

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Percepciones de lo femenino en el cuento egipcio “Los Dos Hermanos”.

Castro, María Belén (UNLP).

Cita:

Castro, María Belén (UNLP). (2007). *Percepciones de lo femenino en el cuento egipcio “Los Dos Hermanos”*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/782>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: Percepciones de lo femenino en el cuento egipcio “Los Dos Hermanos”
Mesa Temática Abierta: 85. Textos y contextos, viejos y nuevos abordajes de la historia del Cercano Oriente Antiguo

Universidad, Facultad y Dependencia: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Historia.

Autora: Castro, María Belén. Alumna.

Dirección: 9 N° 1287 5° A

Teléfono: (02241) 15 684828

Correo electrónico: mbelencastro@gmail.com

1) Introducción

El Cuento de los Dos Hermanos¹ se enmarca en la Literatura Egipcia del Imperio Nuevo. Está escrito en el Papiro d’Orbiney, adquirido en Italia por Elizabeth d’Orbiney², quien en 1857 lo vende al Museo Británico, recibiendo el número de inventario 10183. El papiro se encuentra en buen estado y se calcula que es de la época de Seti II o Mineptah-Siptah (dinastía XIX; fines del siglo XII-principios del siglo XII a. C.) a partir del tipo de escritura, que es neoejipcio hierático.

El cuento narra la historia de dos hermanos: Anubis, el mayor; y Bata, el menor. Anubis tenía casa y mujer, mientras que Bata había sido “adoptado” por Anubis, por el hecho de ser menor, y trabajaba laboriosamente para aquél. Ocurrió un día que la mujer de Anubis se le insinúa a Bata y le propone mantener relaciones, pero Bata se niega, aludiendo a la relación filial que mantiene con ella y su hermano mayor. La mujer intenta dar vuelta la historia, asegurándole a su esposo que fue Bata quien intentó seducirla. Aquí estalla el conflicto: Anubis intenta matar a su hermano menor, pero éste es protegido por Pra-Harakhte³, quien interpone entre los hermanos una gran extensión de agua llena de cocodrilos. Cuando el sol vuelve a salir, Bata le da su versión a Anubis y

¹ Utilizaremos la traducción de Rosenwasser, A., “Introducción a la literatura egipcia: las formas literarias (con un apéndice)”, *RIHAO* 3 (1976), pp. 96-105.

² Desconocemos la forma en que el papiro llegó a Italia y en qué condiciones lo compró esta mujer inglesa.

³ Pra-Harakhte es “Ra-Horus del Horizonte”, la designación del dios solar durante el día. “Pra” es una palabra compuesta por el artículo masculino y el nombre del dios Ra. Según Lefebvre Pra-Harakhte es la forma de llamar al dios solar, luego del intento de reforma “monoteísta” de Ajenatón (Amenofis IV, c. 1353-1336 a. C.). Lefebvre, G., *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica* (traducción del francés de José Miguel Serrano Delgado), Akal, Madrid, 2003, p. 157.

se mutila su miembro. A partir de este momento comenzamos a observar un viraje hacia un plano más bien mitológico: Bata huye hacia el Valle del Pino advirtiéndole a su hermano que dejará su corazón sobre un árbol; el día que algo le ocurra, éste deberá buscarlo y revivirlo para la venganza.

En el Valle del Pino, Bata reanuda su vida y los dioses de la Enéada le modelan una compañera para que no esté solo. Sin embargo, esta mujer se va a vivir con el faraón. Sabiendo del secreto de su corazón, y temiendo que Bata la persiga, la mujer ordena que se corte el pino. Anubis se entera de lo ocurrido mediante un presagio, y luego de un tiempo logra resucitar a su hermano menor. Mediante sucesivas reencarnaciones Bata intenta vengarse de su mujer, lo cual finalmente consigue mediante su propia “concepción” en el cuerpo de ella, y su “nacimiento” como príncipe heredero al trono. Cuando el faraón muere, Bata asciende al trono y juzga a su mujer, ahora “madre”, y la castiga.

