.

⁶⁵ Darnell 1997: *passim*; Basson 2012: 5.

mito acude a destruir a los hombres en defensa del gobierno celeste de su padre, asumiendo ella misma la forma del ojo. 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. 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 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)⁶⁸. 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.

Es 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 presentan evocaciones de cualidades de la diosa Hathor, 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 casa o morada de Horus, es decir, el rey, y es posible expandir su sentido en el plano cósmico a la idea de la maternidad. 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

⁶⁶ Bleeker 1973: 48; Graves-Brown 2010: 161.

⁶⁷ Sethe 1964 [1912]: 35.

⁶⁸ Hollis 2008 [1990]: 152–153.

que se convertirá en rey, como del faraón vigente cuando Bata llega al palacio. Efectivamente, también Hathor es asociada como consorte⁶⁹.

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”⁷⁰, esto no resulta del todo representativo para la cosmogonía egipcia. Los roles creativos asociados a lo caótico y a lo femenino⁷¹ 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 regia del relato de *Los Dos Hermanos*.

Lo que nos interesa de este es evidenciar que de 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 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,

⁶⁹ 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 (Graves-Brown 2010: 132; Troy 1986: 54). Durante el Reino Nuevo, Hathor aparece como consorte de Amenofis III en un relieve en la tumba de Kheruef, supervisor del dominio de Tiye, consorte del rey (Troy 1986: 56).

⁷⁰ En asociación, fundamentalmente, con la asimilación señalada con la historia bíblica de José y la mujer de Putifar.

⁷¹ Ver Pereyra 1998.

aunque pueden implicar diferentes instancias de interpretación.

En este sentido, entendemos 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. 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 reinas⁷². 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.

La potencia creativa y regeneradora

El llamado que la Enéada le hace a Bata en el Valle del Pino, como Toro de la Enéada (*d'Orb.* 9,4), lo señala en asociación con el dios Atum, para quien se atestigua este epíteto, concediéndole una potencia creativa clara⁷³. La capacidad generadora que se expresa en este reconocimiento le permite a Bata posicionarse 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.

Su propia revivificación implica un acto ritual trascendental: en el abrazo que se dan Anubis y Bata (*d'Orb.* 14,3–14,4), es posible reconocer el acto que ya en los *Textos de las Pirámides* permite que el dios

⁷² Lesko 1986: 101.

⁷³ Así aparece, por ejemplo, en la inscripción de Sesostri 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” (Lichtheim 1975 [1973]: 117).

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

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”⁷⁴. El abrazo se trata de un acto de vitalización eficaz que implica una fusión de vida, y que asocia al gobernante actual y su difunto predecesor y se repite en la subida al trono de cada nuevo rey⁷⁵. 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 abrazo⁷⁶. Entendemos que se afirma 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 faraón⁷⁷.

Por otra parte, la capacidad regeneradora se evidenciará en la conversión de Bata en toro, 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 Tierras⁷⁸. 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 manifestaciones⁷⁹. 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 Reino Nuevo, particularmente en las dinastías XIX y XX⁸⁰. Incluso, 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 insti-

⁷⁴ Faulkner 1969: conjuro 222 §212 y §213.

⁷⁵ Frankfort 1998 [1948]: 56.

⁷⁶ Frankfort 1998 [1948]: 91.

⁷⁷ Ciertamente, se trata de un acto simbólico que concluye el proceso de revivificación, que está efectivamente habilitado por las acciones de Anubis.

⁷⁸ Jacobsohn 1955 [1939]: 15; Vandier 1949: 143; Hollis 2008 [1990]: 175–179.

⁷⁹ Jacobsohn 1980: col. 308.

⁸⁰ Jacobsohn 1980: col. 309.

tución 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 institución⁸¹.

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 persea. Este árbol sagrado tiene cualidades especiales que funcionan como elemento de continuidad que no impiden de hecho sostener la asociación. Efectivamente, la persea 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 viaje⁸². La persea, 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 trono⁸³. Es decir, la transformación en persea, 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 Nut⁸⁴—que puede igualmente ser representada como una vaca, la vaca del cielo⁸⁵—para renacer al día siguiente de su matriz. También la idea de Ra, entonces, en su relación con Nut, puede ponerse a la par en esta 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 maternal⁸⁶, así como figuras vincu-

⁸¹ Assmann 1976.

