

Realeza y Literatura: imágenes y tensiones en el cuento de *Los Dos Hermanos*

María Belén Castro

Centro de Estudios de Historia Social Europea
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata - CONICET. Argentina
mbelencastro@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en explorar las bases de la realeza faraónica, analizando las características y funciones que asume el faraón y los modos establecidos de acceso al trono. Las imágenes proporcionadas por el discurso y las representaciones formalizadas del rey serán puestas en tensión con la experiencia provista por un relato literario: el cuento de **Los Dos Hermanos**, que constituye un caso interesante para reflexionar sobre las irregularidades y sus formas de legitimación y acomodación en los marcos preestablecidos. La relación entre realeza y literatura será otro de los aspectos a discutir en este trabajo.

Palabras clave: realeza – imágenes - literatura – Dos Hermanos

Kingship and Literature: images and tensions in the tale of *Two Brothers*

Summary

The aim of this paper is to explore the bases of Egyptian kingship, analyzing the features and functions of the king, just as the established way of ascension to the throne. The images proportioned by the discourse and formalized representations' pharaoh will be compared with the experience provided by a literary text: the tale of **Two Brothers**, which is an interesting sample to think about the irregularities and its forms of legitimating. The relation between kingship and literature will be another question to be examined.

Key Words: kingship – images - literature – Two Brothers



Consideraciones iniciales

El acercamiento al Antiguo Egipto viene dado frecuentemente por la fascinación que generan sus construcciones monumentales, templos y pirámides, así como sus habilidades artísticas, expresadas en las decoraciones en pinturas y relieves, o en la delicadeza de la ejecución de sus objetos. Estas manifestaciones están asociadas mayoritariamente a la realeza faraónica, dando cuenta de este modo del lugar central que ocupó en la vida egipcia.

Ya desde la antigüedad, a partir de la **Historia de Egipto** del sacerdote egipcio Manetón¹ se nos presenta una sucesión continua de reyes divididos en dinastías, palabra griega que introduce este autor para el ordenamiento de los períodos históricos. Los mismos egipcios, incluso antes que Manetón, habían conformado su propia tradición de listas reales. Asimismo, no sólo desde su lugar como gobernante era el faraón una figura trascendental, sino además desde una perspectiva más global, en su función de garante del orden cósmico. El mundo occidental se ha percatado de esta centralidad y a partir de ella ha dirigido su atención a la cultura antigua egipcia.

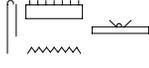
En este trabajo nos hacemos eco del reconocimiento de aquella preeminencia y pretendemos reflexionar sobre los rasgos que son propios de este tipo de realeza. En este sentido, identificaremos una tradición egiptológica que la conceptualiza como divina, a partir del tratamiento de fuentes más cercanas a lo oficial. Sin embargo, en la consideración de que la imagen del rey complementa su construcción con otras elaboraciones culturales, nos acercaremos a la literatura a fin de rastrear en ella representaciones alternas.

La realeza faraónica. Interpretaciones desde la egiptología

En las primeras investigaciones sobre la realeza egipcia, los estudiosos han centrado su atención en la cualidad divina del faraón, configurando 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. Muy tempranamente, a comienzos del siglo XX, Moret (1902: 3) 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 le rinde culto a la familia de los dioses y deviene en jefe religioso. Por último, como sacerdote, recibe él mismo honores divinos, por funcionar como intermediario entre los hombres y los dioses.

Para definir estas relaciones con los dioses, los egipcios decían en general del faraón que era hijo  SA, heredero    iwaw, y que era

¹ Existe una reciente edición de la **Historia de Egipto** de Manetón a cargo de Jiménez Fernández y Jiménez Serrano (2008).

establecido  **smn** en el trono de su padre (Moret, 1902: 14).² Asimismo Moret (1902: 32) destacaba la intimidad del vínculo a partir de los títulos reales: el nombre de Horus afirma el origen divino del rey en su calidad de dios celeste e hijo de Osiris; los nombres de entronización dentro del cartucho, signo del mundo solar, remiten a la filiación del rey con Ra; asimismo, el título de Dos Señoras especifica que el rey domina sobre el Norte y el Sur como el disco solar.³ Este autor indagaría también en la problemática del nacimiento divino del faraón y su entronización por los dioses.

En términos de la segunda fórmula con la que pretendía estudiar la esencia del faraón, lo presenta como sacerdote de los dioses y de los muertos, y analiza su carácter de constructor de templos y de fundaciones reales. Por último, introduciendo el concepto de rey-dios (*roi dieu*) Moret (1902: 209), investigaría las insignias reales y los textos asociados a su persona: literatura oficial en su honor, decretos de los dioses, himnos, libros mágicos. De esta forma, Moret (1902) construye una primera aproximación a la realeza faraónica conceptualizándola como divina.

La misma idea es presentada a mediados del siglo XX por Frankfort (1998 [1948]: 29), quien afirma que lo fundamental de la realeza egipcia consiste en que el faraón era de esencia divina, un dios encarnado. Para el autor sería erróneo hablar de una deificación, dado que no se proclamaba su divinidad en un momento determinado. Estas reflexiones se enmarcan en conceptualizaciones más generales sobre las sociedades antiguas, específicamente la egipcia, en la que

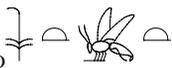
² El autor presenta las transliteraciones **sa**, **douá**, y **smen**. Debemos tener en cuenta que se trata de un trabajo antiguo; por ello algunas de sus consideraciones han sido superadas. Para el tema concreto de las transliteraciones, preferimos aquí seguir la clásica versión de Gardiner (1988 [1927]: 587; 552 y 568 respectivamente).