El relato tiene una vívida trama narrativa que entremezcla de manera novedosa lo terrenal y lo mitológico, con un trasfondo de legitimación política que la permea constantemente. En aquél plano estrictamente narrativo, observamos que las dos mujeres que participan en las situaciones del relato provocan deliberadamente los conflictos que producen los quiebres de la historia. Son ellas, *sin nombre*, las portadoras del conflicto y quienes desencadenan las crisis.

El objetivo de este trabajo consiste en revisar estas diferentes situaciones y analizar cómo actúan las mujeres en ellas, vislumbrar significados de sus representaciones y esbozar explicaciones sobre el por qué de la existencia de estas malas mujeres.

En este sentido, sostenemos como hipótesis que existió en el Antiguo Egipto una percepción dual de las mujeres. Existían *tipos ideales* de ellas como madres y esposas, asociadas al mantenimiento del hogar y de la familia. Al mismo tiempo, hubo mujeres que no respondieron a este ideal social que habrán sido castigadas, o no, en consecuencia. La literatura, que manifiesta reminiscencias de lo que una sociedad vive y piensa, nos muestra en este cuento particular a mujeres del segundo tipo. Tal vez la literatura como expresión artística ofrezca la posibilidad de ciertas licencias que permiten canalizar determinados fenómenos de la sociedad que por otro lado no son capaces de hacerlo.

2) La mujer de Anubis

En la primera parte del cuento se describe la situación familiar de Anubis y su esposa, sin identificación propia, y el hermano menor de Anubis, Bata, protagonista del cuento, “hijo adoptivo” de la pareja y el más laborioso de todos.

Se trata de una familia campesina en la que los hombres, Anubis y Bata, desempeñan actividades en el campo proveyendo el sustento económico. La agricultura en Egipto era sustentada por las beneficiosas crecidas del Nilo. De hecho, en el inicio del cuento, vemos este momento trascendental para los egipcios, cuando el hermano mayor le dice a Bata:

“Alistemos una yunta (de vacas) para la labranza, pues la tierra ha emergido (del agua) y está buena para ser arada. Y vendrás al campo con las semillas, pues nos pondremos a sembrar mañana”.

A su vez, el escriba del cuento se esfuerza por destacar la alegría que significa esta tarea para los hermanos:

“... y se pusieron a arar, sus corazones muy contentos por trabajar (en) el comienzo de sus trabajos”.

Al parecer, la esposa permanecía en la casa. De acuerdo a diferentes estudios sobre la familia y la mujer en el Egipto antiguo⁴, se infiere que, para el común de las mujeres, su función en el hogar consistía en ser un ama de casa, es decir, ocuparse de la gestión de la economía familiar, y además, de la crianza de los hijos. En este sentido, la situación representada por la esposa de Anubis en el hogar sería típica. Robins⁵ señala que en las casas se producía cerveza, pan, y también tejidos. De esto último la esposa de Anubis nos brinda un testimonio, ya que ofrece a Bata como recompensa por tener relaciones con ella la fabricación de vestidos:

⁴ Robins, G., *Las mujeres en el Antiguo Egipto*, Akal, Madrid, 1996; y Forgeau, A., “La memoria del nombre y el orden faraónico” en Burguière, A. y otros, *Historia de la familia*, Volumen I, Alianza, Madrid, 1988, pp. 139-167.

⁵ Robins, G., *op. cit.*, p. 109 ss.

“Te será provechoso, pues te haré lindos vestidos”,

le dice⁶.