⁸² Zingarelli 2005.

⁸³ Eyre 2013: 281–282.

⁸⁴ Hornung 1999 [1971]: 136.

⁸⁵ Frankfort 1998 [1948]: 190–192.

⁸⁶ Frankfort 1998 [1948]: 193.

ladas 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, descansando 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 Osiris⁸⁷, y a menudo parece que sus nombres fueran intercambiables. Pareciera entonces que Osiris se asimila de hecho a Ra, y viceversa. 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 Osiris⁸⁹. 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.

⁸⁷ Hornung 1999: 91.

⁸⁸ Hornung 1991: 90.

⁸⁹ Hornung 1999 [1971]: 90–92. El reciente estudio de Smith (2017) provee sugerentes ideas respecto de este encuentro nocturno entre Ra y Osiris. Desafortunadamente, aún no hemos podido acceder a esta valiosa obra.

Antiguo Oriente, volumen 14, 2016, pp. 137–170

Wettengel ha dedicado un artículo en 1992 a la correspondencia de las diferentes rúbricas del *Papiro d'Orbiney* con las horas del ciclo solar. 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 trono⁹⁰.

Resulta sugestiva esta interpretación que asocia directamente a Bata con Ra, con las implicancias en torno a la realeza que ello implica. A su vez, la idea de ciclo en sí misma resulta iluminadora, en tanto supone la repetición y otorga sentido cohesivo a una serie de situaciones. Cabe señalar en este punto, que algunas de las interpretaciones sobre el relato consideraban que se trataba más bien de una expresión inconexa, que ligaba artificialmente dos textos, uno de ellos vinculado a lo terrenal, y otro a lo “mágico”⁹¹. 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 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.

ALGUNAS NOTAS A MODO DE CIERRE

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

⁹⁰ Wettengel 1992: 97–98.

⁹¹ Por ejemplo, Lefebvre 2003 [1948]: 161.

partir de las reflexiones más generales sobre las relaciones posibles entre mito y literatura, hemos identificado 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. A partir de esto, nuestro análisis sobre *Los Dos Hermanos* procuró indagar en el modo en que mito y literatura se articulan aquí de manera específica.

En primer lugar, la elección del nombre del protagonista habilita su identificación con un dios del panteón egipcio, sus funciones específicas y su forma de representación. La asociación de Bata 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. La descripción de la “esencia” de Bata, por su parte, hace uso de términos que redundan en su caracterización como personaje divino-regio.

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. Hemos apuntado aquí 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. Por su parte, la asociación de las mujeres del relato con Hathor nos 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, aun 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.

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.

En términos generales, entendemos 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.

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 regio de Bata, el relato evoca diferentes instancias de lo mítico que aportan a la construcción diversos rasgos y funciones distintivos.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer el trabajo realizado por los evaluadores de este texto, que con sus comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar la versión final del artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. 1976. "Das Bild des Vaters im alten Ägypten". En: H. TELLENBACH (comp.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*. Stuttgart, Kohlhammer, pp. 12–49.
- ASSMANN, J. 1977a. "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten". En: *Göttinger Miszellen* 25, pp. 7–43.
- ASSMANN, J. 1977b. "Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leirfanen der Einheitsfrage". En: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 104, pp. 1–25.
- ASSMANN, J. 1977c. "Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney". En: *XIX Deutscher Orientalistentag*, Suppl. ZDMG, Wiesbaden, pp. 1–15.
- ASSMANN, J. 1982. "Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung, und das Problem des ägyptischen Mythos". En: J. ASSMANN, W. BURKERT y F. STOLZ (eds.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Orbis biblicus et orientalis*, vol. 48. Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 13–61.
- ASSMANN, J. 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, Wissenschaftlicher Verlag pp. 31–57.
- ASSMANN, J. 1996. "Kulturelle und literarische Texte". En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 59–82.
- ASSMANN, J. 1999. "Cultural and Literary Texts". En: G. MOERS (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium 'Ancient Egyptian literature: History and Forms'. Los Angeles, March 24–26, 1995*. *Lingua Aegyptia Studia Monographica*, vol. 2. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, pp. 1–15.
- BAINES, J. 1991. "Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record". En: *Journal of Near Eastern Studies* 50/2, pp. 81–105.
- BAINES, J. 1996. "Myth and Literature". En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 361–377.
- Antiguo Oriente*, volumen 14, 2016, pp. 137–170