³ Aquí Moret (1902) se ha referido al protocolo real, es decir, los nombres y títulos que utiliza el faraón y que tienen estrecha relación con los dioses egipcios. Este protocolo está compuesto por

cinco nombres. El primero de ellos es el nombre de Horus  y se remonta a la época prehistórica, remitiendo a la naturaleza de Horus del rey. El segundo nombre es el de las Dos Señoras

, que vincula al rey con la diosa buitre Nekhbet del Alto Egipto y la diosa cobra Wadjet

del Bajo Egipto. El nombre Horus de oro  tiene significación más controvertida, asociada a la victoria de Horus sobre Seth, o bien a la cualidad de eternidad del oro. El prenomen sigue al

título Rey del Alto y Bajo Egipto , y generalmente contiene el nombre del dios

Ra. Por último el nomen es introducido por el epíteto de Hijo de Ra , y equivale generalmente al nombre de nacimiento del rey (Gardiner, 1988 [1927]: 71-74).

la vida humana se experimenta en una dimensión cósmica, donde lo secular (si efectivamente existe) es trivial, y sólo tiene importancia trascendental lo que esté inmerso en el cosmos.⁴ La función del rey consiste efectivamente en mantener la armonía de aquella vida cósmica,⁵ y en este sentido no podría ser considerada la realeza faraónica como una institución política (Frankfort, 1998 [1948]: 27).

A partir de los trabajos de Posener (1956; 1960) se tiende a proyectar matices sobre estos planteos acerca de la divinidad del rey egipcio. Posener (1956) propone distanciarse del análisis de textos religiosos -que habrían contribuido a la construcción de la concepción preeminente sobre la realeza faraónica- y acercarse al estudio de textos literarios del Reino Medio⁶ como la **Profecía de Neferty**,⁷ con los que contribuye a diseñar una imagen más humana del rey, a la vez que propone visualizar los rasgos más políticos de la institución, como sus necesidades de legitimación o propaganda.

Las ideas de Posener pueden resultar en algún punto extremas o incómodas, desde el momento en que el autor plantea términos y formas de funcionamiento social modernas, a una sociedad que no tenía las mismas características que las contemporáneas. Por este motivo ha recibido algunas críticas -en particular, de Wilson (1957)- fundamentadas en el peligro representado por esas asociaciones probablemente anacrónicas. De todos modos resulta valioso el aporte de Posener en la medida en que abre la perspectiva al acercamiento a la figura del faraón.

A partir de entonces, los trabajos de los egiptólogos que abordan la problemática de la realeza, combinan estas aproximaciones en análisis más am-

⁴ Sobre la consideración de las sociedades antiguas en relación íntima con el cosmos resultan también fundamentales las ideas de Cervelló Autuori (1996: 16), especialmente la enunciación del principio de integración, por el que se enfatiza la interacción entre el hombre y la naturaleza para provecho de ambos.

⁵ El orden cósmico fue establecido por los dioses en el momento de la creación, cuando se vencen momentáneamente las fuerzas del caos. Este orden es personificado por la diosa Maat, que es representada como mujer con una pluma en la cabeza (Hornung, 1999 [1971]: 256). El caos continúa acechando al cosmos, por lo que el faraón debe actuar en función de mantener esa estabilidad lograda en el inicio de los tiempos. La obligación de mantener Maat, de acuerdo con Frankfort (1998 [1948]: 75), impide que el faraón actúe arbitrariamente.

⁶ La historia egipcia ha sido tradicionalmente pensada en términos de períodos de centralización y descentralización política. De esta manera, los egiptólogos acuerdan en una sucesión que incluye: Período Predinástico, Época Tinita, Reino Antiguo, Primer Período Intermedio, Reino Medio, Segundo Período Intermedio, Imperio Nuevo, Tercer Período Intermedio y Baja Época. Haremos uso de aquí en adelante de la cronología propuesta por Murnane (1995: 712-714). El Reino Medio se desarrolla entre 1980 y 1630 a. C. y abarca las dinastías XI a XIII.

⁷ La **Profecía de Neferty** es un relato del Reino Medio que sitúa la acción narrativa en la cuarta dinastía, describiendo un mundo en caos y profetizando la llegada de un rey salvador que logrará revertir esta situación. El texto está escrito en el Papiro Leningrado 1116B. También se conserva en algunas tablillas de la dinastía XVIII y numerosas ostraca de época ramésida.

plios. El artículo de Hornung (1991) resulta interesante en esta perspectiva, en la medida en que conjuga la afirmación sobre la centralidad del rey en la vida egipcia, con una complejización de las consideraciones sobre su divinidad. Al respecto califica de desafortunada (1991: 327) la expresión **le roi dieu** acuñada por Moret (1902), y propone otra explicación (1991: 327) en la que considera al faraón como un hombre en el rol de un dios. Del mismo modo es un sacerdote que sirve a los dioses y que a su vez los representa ante los hombres. Esto le permite a Hornung (1991: 328) registrar a partir de la lectura de los textos y representaciones faraónicas diferentes situaciones posibles: el faraón como dios, como hijo de dios, como imagen del dios, o como amado de los dioses. De esta forma logra ampliar las matrices de interpretación sobre la problemática.

Asimismo, Hornung (1991: 322) remite al **roi des contes**⁸ de Posener (1960), reconociendo en la persona del rey aspectos humanos. Para ello recupera la imagen del rey que se aburre en el **Papiro Westcar** y en la **Profecía de Neferty**,⁹ y que además en este último relato quiere conocer el futuro.

Uno de los estudios más importantes en los últimos tiempos es el proyecto dirigido por O'Connor y Silverman (1995), donde se compilan artículos que discuten cuestiones vinculadas a la realeza egipcia. Cabe destacar de ellos algunas observaciones. En relación a la controvertida naturaleza del rey, los autores presentan el consenso que hoy prevalece entre los académicos (1995: XXV): la realeza es una institución divina, y el faraón, como ser humano, estará sujeto a las limitaciones humanas. Pero cuando el rey toma parte de los actos de su oficio, en rituales y ceremonias, se ve imbuido con la misma divinidad de aquél y de los dioses. Así adquiere poder para llevar a cabo actos reales y simbólicos que contribuyen al mantenimiento y renovación del cosmos.

En otro plano, O'Connor y Silverman (1995: XVII; XX-XXI) se ocupan de señalar la continuidad de la realeza en Egipto, a pesar de algunos períodos de desestabilización o debilitamiento. Esta observación habilita el tratamiento en el libro de discusiones ligadas al problema de la legitimación, como la intervención proveniente de Baines (1995: 3-8). Este autor afirma que, a pesar del reconocimiento de la centralidad de la realeza en la vida egipcia, era necesaria

⁸ Rey de los cuentos. Es la expresión en francés utilizada por Posener para aludir a la imagen del rey que se expresa en los textos literarios.