Se habrá observado el hecho de que Anubis y su esposa no tienen hijos propios. Esta debe ser una situación inusual, debido a que en el Antiguo Egipto la fundación de una familia tenía un objetivo específicamente procreador. Las Instrucciones de Ani⁷ del Imperio Nuevo señalan:

*“Toma una esposa mientras eres joven, que ella haga un hijo para ti; ella debería tenerlo para ti mientras eres joven, es correcto hacer personas. Feliz el hombre cuyas personas son muchas, es saludado a causa de su progenie.”*⁸

Sin embargo, en caso de no haber tenido hijos propios, existía la posibilidad de la adopción. La adopción de un hermano menor como hijo tampoco aparece registrado documentalmente, pero, suponiendo que los padres de ambos han fallecido, y como Bata aún no ha “fundado” su propia casa, esta decisión constituiría una buena opción para el bien de todos.

En esta familia aparentemente armoniosa pronto se desencadenará la tragedia encarnada en la propuesta adúltera e incestuosa de la mujer de Anubis. Ella, haciendo a un lado su matrimonio y omitiendo la relación virtual de madre-hijo que mantiene con Bata, le propondrá a éste mantener relaciones. Bata se niega y, de esta forma, quizás las cosas podrían haber vuelto a ser como antes. Sin embargo, la mujer, temerosa de que Bata la acusara, decide invertir la situación y manipular a su marido acusando al her-

⁶ No es totalmente adecuado establecer una divisoria tajante entre interior/exterior del hogar. Es necesario aclarar que, aunque en este caso particular no podamos vislumbrarlo explícitamente, las mujeres también desempeñaban actividades fuera del hogar, participando en pequeños mercados vendiendo sus productos, no con un fin deliberadamente comercial y acumulativo, sino como parte de esa administración de la economía doméstica. (Robins, G. *op. cit.*, pp. 112-13; Eyre, C. “The market women of pharaonic Egypt” en Grimal, N. y Menu, B., *Le commerce en Égypte ancienne*, IFAO, Bibliothèque d'étude 121, 1998, pp. 173-191.

⁷ Se encuentran en el Papiro Boulaq 4 que hoy se encuentra en el Museo de El Cairo, y que data de la dinastía XXI o XXII. Traducción en Lichteim, M., *Ancient Egyptian Literature. A book of Readings*, Volumen II, University of California Press, California, 1976, pp. 135-146.

⁸ Lichteim, M., *op. cit.*, p. 136. (Original en inglés. Traducción propia)

mano menor de haber intentado violarla. Aquí es donde deliberadamente provoca el conflicto y el quiebre en la historia:

“Su marido le dijo: “¿Quién te ha peleado?”. Y ella le respondió: “Nadie me ha peleado excepto tu hermano menor. Cuando vino a coger las semillas para ti, me encontró sentada sola y me dijo: “¡Ven, pasemos una hora (juntos), acostémonos! ¡Ponte tu peluca!” Así me dijo. Pero yo no le hice caso. “¿No soy yo acaso tu madre? Y tu hermano mayor ¿no es para ti como un padre?” Así le dije. Tuvo miedo y [me] pegó para que no te contara. Pero si permitas que viva, yo me mataré. Mira, en cuanto vuelva [has de matarlo] porque sufro por esta mala proposición que se disponía a llevar a cabo ayer.”

En toda la acción no sólo se observa a una mujer que no tiene, al parecer, ningún tipo de escrúpulo, sino que además no vacila en mentir luego acerca de los hechos. Se trata de una mujer que rompe la estructura familiar sin ningún reparo. Provoca la ira del esposo contra su hermano, aunque es significativo que éstos dos finalmente privilegien su vínculo sanguíneo y decidan perdonarse. Es válido, en este sentido, señalar cómo el agente del conflicto y el conflicto en sí mismo no se establece entre un par opuesto de hermanos, como quizá uno podría esperar, sino que el autor lo desplaza hacia fuera de ellos, hacia la mujer que ha entrado a la casa.

Cuando se descubra la verdad, el castigo para ella será la muerte. Este tipo de represalia no tiene correlatos directos en la realidad egipcia⁹. Los casos de adulterio femenino sí son muy mal vistos, pero el desenlace común es el divorcio, agravado quizá por algún tipo de pérdida financiera, pero no la muerte¹⁰.