- BAINES, J. 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 Angeles, Marzo 24–26, 1995. *Lingua Aegyptia Studia monographica*, vol. 2. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, pp. 17–41.
- BASSON, D. 2012. *The Goddess Hathor and the Women of Ancient Egypt*. Thesis (MPhil) University of Stellenbosch. En: < <http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/20292>>
- BLEEKER, C. 1973. *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden, E. J. Brill.
- BLUMENTHAL, E. 1972. "Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk". En: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 99, pp. 1–17.
- BOURIANT, U. 1894. *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*. Tomo XV. Paris, Ernest Leroux.
- BRESCIANI, E. 1969. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Turín, G. Einaudi.
- BROZE, M. 1996. *Mythe et roman en Egypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 76. Leuven, Peeters.
- BRUGSCH, H. 1890. *Religion und Mythologie der alten Ägypter*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- BRUNNER-TRAUT, E. 2000 [1963]. *Cuentos del Antiguo Egipto*. Madrid, Edaf.
- CAMPAGNO, M. 2004. *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. 2001. "Los Dos Hermanos en la literatura neoegipcia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada". En: J. CERVELLÓ AUTUORI y A.J. QUEVEDO ÁLVAREZ (eds.), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López*. Barcelona, Aula Aegyptiaca-Studia 2, pp. 55–66.
- CHAMPOLLION, J.F. 1845. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*. Ginebra, Editions de Belles-Letres.
- DARNELL, J.C. 1997. "The Apotropaic Goddess in the Eye". En: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24, pp. 35–48.
- DAUMAS, F. 1977. "Hathor". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band I*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 1024–1033.
- DE ROUGÉ, E. 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". En: *Athaeneum francais* 1. Paris, E. Thunot et Ce, pp. 1–24.

- DERCHAIN, P. 1975. "Le perruque et le cristal". En: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 2, pp. 55–74.
- DUNDES, A. 2002. "Projective Inversion in the Ancient Egyptian 'Tale of Two Brothers'". En: *The Journal of the American Folklore* 115, pp. 378–394.
- ELIADE, M. 1992 [1963]. *Mito y realidad*. Barcelona, Labor.
- ERMAN, A. 1927. *The Literature of the Ancient Egyptians*. Londres, Methuen and Co.
- ERMAN, A. y H. GRAPOW. 1926-1961. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. Berlín, Akademie Verlag.
- EYRE, C. 2013. *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*. Oxford, Oxford University Press.
- FAULKNER, R. 1991 [1962]. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford, Griffith Institute Ashmolean Museum.
- FAULKNER, R. 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, The Clarendon Press.
- FRANKFORT, H. 1978 [1948]. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GALÁN, J.M. 1991. "Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el antiguo Egipto". En: *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 3, pp. 135–142.
- GALÁN, J.M. 1995. *Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. Hildesheim, Gerstenberg Verlag.
- GARDINER, A. 1905. "The Hero of the Papyrus d'Orbiney". En: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 27, pp. 185–186.
- GOEBS, K. 2002. "A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes". En: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2/1, pp. 27–59.
- GRAVES-BROWN, C. 2010. *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. London, Continuum.
- HOLLIS, S.T. 2006. "Review to *Die Erzählung den beiden Brüdern. Des Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden* by Wolfgang Wettengel". En: *Journal of Egyptian Archaeology* 92, pp. 290–293.
- HOLLIS, S.T. 2008 [1990]. *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers". The oldest fairy tale in the world*. Oakville CT, Bannerstone Press.
- HORNUNG, E. 1999 [1971]. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, Trotta.
- JACOBSON, H. 1955 [1939]. *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*. Glückstadt; Hamburgo; Nueva York, J. J. Augustin.
- Antiguo Oriente*, volumen 14, 2016, pp. 137–170