⁹ Para la descripción de la **Profecía de Neferty** cf. supra. El **Papiro Westcar** (**Papiro de Berlín 3033**) es un conjunto de 5 relatos (para una interpretación de la estructura del papiro véase el artículo de Salem -en prensa-), aunque sólo los tres últimos están en buen estado, excepto el final del quinto que se ha perdido. El papiro es de finales del período hicsu (ca. 1630-1539/23 a. C.), pero se trata de una copia de un texto previo, de la dinastía XII (ca. 1938-1759 a. C.) o anterior. Debido al aburrimiento del faraón Keops, sus hijos le relatan una serie de historias. El último de ellos prefiere traer a un sabio que profetizará el advenimiento de una nueva dinastía.

una continua legitimación, con el objetivo de mantener su status ante posibles devaluaciones. Plantea la existencia de un marco ideológico básico, con estrategias específicas vinculadas al ritual y al discurso persuasivo, que debe ser presentado continuamente. Sin querer hacer abuso del concepto de legitimación, Baines (1995: 8) considera que no se puede poner en duda la realidad de este fenómeno. Kemp (1992: 28) también había reflexionado unos años antes sobre este tema, y ha enfatizado, tanto para Estados modernos como antiguos, lo fundamental que se torna la existencia de una ideología y una identidad, para lo que se convierten en esenciales las imágenes del poder terrenal y la fuerza normativa de la burocracia. El Estado egipcio requirió de estos elementos y respondió a esta necesidad con la construcción de un aparato ideológico alrededor de la institución de la realeza.

Estas últimas reflexiones son interesantes debido a que no sólo recalcan en los fundamentos culturales y cosmogónicos de la realeza egipcia sino que también permiten su consideración como institución política, habilitando un estudio de su devenir histórico.

La realeza faraónica desde la diversidad de imágenes antiguo-egipcias: el lugar de las expresiones literarias

Tal como comentábamos en el apartado anterior, Posener (1956; 1960) ha señalado oportunamente que la imagen que los egiptólogos han construido sobre el faraón egipcio estaba basada fundamentalmente en textos religiosos o de carácter oficial. Así tiende a exhibirse una representación modélica del rey, que de algún modo deja veladas las posibles tensiones a su alrededor. En este sentido se torna interesante aproximarse a la realeza faraónica analizando otras fuentes que permitan ampliar aquella perspectiva. Aquí nos centraremos en la literatura,¹⁰ específicamente en el cuento de **Los Dos Hermanos**.¹¹ Pensaremos, por

¹⁰ Coletta (2008) también propone un abordaje desde esta perspectiva a partir del análisis de enseñanzas reales, estudiando concretamente **La enseñanza para el príncipe Merikara** y **La enseñanza del rey Amenemhat**.

¹¹ El cuento de **Los Dos Hermanos**, de la dinastía XIX, está escrito en el **Papiro d'Orbiney**, hoy en el Museo Británico. Narra la historia de dos hermanos campesinos, Anubis (el mayor) y Bata (el menor), que son enfrentados a causa de la propuesta que la esposa del mayor hace al menor para mantener relaciones. Habiéndose rehusado Bata a esta proposición, la mujer intenta dar vuelta la historia ante su marido, acusando al menor de haber intentado deshonorarla. Anubis entonces persigue a su hermano, discuten, y Bata declara su inocencia. A pesar de que Anubis elige creerle, Bata decide irse hacia el Valle del Pino para iniciar una nueva vida. Allí los dioses le modelan una mujer para acompañarlo, que finalmente se irá con el faraón. Buscando venganza, Bata sufre una serie de transfiguraciones que lo acercan a ella, consiguiendo convertirse en príncipe heredero del trono egipcio, juzgarla por su traición, y asumir como rey. Existen numerosas traducciones; cabe destacar en inglés Lichtheim (1976) y Wente (1973); y en español Rosenvasser (1973); Lefebvre (2003 [1948]) y López (2004).

un lado, en la imagen que allí se ofrece del rey, a partir de las características que poseen los personajes, en particular el protagonista, y los roles que asumen. En segundo término, plantearemos el tratamiento que se hace de la sucesión al trono, un momento trascendental que pone en tensión la seguridad del orden cósmico.

Es pertinente, sin embargo, reflexionar breve y previamente sobre la naturaleza de los textos literarios para justificar así la validez del abordaje aquí propuesto. Las expresiones literarias del Antiguo Egipto han sido objeto de interesantes investigaciones durante los últimos años, siendo la obra editada por Loprieno (1996) una de las más acabadas expresiones de esta preocupación. Entre los ejes de discusión se puede enunciar la inquietud por definir la literatura egipcia y sus niveles de ficcionalidad; su relación, más o menos cercana, con los textos míticos; y sus vínculos con la realeza, ya sea como temática general, como ámbito de elaboración de los textos, o bien como instrumento de su legitimación. Explicábamos cómo Posener (1956; 1960) se había acercado a los textos literarios del Reino Medio con el objetivo de humanizar la figura del rey. Más allá de esta idea, llegaba a plantear la hipótesis de que en relatos como la **Profecía de Neferty**, **las Instrucciones del rey Amenemhat**, **el Cuento de Sinuhé** y **las Instrucciones de la estela de Sehetep-ib-Ra**, se mostraban diversas luchas políticas y la victoria sobre ellas del Estado, que se legitimaba de esta forma a sí mismo. Estas ideas, cuestionadas en alguna medida por Wilson (1957), nos permiten introducirnos en la problemática de la legitimación. El término propaganda aplicado a los textos literarios antiguo egipcios tiende a desestimarse a razón de su connotación más bien negativa, incluso peyorativa, ya que se asocia a la idea de manipulación de un otro a quien está dirigido el mensaje.¹² Existe por otro lado una consideración aun más interesante, y es el hecho de la inscripción social de los autores de un texto literario en un contexto determinado, desplazando así la posibilidad de una marcada intencionalidad o alevosía en la difusión de ciertos valores.¹³

Esta perspectiva ha sido incorporada en recientes enfoques sobre la

¹² Para un atinado tratamiento de la idea de propaganda ver Simpson (1996).