Al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta que la visión de la muerte como un castigo no es propio de las concepciones egipcias. Por el contrario, la muerte implica un pasaje y una posterior regeneración benéfica. A pesar de ello, se suma a nuestro caso un elemento más: la eliminación del cuerpo de la mujer, que luego de que Anubis la mata,

⁹ En este punto Hollis señala que el miedo que sintió la mujer estaba sustentado en el conocimiento que tenía sobre las posibles represalias, muy crueles. Sin embargo para decir esto se basa en otros textos literarios y no en fuentes históricas. Por otro lado, sí reconoce otros castigos como la deportación o la mutilación; pero, seguimos sosteniendo, en ningún caso está documentada la muerte como castigo efectivamente ejecutado. Hollis, S., *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”. The oldest fairy tale in the world*, University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma), 1990, p. 90.

¹⁰ Robins, G., *op. cit.*, pp. 73 ss.

es arrojado a los perros. De esta manera, sin cuerpo, se le niegan inclusive los beneficios en el Más Allá. Así, podríamos pensar a la muerte aquí en su sentido más práctico de *desaparición física*, e incluso, su remisión a la no-existencia, con el objetivo de suprimir cualquier rastro de ella, hacer como si nunca nada hubiera pasado. La *eliminación* de la mujer en la historia es el castigo.

¡“Ven, pasemos una hora (juntos), acostémonos! ¡Ponte tu peluca!”

Existe en el cuento una asociación entre las mujeres, el pelo y la sexualidad. En esta primera parte, la mujer de Anubis está arreglándose el cabello cuando se encuentra con Bata y le hace su proposición. Asimismo, en la frase falsamente atribuida a Bata queda demostrado que la acción de ponerse una peluca es previa al acto sexual.

Hollis¹¹ señala que el pelo era considerado un aliciente o señuelo sexual (“sexual lure”) y que la preparación cuidadosa de un peinado en una mujer era señal de sus intenciones amorosas. Asimismo, toma la figura de la diosa Hathor, asociada a la sexualidad y la fertilidad, para rescatar de su representación iconográfica su elaborado peinado y relacionarlo con aquel sentido.

En la segunda parte del cuento, una trenza arrancada por el mar a la mujer de Bata será la pista que permitirá que sea encontrada por el faraón, llevada a la Residencia, y transformada en Dama Muy Noble.

Los peinados en el Antiguo Egipto además daban información acerca de la persona: su edad, estado civil, y condición social. Para este propósito existían diferentes pelucas cuyas características específicas daban cuenta de estas circunstancias¹².

3) La mujer de Bata

Luego del conflicto provocado por la acción de la primera mujer, Bata se retira en exilio al Valle del Pino¹³. Allí tendrá un encuentro con la Enéada de los dioses y estos decidirán darle una compañera para que no esté tan solo. Deciden convocar al dios alfa-

¹¹ Hollis, S., *op. cit.*, p. 89.

¹² Robins, G., *op. cit.*, pp. 199-200.

¹³ Según Rosenvasser Valle del Pino es traducido también como Valle del Cedro o Valle de la Acacia. El autor estima que las escenas se producirían en alguna zona cerca de la costa de Fenicia. Señala además que en la batalla de Qadesh figura una localidad con ese nombre en el Líbano. Rosenvasser, A., *op. cit.*, p. 99.

tero Khnum para que le modele una mujer. De esta forma, la segunda mujer en el cuento, que se transformará en esposa de Bata, tiene origen divino¹⁴:

“era más hermosa que toda mujer en el país entero, y tenía la simiente de todo dios en ella”.

Inclusive recibe la visita de las Siete Hathores, manifestación de la diosa que predice el destino del recién nacido. El vaticinio para la mujer de Bata es que

“morirá por el cuchillo”.