- JACOBSON, H. 1980. "Kamutef". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band III*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 308–309.
- JUNGE, F. 1978. "Wirklichkeit und Abbild. Über den innerägyptischen Synkretismus und die Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches". En: G. WIESSNER (comp.), *Synkretismusforschung-Theorie und Praxis*. Wiesbaden, GOF Reihe: Grundlagen und Ergebnisse Bd. I, pp. 87–108.
- KAPLONY, P. 1975. "Bata". En: W. HELCK y W. OTTO (eds.), *Lexikon der Ägyptologie Band I*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 632–636.
- KATARY, S. 1994. "The *Two Brothers* as Folktale: Constructing the Social Context". En: *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 24, pp. 39–70.
- KEES, H. 1956 [1941]. *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Berlin, Akademie Verlag.
- LEFEBVRE, G. 2003 [1948]. *Mitos y cuentos egipcios de la época*. Madrid, Akal.
- LEPROHON, R. 2010. "Patterns of Royal Name-Giving". En: E. FROOD y W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. En: <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz001nx697>>.
- LEPROHON, R. 2013. *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- LESKO, L. 1986. "Three Late Egyptian Stories Reconsidered". En: L. LESKO (ed.), *Egyptological Studies in Honour of Richard A. Parker*. Hannover, University Press of England, pp. 98–103.
- LESKO, B. 1999. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman, University of Oklahoma Press.
- LICHTHEIM, M. 1975 [1973]. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms*. California, University of California Press.
- LICHTHEIM, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. 2: *The New Kingdom*. California, University of California Press.
- LÓPEZ, J. 2005. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Barcelona, Trotta.
- LOPRIENO, A. 1988. *Topos und Mimesis: zum Ausländer in der Ägyptischen Literatur*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- LOPRIENO, A. 1996. "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory". En: A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, E. J. Brill, pp. 39–58.
- LOPRIENO, A. 2004. "Prólogo". En: M. CAMPAGNO, *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 13–20.
- MANNHARDT, W. 1859. "Das älteste Märchen". En: *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde Vierter Band*, pp. 232–259.

- MANNICHE, L. 1975. "The Wife of Bata". En: *Göttinger Miszellen Heft* 18, pp. 33–38.
- MASPERO, G. 2002 [1882]. *Popular Stories of Ancient Egypt*. New York, Oxford University Press.
- MATHIEU, B. 2015. "Le conte des Deux Frères". En: <https://www.academia.edu/19840126/Le_Conte_des_Deux_Fr%C3%A8res_P_dOrbiney_P_BM_EA_10183_>
- MOERS, G. 2001. *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität*. Leiden, E.J. Brill.
- MOLINERO POLO, M.A. 1998. *Realeza y concepción del universo en los Textos de las Pirámides*. Tesis doctoral no publicada, Universidad Complutense de Madrid.
- NAVILLE, E. 1898. *The Temple of Deir el Bahari. Part III. Plates LVI- LXXXVI. End of Northern half and Southern half of the Middle Platform*. London, The Egypt Exploration Fund.
- OTTO, E. 1958. *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*. Heidelberg, Carl Winter.
- PATANÈ, M. 1991. "Existe-t-il dans l'Égypte ancienne une littérature licencieuse?". En: *Bulletin de la Société d'Égyptologie* 15, pp. 91–93.
- PEHAL, M. 2014. *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A Structural Analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*. Brussels, EME.
- PEREYRA, M.V. 1998. "Lo femenino en la doctrina de la realeza egipcia antigua". En: *Mujeres en escena: Actas de las Quintas Jornadas Historia de las Mujeres y Estudios de Género*. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 239–248.
- POSENER, G. 1983. "La légende de la tresse d'Hathor". En: L. LESKO (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*. Hanover, New Hampshire and London, University Press of New England, pp. 111–117.
- QUACK, J.F. 2003. "Review to *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* by Gerald Moers". En: *Die Welt des Orients* 33, pp. 151–156.
- QUACK, J.F. 2005. "Review to *Die Erzählung den beiden Brüdern. Des Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden* by Wolfgang Wettengel". En: *Die Welt des Orients* 35, pp. 198–202.
- QUACK, J.F. 2008. "Corpus oder Membra disjecta. Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac". En: W. WAITKUS (comp.), *Diener des Horus – Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*. Gladbeck, PeWe Verlag, pp. 203–228.
- SAUNERON, S. 1959. "Lait". En: G. POSENER (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris, Fernand Hazan, p. 145.