¹³ Podemos hacer referencia aquí a los planteos generales de Williams (1980: 189), que considera que el lenguaje no es un medio sino un elemento constitutivo de la práctica social material. Así, ninguna expresión o relato será sincero o natural sino que tendrá una significación social que siempre se halla activa e inherente, dado que ese lenguaje por el que se transmite, es una actividad social enclavada en relaciones también activas, donde hay elementos compartidos (Williams, 1980: 190-191). Los supuestos y preposiciones fundamentales de una sociedad se hallarán entonces siempre presentes y serán significativos. A su vez, Williams (1980: 228) reflexiona sobre el lugar concreto del autor: en primer lugar, desde su consideración como figura individual retoma a Marx y su postulado fundamental del individuo como ser social. Desde allí, esto le permitirá pensarlo alineado, expresando experiencias que han sido concretamente seleccionadas desde puntos de vista específicos. Esta idea no desprestigia la imagen del autor, sino que por el contrario se trata de reconocer en el autor este posicionamiento concreto en una multitud de relaciones.

literatura egipcia. Parkinson (1998: 5) la define como una producción de una cultura particular, reflexionando sobre su contexto de creación. En este sentido, hace ver cómo la mayoría de los temas se vinculan con el Estado, por ser el Estado mismo, sus escribas, los creadores de los relatos. De esta manera, aunque pareciera existir una tendencia a expresar valores del régimen, en realidad se formulan principios básicos de la visión egipcia del mundo, así como preocupaciones políticas más generales, sin relacionarse con acontecimientos particulares (Parkinson, 1998: 14).

Galán (1998: 12) también se ocupa de señalar cómo, a partir de la omnipresencia de la monarquía en la vida intelectual de la sociedad egipcia, las obras literarias están relacionadas de algún modo con la realeza. Las Casas de Vida, espacio de producción de los textos, eran también un ambiente de circulación, por lo que las inquietudes eran similares.

Por su parte, Assmann (1999) ha decidido acuñar el concepto de texto cultural para hablar de textos que concentran el conocimiento tradicional y relevante de una sociedad: su función es actuar como un tipo de programa cultural normativo y formativo que reproduce la identidad cultural, lo que él llama función de identidad. En esta categoría de textos culturales se incluirían los que se conocen como textos literarios.

Se hace difícil entonces hablar de propaganda cuando el contenido de la producción cultural y el espacio de su producción están tan íntimamente relacionados. Existe la posibilidad de que se manifiesten valores compartidos por el grupo que crea. Se trata entonces de pensar en términos de que esa imaginación que concibe un relato está situada en un espacio de poder, con relaciones y juegos de poder, y con preocupaciones sobre las formas de ese poder.

Desde estas consideraciones pretendemos acercarnos al cuento de **Los Dos Hermanos** y rastrear las ideas sobre la realeza que allí aparecen.

El rey en Los Dos Hermanos

El relato de **Los Dos Hermanos** nos expone la historia de Bata, que siendo de origen campesino, logra acceder al trono egipcio. Las acciones y situaciones que tienen lugar a lo largo del relato funcionan de alguna manera como legitimadoras de ese destino final del protagonista.¹⁴ En ese sentido es que presentamos algunos de esos elementos asociados a la realeza para reconstruir una imagen del rey desde una perspectiva literaria. Y en este punto encontraremos algunas representaciones que coinciden con las presentaciones de carácter oficial, mientras que otras situaciones pondrán en tensión aquel ideal.

Uno de los aspectos que debemos señalar es la relación que Bata establece con los dioses. Retomando aquella propuesta de Hornung (1991: 328) del

¹⁴ Esta idea se presenta con mayor desarrollo en Castro (en prensa, 2009).

faraón como hijo, amado e inspirado por los dioses, cabe señalar el lugar que ocupa Bata en esta ecuación. En su vida cotidiana, se lo presenta en estrecha relación con las vacas, a quienes cuida y de quienes también recibe protección mediante la advertencia por la intención de su hermano mayor de matarlo. La vaca en Egipto es una de las manifestaciones de Hathor, diosa asociada a la maternidad y a la realeza cuyo nombre **Hwt Hr** significa casa de Horus, es decir, madre del rey (Frankfort, 1998 [1948]: 193).¹⁵ Esta relación se hace explícita ya en los **Textos de las Pirámides** donde se señala a Horus como hijo de Hathor (Frankfort, 1998 [1948]: 65). Esta tradición se mantiene durante el Imperio Nuevo, mediante expresiones tales como la representación de Hatshepsut en su templo de Deir el-Bahari¹⁶ siendo amamantada por la vaca Hathor (Lesko, 1999: 107), mientras afirma que la diosa la ha aclamado como su hija (Hollis, 1990: 86). También Tutmosis III erigió una estatua suya enfrente a una imagen de la vaca, enfatizando su lugar como hijo, bajo la protección de su madre divina (Lesko, 1999: 109).

Debido a la aparente orfandad de Bata - que vive con su hermano y con la esposa de él como si fuese un hijo- las vacas pueden asociarse en este contexto a las cualidades maternas de Hathor, convirtiendo al protagonista en hijo de la diosa. A la vez, 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.

Más adelante se hará explícita la protección de los dioses hacia Bata cuando en la segunda parte del cuento se relate cómo la Enéada¹⁷ le modela una mujer para que no esté solo. Asimismo, la expresión “¡Oh, Bata, Toro de la Enéada!”¹⁸ con la que los dioses se dirigen al personaje, afianza la intimidad del vínculo.

Por otro lado, el cuento alude a diferentes tareas que asume Bata y que en la ideología real son frecuentemente destacadas. Una de las funciones del rey consiste en asegurar el orden natural, asociado a las crecidas del río, el desarrollo de la agricultura, y la provisión de fertilidad. Son ilustrativas en este punto las palabras de Amenemhat¹⁹ que se jactan del cumplimiento de este objetivo:

¹⁵ Si consideramos la acepción de **Hwt** como dominio, se propone también su interpretación como “dominio de Horus”, por lo que representa el dominio o la extensión político- religiosa del estado egipcio, representado por Horus, es decir, el cosmos (Galán, 1991: 137).

¹⁶ Hatshepsut construye capillas para la diosa también en Gebel el-Silsileh (Alto Egipto) y en Qasr Ibrim (Nubia) (Lesko, 1999: 107).

¹⁷ La Enéada surge del mito de creación conocido como **Teología Menfita** (ver más adelante). Estaba compuesta por los dioses Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Isis, Osiris, Neftis y Seth.