De esta mujer también se dice explícitamente que permanecía en la casa, mientras Bata salía a cazar. Podemos pensar que la posición inicial de la esposa es débil, debido, en primer lugar, al destino trágico que ya le ha sido señalado y, en segundo lugar, debido a la advertencia de Bata:

“No salgas afuera, no sea que el Mar se apodere de ti”.

Sin embargo, inmediatamente éste le revela el secreto de su corazón en el pino y la posibilidad de su muerte en caso de que alguien lo cortase y cayera el corazón. Esta declaración ofrece un conocimiento valioso, convirtiéndose en un instrumento de poder, que le será de gran importancia en el futuro a la mujer, cuando ya esté con el faraón.

De hecho, un episodio con él pondrá en movimiento el segundo conflicto provocado por la mujer.

Un día, mientras Bata cazaba, su esposa salió a pasear alrededor de su casa, cuando vio que el Mar¹⁵ estaba tras de ella. Corrió hacia adentro de la casa, pero el Mar le dijo a un pino que la retuviera, logrando arrebatarse una trenza. El Mar llevó la trenza hasta donde trabajaban los lavaderos del Faraón. Éste empezó a quejarse de que en sus ves-

¹⁴ Este origen divino, al contrario de lo que podría pensarse, no le traerá ninguna ventaja especial: recibe las mismas consideraciones que la mujer de Anubis, que era humana. Su creación por parte de Khnum debe entenderse como un regalo al protagonista, protegido por los dioses, y no como una cualidad especial de la mujer.

¹⁵ Aquí como análogo al dios fenicio Yam.

tidos había perfume de ungüento, y un lavandero, afligido, fue hasta el río y encontró la trenza de la mujer. Se la llevaron al faraón:

“pertenece a una hija de Pra-Harakhte en la que hay simiente de todo dios. Es un presente (para ti) de otro país.”

Entonces es enviada una expedición para buscar a la mujer, pero Bata los rechaza. Una segunda con más gente y una mujer con regalos fue enviada y logró traer a la esposa de Bata, nombrándola en la Residencia Dama Muy Noble y haciéndola esposa del faraón. Cuando se le pregunta qué hacer con su marido, responde:

“Manda cortar el pino y que lo destruyan”.

Nuevamente, sin pudores, una mujer decide actuar y crear el conflicto y la destrucción. Los soldados cortan el pino y Bata cae muerto instantáneamente.

Existía, sin embargo, la posibilidad de una “resurrección” que Bata utiliza (ayudado por el reaparecido Anubis) para vengarse de su mujer. Mediante sucesivas transfiguraciones (toro, perseas) Bata se acerca a su esposa para lograr su cometido. No obstante, la perseverancia de la mujer es tan obstinada como la del mismo Bata y, sucesivamente también, mandará matarlo. Aquí es necesario señalar dos elementos: primero, esta obstinación de la mujer y la capacidad de volver a condenar a su marido sin culpa alguna; en segundo lugar, el amplio poder manipulador que esta Dama Muy Noble tiene sobre el faraón, y la habilidad para lograr que haga lo que ella quiera: sacrificar al toro y cortar las perseas. Antes de pedirle algo le decía:

“Júrame por dios, diciendo: “Lo que dirá (la Dama), lo acataré por ella”.

Es el último pedido el que no puede controlar definitivamente y allí ingiere una viruta (que no es otro que Bata) engendrándolo de esta manera, como hijo del Faraón. Él lo elegirá como heredero al trono y, cuando asuma, castigará a su esposa-madre. No se dice expresamente en qué consiste este castigo, sólo que los funcionarios aprobaron la de-

cisión del faraón Bata. Rosenvasser¹⁶ asume que el castigo es una condena a muerte, asunción que podría ser sostenida por la muerte por el cuchillo que le había sido señalada como destino por las Siete Hathores.