- SCHNEIDER, H. 1907. *Kultur und Denken der alten Ägypter*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- SCHNEIDER, T. 2008. "Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the Two Brothers, Ugarit, and 19th Dynasty History". En: *Ägypten und Levante* 18, pp. 315–326.
- SCHOTT, S. 1945. *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. Leipzig, J.C. Hinrichs.
- SERVAJEAN, F. 2011. "Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas". En: *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 4, pp. 1–37.
- SETHE, K. 1903–1957. *Urkunden des ägyptischen Altertums*. Leipzig, J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
- SETHE, K. 1930. *Urgeschichte und älteste Religion der ägypter*. Leipzig, Deutsche morgenländische Gesellschaft.
- SETHE, K. 1964 [1912]. "Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge". En: K. SETHE (ed.), *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens. Fünfter Band*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhanlung, pp. 117–156.
- SIMPSON, W.K. (ed.), 2003 [1973]. *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Heaven, Yale University Press.
- SMITH, M. 2017. *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford, Oxford University Press.
- SPIEGEL, J. 1937. *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk*. Glückstadt, J.J. Augustin.
- SPIEGELBERG, W. 1907. "Der Gott Bata". En: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 44, pp. 98–99.
- STADLER, M.A. 2009. *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im Altägyptischen Totenbuch*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- STEWART, D. 2012. "On Defining Myth: Comparisons of Myth Theory from an Egyptological Viewpoint". En: H. ABD EL GAWAD, N. ANDREWS, M. CORREAS-AMADOR, V. TAMORI y J. TAYLOR (eds.), *Current Research in Egyptology 2011. Proceedings of the Twelfth Annual Symposium Durham University 2011*. Oxford, Oxbow Books, pp. 189–199.
- TROY, L. 1986. *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- VANDIER, J. 1949. "Le papyrus Jumilhac". En: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 89/2, pp. 214–218.
- VANDIER, J. 1961. *Le Papyrus Jumilhac*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

- VOLOKHINE, Y. 2014. “À propos de la construction d’un débat sur les mythes égyptiens”. En: D. BARBU, Ph. BORGEAUD, M. LOZAT, N. MEYLAN y A.C. RENDU-LOISEL (eds.), *Le savoir des religions. Fragments d’historiographie religieuse*. Gollion, Infolio Éditions, pp. 471–498.
- WATTERSON, B. 1991. *Women in Ancient Egypt*. New York, St. Martin’s Press.
- WENTE, E. 2003 [1973]. “The Tale of Two Brothers”. En: W. K. SIMPSON, *The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Heaven, Yale University Press, pp. 80–90.
- WETTENGEL, W. 1992. “Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern”. En: *Göttinger Miszellen* 126, pp. 97–106.
- WETTENGEL, W. 2003. *Die Erzählung von den beiden Brüdern: der Papyrus d’Orbiney und die Köningsideologie der Ramessiden*. Freiburg; Göttingen; Orbis Biblicus et Orientalis.
- ZEIDLER, J. 1993. “Zur Frage der Späteststehung des Mythos in Ägypten”. En: *Göttinger Miszellen* 132, pp. 85–109.
- ZINGARELLI, A. 2005. “Some Considerations About the Water Offered (Poured) by the Tree Goddess at TT 49”. En: A. AMENTA, M. M. LUISELLI y M. SORDI (eds.), *L’acqua nell’antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: First International Conference for Young Egyptologists*. Roma, L’Erma di Bretschneider, pp. 381–388.