¹⁸ Tomamos fragmentos del relato de la traducción de Rosenvasser (1976).

¹⁹ Amenemhat es el primer faraón de la dinastía XII (ca. 1938-1759 a. C.) que llega al poder con el apoyo de parte de la nobleza. La dinastía XII es considerada como el período central y más brillante del Reino Medio.

“Yo fui el que produjo la cebada y amó al dios-trigo. El Nilo me respetó en cada uno de sus desfiladeros. Ninguno pasó hambre en mis años, ni tampoco sed. Los hombres vivieron (en paz) por lo que yo trabajé... Todo lo que yo ordené fue como tenía que ser” (Frankfort, 1998 [1948]: 81).

Bata, por su parte, se nos presenta también desde el inicio del relato como una persona hacendosa:

“Y él (el menor) era el que hacía para él (el mayor) vestidos y el que iba detrás de su ganado a los campos. Y era él el que trabajaba la tierra y el que cosechaba para él, y él el que hacía para él todos los trabajos del campo (...) estaba su hermano menor detrás del ganado como era su costumbre de todos los días y [volvía] a su casa al tiempo del anochecer, cargado con toda clase de hierbas del campo, leche, leña y toda cosa buena del campo, y los depositaba delante de su [hermano mayor] que estaba sentado con su mujer”.

Así se refuerza la noción de que un faraón debe garantizar la provisión de fecundidad y abundancia. Igualmente se presenta al protagonista llevando adelante actividades de caza para asegurar su supervivencia:

Pasaba el día cazando animales del desierto y volvía a la noche para dormir bajo el pino.

La práctica de cazar animales se asocia en la ideología real con una imagen del faraón vencedor, ya que las presas cazadas y muertas son consideradas sus enemigas (Hornung 1991, p. 332). Esto aparece atestiguado en escarabeos conmemorativos de Amenofis III²⁰ (Serrano Delgado, 1993: 121) donde se relata la cacería de toros salvajes y de leones, que contabilizan exhaustivamente la cantidad de presas cobradas como signo del valor del faraón. El sentido de evocar este acto exhibe, por un lado, la fuerza física del rey y su habilidad en esta práctica. Por otro lado, reactualiza el triunfo sobre el caos, en la medida en que tanto los toros salvajes como los leones son animales asociados al desorden cósmico. En este sentido, su caza asegura la contención de este desorden y evidencia la capacidad del rey como mantenedor del equilibrio, función clave que debe garantizar.

Podemos ver entonces que en **Los Dos Hermanos** aparecen -a través de Bata- elementos que responden a la imagen ideal del faraón como ser proveedor y victorioso. Sin embargo, antes de que Bata se convirtiera en faraón, había en el relato otro rey en el trono, que no pareciera responder a esta representación,

²⁰ Amenofis III fue rey de la dinastía XVIII (ca. 1539-1295/92 a. C.).

sino que por el contrario es presentado como una persona susceptible de ser manipulada. La mujer de Bata, que huye para casarse con el faraón, hace prometerle: “Júrame por dios, diciendo: ‘Lo que dirá (la Dama), lo acataré por ella’”

Este –y los sucesivos- requerimientos con sus respectivas respuestas en consecuencia cuestionan en cierta medida la imagen casi omnipotente del rey. Nos permiten pensar así en la existencia de variaciones en la aproximación a la realeza.

La sucesión al trono en Los Dos Hermanos

Sabemos ya que existen expresiones que tienden a presentar un retrato modélico de la realeza egipcia, y lo mismo pretenden para su historia, enfatizando cualidades como la continuidad y la estabilidad. Manifestación de este último deseo es la existencia de listas reales, en las que se realiza una enumeración de reyes fallecidos, expresando en esa enunciación la idea de un pasado sin sobresaltos que encuentra al faraón actual en un lugar legitimado por aquella sucesión armoniosa.²¹ En este sentido Cervelló Autuori (2006: 95) reconoce dos niveles de legitimidad real en estas listas: por un lado, el ligado a la ancestralidad, en el que el rey es identificado con un dios ancestral al que la comunidad o el estado rinde culto. Por otro lado, aquél vinculado a la genealogía, donde se agrupan precisamente en un conjunto las relaciones entre los parientes. Así, en la primera dimensión se revela una legitimidad a nivel mítico y ritual, mientras que en la segunda lo hace a nivel político.

La lista real de Abidos de Seti I²² constituye un buen ejemplo para señalar estas cuestiones. Sobre la izquierda de la composición se encuentra Seti I, en compañía de su hijo mayor Ramsés (que será más tarde Ramsés II), realizando ofrendas a 75 antepasados reales. De acuerdo con Kemp (1992: 29) sus nombres están escritos en cartuchos que parecen respetar un orden cronológico cercano al correcto, aunque omitiendo algunos reyes que representaron concretamente períodos de debilidad o divisiones internas. Redford (1986: 19-20) reconoce la omisión de bloques de nombres enteros que son registrados en el **Canon de Turín**,²³ aunque señala que las razones para ello no siempre son claras, pudiendo

²¹ Cervelló Autuori (2006: 96) distingue dos tipos de listas reales: aquellas que son intencionadas, es decir que nacieron como tales y el escriba tuvo la intención de compilarlas; y aquellas indirectas o resultantes, que no son obra de un único compilador sino que se conforman por la agregación sucesiva de un nombre de rey detrás de otro sobre un objeto, para indicar su posesión.

²² Esta lista se encuentra en el templo funerario de Seti I –segundo faraón de la dinastía XIX (ca. 1292-1190 a. C.)- en Abidos, en la pared occidental del pasaje (la Galería de las Listas) que lleva de la segunda sala hipóstila a la sala de matanza (Redford, 1986: 18).

²³ El Canon de Turín es un papiro que fue escrito en la dinastía XIX durante el reinado de Ramsés II. Mide 1,7 metros de largo y se encuentra hoy en el Museo de Turín. Contiene los nombres de los faraones que reinaron Egipto precedidos además por los nombres de los dioses que gobernaron antes de la época faraónica.

deberse a que alguno de esos reyes no hubieran gobernado sobre el territorio total de Egipto, o bien por razones políticas.

En cualquier caso, las listas exhiben una preocupación por el pasado en términos de legitimar los lugares y posiciones presentes, así como de establecer lazos con aquellos antepasados que garantizarían de esa forma la continuidad de la vida cósmica. En este cuidado de la permanencia, la sucesión al trono, como apuntamos antes, significa un momento de tensión en tanto representa la amenaza del caos.