4) La mujer como portadora del conflicto

Hemos visto cómo en el Cuento de los Dos Hermanos los personajes femeninos actúan como agentes portadores de los conflictos que quiebran y renuevan la trama narrativa. Ellas actúan de forma maliciosa y sin remordimientos, y reciben como respuesta, por parte de los dos personajes masculinos principales, Anubis y Bata, rechazo y venganza.

Es necesario apuntar, además, el hecho de que ninguna de las dos mujeres tiene nombre propio, a diferencia de los hombres que sí lo tienen¹⁷.

Esto ha sido interpretado como una presentación indirecta/ no revelada de la diosa Hathor. Hollis¹⁸, analizando otros relatos y lo que Hermann y Goedicke dedujeron de ellos, afirma que es muy posible que la mujer de Anubis sea una forma de Hathor, considerando el énfasis en su pelo, una característica significativa de la diosa, y su actitud seductora. Asimismo, encuentra la autora que para la época en que creemos se redactó la historia, existía una asociación entre Hathor, Señora de Gebelein y Anubis, Señor de la Tierra del Alba. Para la mujer de Bata encontrará una identificación similar también con Hathor¹⁹.

No consideramos, sin embargo, que sea del todo apropiado este punto de vista. Si bien la mujer de Bata podría ser asociada, muy adelante en el desarrollo del cuento, con Hathor, a partir de que se convierte en madre de Bata-faraón²⁰, entendemos que es muy

¹⁶ Rosenvasser, A., *op. cit.*, p. 105.

¹⁷ Vale mencionar aquí lo especial, asimismo, de los nombres masculinos. Anubis se asocia claramente con el dios representado por un chacal y ligado al mundo funerario. Mientras que Bata es el nombre de un dios local, del nomo de Cinópolis en el Egipto Medio, cuya imagen lo muestra como un toro momificado.

¹⁸ Hollis, S., *op. cit.*, p. 91. Se analiza la *Historia del Pastor* del papiro Berlín 3024. Las ideas de estos autores se encuentran en Goedicke, H., "The Story of the Herdsman", *CdÉ 90* (1970), pp. 245-247; y Hermann, A., *Altägyptische Liebesdichtung*, p. 18.

¹⁹ Ídem, pp. 135-139.

²⁰ Hay que recordar que el nombre de Hathor significa "casa de Horus", en este sentido se la representa como madre del faraón viviente. Ver Galán, J. M., "Ideas sobre la percepción del cosmos y su representación en el antiguo Egipto", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología 3* (1991), pp. 135-142. En Egipto "casa", "ciudad" o "país" pueden ser símbolos de la madre. Frankfort, H., *Reyes y dioses. Estudio de la religión del*

reductivo asociar a la diosa sólo con la sensualidad. Es necesario remarcar de nuevo la maliciosidad e impunidad que caracteriza también a estas mujeres, características que no son tan relevantes en la naturaleza de Hathor. Quizás podemos pensar el problema desde una perspectiva más práctica: el hecho de que ninguna de las dos mujeres tenga identificación que la singularice como un personaje particular puede estar indicando la posibilidad de una extensión indiscriminada de esa maliciosidad a todas las mujeres en general; la presentación de, primero, una acusación socialmente más amplia dirigida a *todas* las mujeres y, segundo, una advertencia sobre las consecuencias (exageradas en la ficción) de sus malos comportamientos. Además, teniendo en cuenta el desprecio y los castigos que reciben, se puede interpretar, desde la lógica de la trama narrativa, como una forma más de depreciarlas y minimizarlas: el autor del cuento no consideró tomarse la molestia de imaginar un nombre para ellas.

Es lícito, entonces, en este momento, analizar otras fuentes literarias y no literarias para arrojar luz sobre esta particular caracterización sobre lo femenino.