A fin de superar esta instancia de zozobra, existieron de modo general ciertas reglas de sucesión al trono que Frankfort (1998 [1948]: 48) denomina base teórica. El autor se refiere concretamente al texto conocido como **Teología Menfita**,²⁴ que, de acuerdo con su opinión, expone la doctrina religiosa para la nueva capital de Menes, el rey que tradicionalmente ha sido considerado como el unificador de Egipto (Frankfort, 1998 [1948]: 48). En el mismo sentido la conceptualiza Cervelló Autuori (1996: 21), quien afirma que fue elaborada como respuesta a los intereses de los sacerdotes de Ptah de Menfis, al quedar convertida su ciudad en la capital de Egipto tras la unificación.

La **Teología Menfita** trata inicialmente dos cuestiones: por un lado, una teoría de la creación, en la que se elige a Ptah como dios creador (de acuerdo entonces a los intereses del sacerdocio local). Por otro lado -y en esto es en lo que estamos interesados- la solución de un conflicto que precedería el establecimiento del orden cósmico. Osiris ha muerto,²⁵ y su hermano Seth se enfrenta a Horus, hijo de Osiris, por el trono de Egipto.²⁶ Geb, en su carácter de padre de Osiris y dios de la tierra, actúa como árbitro para dirimir el conflicto. Toma la primera decisión de dividir el país entre los dos, colocando a Seth como rey del Alto Egipto y a Horus como rey del Bajo Egipto. Sin embargo inmediatamente Geb se arrepiente de esta determinación, decidiendo por el contrario que toda la tierra le sea dada a Horus, por su carácter de primogénito de Osiris. De esta manera, se establece como criterio general la preferencia del primer hijo como sucesor al trono.

²⁴ La **Teología Menfita** fue puesta por escrito en la Piedra de Shabaka, hoy en el Museo Británico. El texto fue copiado en la piedra a pedido del rey Shabaka de la dinastía XXV del Tercer Período Intermedio (ca. 1075-656 a. C.). De todos modos, el texto es del Reino Antiguo (ca. 2675-2130 a. C.), por su lenguaje arcaico y sus reminiscencias a los **Textos de las Pirámides**. Traducción en Lichtheim (1973, pp. 51-57). Comentarios y análisis en Frankfort (1998 [1948]: 48-59).

²⁵ Osiris es asesinado por su hermano Seth. La reconstrucción del conflicto, que incluye en su desarrollo la actuación de Isis y Horus, puede realizarse a partir de textos dispersos, comenzando por algunas elaboraciones en los **Textos de las Pirámides**. La síntesis más acabada, aunque también más helenizada y algo alejada de la tradición egipcia, es la que ofrece Plutarco, en su **Tratado de Isis y Osiris**.

²⁶ Este enfrentamiento se reproduce también en **La Contienda entre Horus y Seth**. En español, contamos con el estudio específico de Campagno (2004).

A pesar de la existencia de este texto dogmático, Baines (1995: 16) se ocupa de señalar que las reglas de sucesión no resultaban del todo claras. En este punto, y en referencia también al enfrentamiento entre Horus y Seth en el texto de **La contienda**, cabe recoger la reflexión de Campagno (2004: 119-120), que apunta a marcar, a partir del requerimiento de Seth al trono, la puesta en cuestión del vínculo padre-hijo como exclusivo para el acceso al trono. Según el autor aparecería en este relato una segunda línea de calificación para asumir el oficio real, que remite alternativamente al ámbito materno.

En todo caso, lo que resulta evidente de acuerdo a los fundamentos cósmicos de los egipcios, es que una transición violenta o disputada no era la norma. Lo cual, si ocurría, creaba la necesidad de legitimación (Baines, 1995: 16-17).

En este problema de la legitimación es donde precisamente puede hallarse la clave para la comprensión de la existencia de multiplicidad de expresiones que, de hecho, configuran imágenes de la realeza. La literatura -como enunciamos- nos acerca elaboraciones sobre este tema, dado su contexto de creación.

Hemos dicho que en **Los Dos Hermanos** se plantea una situación particular, en la que un campesino llega a detentar la realeza egipcia mediante una serie de transfiguraciones inicialmente asociadas al deseo de venganza por el engaño de su mujer, que había sido dada por los dioses. Con cada una de las nuevas formas que toma el protagonista, se acerca al trono y adquiere la legitimidad para ocuparlo.

En este sentido, Hollis (1990) y Cervelló Autuori (2001) han vinculado la trama argumentativa con la lógica de un rito de pasaje, aunque de carácter específicamente egipcio y por ello, vinculado a la realeza faraónica.

Desde una visión más bien cercana a los estudios folklóricos, Hollis (1990: 165) conceptualiza el recorrido de Bata como una estructura básica de A^1 -B- A^2 , donde A^1 representa la situación inicial hogareña, B refiere a la partida y la vida en una tierra extranjera, y A^2 simboliza el retorno a la tierra natal en un estado alterado. En un relato folklórico es usual que este regreso tome la forma de casamiento, acceso a un trono o prosperidad general. El caso egipcio asume la forma de ascenso al trono, precisamente por la centralidad y omnipresencia de la realeza en la vida de los egipcios.

Cervelló Autuori (2001) toma un posicionamiento diferente, reflexionando sobre el cuento de **Los Dos Hermanos** desde una perspectiva africana. Así logra una comparación estructural con relatos orales africanos y llega también a pensar en la idea de un rito de pasaje. En narraciones **soninké**, por caso, este rito refiere a una iniciación social y colectiva, a la inclusión en el grupo de pertenencia. En el caso de **Los Dos Hermanos**, en cambio, el egipcio reflexiona sobre la iniciación regia (Cervelló Autuori, 2001: 64).

Resulta interesante precisamente la forma que asume en este cuento aquella transición. Por dos motivos, Bata no está inicialmente habilitado para convertirse en faraón. Por un lado, su origen campesino lo aleja del palacio que por excelencia constituye el espacio donde se define la vida política egipcia, y así, la sucesión al trono. Es decir, no participa del círculo que podría, incluso en condiciones desfavorables como la no primogenitura, disputar el trono. En segundo término se encuentra además su propio lugar en una sucesión familiar, como segundo hijo. Es Anubis, su hermano mayor y primogénito, quien se ocupa de dirigir la familia, completada con su esposa. De esta forma, Bata no calificaría *a priori* como candidato al trono egipcio.