Entre las fuentes literarias, podemos retomar tres “géneros” que nos serán de utilidad. Watterson apunta que, aquellas composiciones a las que se llama *poesía amorosa*, presentan un estereotipo femenino que rescata sus virtudes físicas y lo que la mujer produce en un hombre enamorado. Exalta los atributos físicos de las mujeres, el ideal de belleza femenino²¹. Podemos advertir un ejemplo de ello en la siguiente composición:

*“Irradiando brillo, blanca de piel, amorosa la mirada de sus ojos, dulce el discurso de sus labios, ella no tiene una palabra de más. Cuello derecho, busto resplandeciente, cabello de verdadero lapislázuli; brazos superando el oro, dedos como capullos de loto. Fuertes muslos, cintura angosta, sus piernas hacen alarde de su belleza.”*²².

Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza, Alianza, Madrid, 1998, p. 193.

²¹ Watterson, B., *Women in Ancient Egypt*, Sutton Publishing, Londres, 1998, pp. 9-11.

²² Del Papiro Chester Beatty I, datado en la dinastía XIX. Hoy se encuentra en la Librería Chester Beatty, en Dublín. Pertenece a la colección Chester Beatty (recibe este nombre por su comprador moderno) que originalmente perteneció al escriba Qenherjopshef. Traducción de Chester Beatty I en Lichteim, M., *op. cit.*, pp. 182-189. (Fragmento Original en inglés. Traducción propia)

En las *Instrucciones*, según Watterson²³, podrían diferenciarse tres tipos de mujeres: la madre, la esposa y la prostituta. De las dos primeras puede decirse que prevalece el respeto hacia ellas, y sus funciones constituirían “tipos ideales” de esencia y comportamiento. La tercera, que para nosotros también puede ser entendida como la extranjera o desconocida, encarna la degeneración de aquel ideal. Las Instrucciones de Any ofrecen referencias de estos tres tipos. Para la madre:

*“Dobla la comida que tu madre te dio, apóyala como ella te apoyó; ella tuvo una carga muy pesada en ti, pero no te abandonó. (...) Cuando te envié a la escuela, y fuiste enseñado a escribir, ella se mantuvo observándote diariamente, con pan y cerveza en su casa.”*²⁴

Para la esposa:

*“No controles a tu esposa en su casa, cuando tú sabes que es eficiente; no le digas “¿Dónde está? ¡Consíguelo!” cuando ella lo ha puesto en el lugar correcto. Deja a tu ojo observar en silencio, entonces reconoce su habilidad. Es alegría cuando tu mano está con ella, hay muchos que no saben esto.”*²⁵

Para la extranjera/desconocida:

*“Permanece lejos de una mujer que es una extraña, una no conocida en su pueblo; no la mires fijamente cuando ella ande por ahí, no la conozcas carnalmente. Agua profunda cuyo curso es desconocido, así es una mujer lejos de su marido.”*²⁶

En el género *narrativo* podemos identificar varios casos. El Papiro Westcar²⁷ nos ofrece dos ejemplos. El segundo cuento del papiro relata la infidelidad cometida por la esposa de Ubaoné, jefe-lector del faraón, con un “burgués”. Es significativo que inter-

²³ Watterson, B., *op. cit.*, p. 13.

²⁴ Lichteim, M., *op. cit.*, p. 141. (Original en inglés. Traducción propia)

²⁵ Ídem, p. 143. (Original en inglés. Traducción propia)

²⁶ Ídem, p. 137. (Original en inglés. Traducción propia)

²⁷ El Papiro Westcar (Papiro de Berlín 3033) es un conjunto de cinco relatos unidos artificialmente entre sí, 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 (c. 1630-1523), pero se trata de una copia de un texto previo, de la dinastía XII (c. 1938-1759) o anterior. Traducción en Lefebvre, G., *op. cit.*, pp. 91-108.

venga el faraón para resolver el destino de los amantes: un cocodrilo matará al burgués, mientras que la mujer es quemada y sus cenizas arrojadas al río. La infidelidad es aquí duramente castigada, y nótese que se repite el motivo de la desaparición física definitiva de la mujer.