De todos modos, el final del cuento nos muestra a nuestro protagonista en ese lugar e incluso castigando a su esposa por la traición. Esta situación, sin embargo, no se dio naturalmente, sino que por el contrario requirió de la asociación (más o menos explícita) de Bata con elementos y rasgos de la realeza que lo configuraron como un personaje apto para detentar el oficio.

En este sentido, en la última parte del cuento,²⁷ vemos que a partir del regreso a la vida de Bata con la ayuda de su hermano Anubis, el primero decide acercarse al palacio con la intención de vengarse de su esposa, que lo había abandonado por el faraón, e incluso mandado a matar. Para ello, toma la forma de un “toro grande provisto de todo color bello”.

El toro, asociado al poder y la fertilidad (Conrad, 1959) remite aquí claramente a la figura del faraón, a la fecundidad que debe garantizar para su país, como a la imagen de jefe de manada que el rey también debe representar. Los títulos reales asimismo asumen durante el Imperio esta relación: a partir de Tutmosis I el nombre de Horus incluye normalmente el epíteto **toro fuerte** (Frankfort, 1998 [1948]: 194; Galán, 1995: 42-44).

El camino al trono pasa a un nuevo estadio cuando la mujer de Bata manda a sacrificar al toro y sus gotas de sangre hacen crecer dos perseas en la puerta del palacio. La perseas también es una muestra de fertilidad. El árbol 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 (Zingarelli, 2005). Cuando la mujer de Bata manda también a cortar las dos perseas, una astilla salta, y es tragada por la mujer, que queda embarazada del mismo Bata: aquí el protagonista adquiere su más claro signo de legitimidad para asumir luego el trono egipcio. Nace como hijo del faraón y de su esposa (la que era mujer de Bata, sin nombre) y se convierte en príncipe heredero, tal y como se ha pautado tradicionalmente en las convenciones de la sucesión. En este punto existe una

²⁷ La relación de Bata con elementos asociados a la realeza y al ejercicio del oficio puede rastrearse, como vimos, en todo el cuento. Ahora nos referiremos a las transformaciones finales.

asociación con Kamutef,²⁸ el toro de su madre, por el hecho de que fecunda a su madre (Cervelló Autuori, 1996: 199). Esta es la posición de Jacobsohn (1955 [1939]: 15), que señala efectivamente que en su nueva forma, Bata engendra a la mujer (la reina) y la convierte en su madre: como hijo adquiere esencia divina y se convierte en el futuro Rey de las Dos Tierras.²⁹

Regresamos aquí a aquella compleja relación que el rey establece con los dioses, como hijo, heredero, y establecido en el trono. Bata consigue por su propia fuerza -dando así muestras de su potencia- convertirse en legítimo heredero al trono, y asegura su acceso.

Cabe en este momento hacer referencia al hecho de que el contexto histórico en el que se imaginó y puso por escrito el relato -mediados y fines de la dinastía XIX- es bastante confuso en cuanto a los términos y orden de sucesión. Sin la pretensión -fútil por cierto- de relacionar el relato del cuento con algún caso histórico concreto, es válida la consideración de que en tal momento conflictivo, pudo haber sido conveniente recordar de algún modo por qué los reyes eran reyes, cuáles eran sus prerrogativas, y que condiciones debían satisfacer para hacerse cargo de esa función, es decir, re-actualizar los principios por los que determinados individuos alcanzaban la máxima autoridad real. El grupo de los escribas, funcionando ya en el Imperio Nuevo como círculo intelectual que produce cultura para un grupo de privilegiados (Roccati, 1991: 98), e inmerso directamente en las redes del poder que se disputaba en el palacio y sus dependencias, debe haber estado extremadamente convulsionado en estos años. Así, es probable que su preocupación general por los problemas de sucesión del periodo, se haya trasladado a sus creaciones culturales. El cuento de **Los Dos Hermanos** expresaría en este sentido un contenido político desde un lugar alternativo a las elaboraciones oficiales.

Reflexiones finales

Hemos intentado en este trabajo plantear la problemática de la comprensión de la realeza egipcia, tanto de sus rasgos característicos como de su funcionamiento. A partir de las elaboraciones de los egiptólogos hemos podido registrar una temprana consideración del rey como un dios, para luego matizar y complejizar esta afirmación, reconociendo diversas formas en el vínculo entre el faraón y el dios. Esto, en parte, se habilita a partir de la opción por la ampliación de las fuentes mediante las cuales nos acercamos al rey, distanciándonos prudentemente de las elaboraciones oficiales, para acercarnos a la literatura, y analizar allí las alternativas que se presentan.

²⁸  kA-mwt.f, literalmente, toro de su madre.

²⁹ Hollis (1990: 153-155) retoma también estas ideas de Jacobsohn (1955 [1939]).

En este sentido, hemos examinado algunas cuestiones del cuento de **Los Dos Hermanos**, centrándonos en dos problemas. Por un lado, la imagen del rey que allí se manifiesta, que en gran medida coincide con las elaboraciones de carácter oficial, en términos de presentar al futuro rey –Bata- con cualidades positivas y características propias del ejercicio de la realeza, que lo transforman entonces en un candidato apto para el oficio. Por otro lado, el modo en el que se produce ese ascenso al trono de Bata, pone de alguna forma en cuestión lo que constituyen las tradiciones de sucesión, reconociendo entonces la posibilidad de existencia de tensiones concretas. Esto podría apremiar la reactualización de ciertas elaboraciones, así como puede permitir además la circulación de la ideología real por múltiples medios.

Cabe señalar entonces que el abordaje aquí de **Los Dos Hermanos**, pensado como una elaboración literaria alterna a las expresiones oficiales, no significó necesariamente el hallazgo de tradiciones opuestas o contradictorias al ideal monárquico, sino una aproximación desde un lugar diferente. De hecho, algunos elementos coincidieron desde el primer momento con formas establecidas de conceptualización de la realeza. El punto es que el relato muestra ciertamente un recorrido distinto, lo que habilita entonces a pensar a la realeza como una institución dinámica, en permanente re-elaboración y actualización. En todo caso, el hecho de que sólo mediante ciertas asociaciones y situaciones Bata acceda al trono, ratifica la existencia de criterios globales legítimos que hacen a la imagen, la fortaleza, y la perdurabilidad de la institución.

Bibliografía

- Assmann, J. (1995). **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Madrid: Akal.
- 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** (1-15). Gotinga: Lingua Aegyptia Studia Monographica 2.
- Baines, J. (1995). Kingship, Definition of culture, and legitimation. En D. O'Connory D. Silverman (Eds.). **Ancient Egyptian Kingship** (3-47). Leiden: E. J. Brill.
- Campagno, M. (2004). **Una lectura de la contienda entre Horus y Seth**. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Cervelló Autuori, J. (1996). **Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano**. Barcelona: AUSA.
- Cervelló Autuori, J. (2001). Los Dos Hermanos en la literatura neoegecia y en la tradición oral negroafricana. Una lectura comparada. En J. Cervelló Autuori y A. Quevedo Álvarez (Eds.). **...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Profesor Jesús López** (55-66). Barcelona:

Aula Aegyptiaca-Studia 2.

- Cervelló Autuori, J. (2006). Listas reales, parentesco y ancestralidad en el estado egipciotemprano. En M. Campagno. **Estudios sobre parentesco y estado en el antiguo Egipto** (95-120). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Cervelló Autuori, J. (2009). El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del Festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo. En M. Campagno, et. al. **Política y religión en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma** (61-102). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Castro, M. B. (en prensa). El Cuento de los Dos Hermanos. Interpretación narrativa simbólica y planos de significación. En A. Zingarelli (Ed.). **El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios**.
- Castro, M. B. (2009). La legitimación del poder político en el Imperio Nuevo egipcio. Aproximaciones desde la literatura: el cuento de Los Dos Hermanos. **Actas de las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue.
- Coletta, J. F. (2008). El poder antes de la política. La teoría de la monarquía en las enseñanzas reales del antiguo Egipto. **Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía Política. Democracia, tolerancia y libertad**. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Conrad, J. R. (1959). **The Horn and the Sword. The history of the bull as symbol of power and fertility**. Londres: Mac Gibbon and Kee.
- Frankfort, H. (1998 [1948]). **Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad antes de la integración de la sociedad y la naturaleza**. Madrid: Alianza.
- Galán, J. M. (1991). Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el antiguo Egipto. **Boletín de la Asociación Española de Egiptología** (3), 135-142.
- Galán, J. M. (1995). **Victory and Border. Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty**. Hildesheim: Gerstenberg Verlag.
- Galán, J. M. (1998). **Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gardiner, A. (1988 [1927]). **Egyptian Grammar**. Oxford: Griffith Institut.
- Hollis, S. T. (1990). **The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": The oldest fairy tale in the world**. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Hornung, E. (1991). El faraón. En S. Donadoni (Ed.). **El hombre egipcio** (311-340). Madrid: Alianza.

- Hornung, E. (1999[1971]). *El unioy los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.
- Jacobsohn, H. (1955[1939]). *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*. Glückstadt-Hamburgo-Nueva York: Verlag J. J. Augustin.
- Jiménez Fernández, J. y A. Jiménez Serrano (2008). *Historia de Egipto*. Manetón. Madrid: Akal.
- Kemp, B. (1992). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- Lefebvre, G. (2003[1948]). *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica* (traducción del francés de J. M. Serrano Delgado). Madrid: Akal.
- Lesko, B. (1999). *The Great Goddesses of Egypt*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Lichtheim, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. California: University of California Press. Volume I: The Old and Middle Kingdoms.
- Lichtheim, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. California: University of California Press. Volume II: The New Kingdom.
- López, J. (2004). *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Trotta.
- Loprieno, A. (1996). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Leiden: E. J. Brill.
- Moret, A. (1902). *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*. Paris: Ernest Leroux.
- Murnane, W. (1995). The History of Ancient Egypt: An Overview. En J. Sasson y otros (Eds.). *Civilizations of the Ancient Near East* (Vol. II. 712-714). Scribners: Nueva York.
- O'Connor, D. y Silverman, D. (1995). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: E. J. Brill.
- Parkinson, R. (1998). *The Tale of Sinuhé and Other Egyptian Poems, 1940-1640 B. C.* Oxford: Oxford University Press.
- Plutarco (2006). *Isis y Osiris*. Madrid: Ediciones Obelisco.
- Posener, G. (1956). *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*. Paris: Honoré Champion.
- Posener, G. (1960). *De la divinité du pharaon*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Redford, D. (1986). *Pharaonic King lists, Annals and Day Books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga: Benben Publications.
- Roccati, A. (1991). El escriba. En S. Donadoni. *El hombre egipcio* (81-106). Madrid: Alianza.
- Rosenvasser, A. (1976). Introducción a la literatura egipcia: las formas literarias (con un apéndice). *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* (3), 96-105.
- Salem, L. (en prensa). Los cuentos del Papiro Westcar. Unidad de sentidos, Recuerdo y legitimación del poder. En A. Zingarelli (Ed.). *El*

- Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios.**
Serrano Delgado, J. M. (1993). **Textos para la historia del Antiguo Egipto.** Madrid: Cátedra.
- Simpson, W. K. (1996). Belles lettres and propaganda. En A. Loprieno (Ed.). **Ancient Egyptian Literature. History and Forms** (435-443). Leiden: E. J. Brill.
- Wente, E. (1973). The Tale of Two Brothers. En W. K. Simpson. **The literature of Ancient Egypt: an Anthology of Stories, Instructions and Poetry** (92-107). New Heaven: Yale University Press.
- Williams, R. (1980). **Marxismo y literatura.** Barcelona: Oxford University Press.
- Wilson, J. (1957). Book Review: Litterature et politque dans l'Egypte de la XIIe Dynastie. **Journal of Near East Studies**, 16 (4), 275-277.
- Zingarelli, A. (2005). Some considerations about the water offered (poured) by the tree goddess at TT49. En A. Amenta, et. al. **L'acqua nell'antico egipto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento** First International Conference for Young Egyptologists (381-388). Roma: L'Erma di Bretschneider.

Recibido: 08/11/2010 - Aprobado: 20/04/11