En el cuarto cuento existe el personaje de una criada que pretende revelar al faraón Keops un secreto que ha descubierto (el nacimiento divino de tres futuros reyes), aunque lo cuenta primero a su hermano mayor quien decide azotarla. Luego un cocodrilo la capturará cuando vaya a buscar agua. En este cuento, la curiosidad de la mujer y el querer decir algo que no le incumbía fueron castigados. Asimismo, al igual que en Los Dos Hermanos, las mujeres del papiro Westcar no tienen nombre.

En la historia de Verdad y Mentira²⁸, una dama se enamora del personaje Verdad, a quien transforma en portero de su casa. Lo encuentra bello, y luego de tener relaciones, ella concibe un hijo de él. Sin embargo, al parecer no lo reconoce como marido. Cuando el hijo vaya a la escuela y pregunte por la identidad de su padre, ella le señala al portero, Verdad. Y su hijo le responde:

“Esto se merecería que se reuniera a las gentes de tu familia y que se hiciera llamar a un cocodrilo”.

Lefebvre interpreta este juicio del hijo como una especie de condena a muerte. Evidentemente, el hijo juzga como negativo el ocultamiento que le hizo su madre.

La princesa de Naharina del cuento *El Príncipe Predestinado*²⁹ nos muestra a una mujer que, aunque careciendo de un nombre, actúa sin embargo de manera más explícitamente benéfica en su relación con el protagonista. De hecho, se enamora de él y hace posible el acercamiento hablando con su padre, y luego lo salvará de uno de los destinos mortales con que cargaba su amado.

Entre las fuentes no literarias destacaremos lo que ocurre en el ámbito de la religión y en el de la “vida cotidiana”. En cuanto a lo primero advertimos una percepción dual

²⁸ La historia se encuentra en el Papiro Chester Beatty n° II (Museo Británico 10682) que data de la dinastía XIX. Traducción en Lefebvre, G., *op. cit.*, 167-174.

²⁹ Se encuentra en el Papiro Harris 500 (Museo Británico 10060) cuya datación se calcula hacia el final del reinado de Seti I o al principio del reinado de Ramsés II, a comienzos del siglo XIII a. C. Traducción y comentarios en Galán, J. M., *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, pp. 129-177

de las diosas: en general son protectoras, asociadas a la maternidad y fertilidad. Tienen a menudo vinculaciones con la realeza y también con el Más Allá. En este particular sentido es apropiado señalar la connotación benéfica de las diosas árboles. Presentes en el Más Allá, cumplen la importante función de nutrición del difunto, proveyéndole agua y otros frutos. La representación generalizada de un sicómoro se vincula con la protección que este árbol, por su característica solidez e incorruptibilidad, puede ofrecer³⁰.

Al mismo tiempo, existe la manifestación de las llamadas Diosas Peligrosas que pueden destruir, y de quienes se muestra categóricamente su furia. Las características de la diosa Hathor encastran con esta percepción dual. Su nombre, ya hemos dicho, significa “casa de Horus” y como tal es la madre del faraón viviente. Es representada a su vez como Diosa del Occidente recibiendo y alimentando al difunto, y se asocia así a la fertilidad. A pesar de estos beneficios, manifestará su ira contra los hombres cuando su padre Rá la envíe a destruir a la humanidad en el mito de la *Destrucción de la Humanidad*³¹.

En la presentación de las fuentes iconográficas cabe señalar, en primer lugar, la idealización que se hace del cuerpo³². Tanto para las mujeres como para los hombres no se muestran signo de vejez, sino que, por el contrario, se representan de forma muy vital; por otro lado, tampoco se ve gordura, por ejemplo³³.

En cuanto a la función maternal que se le puede atribuir a una mujer, debemos decir que las escenas de mujeres amamantando no son un tema corriente en la iconografía

³⁰ Para un análisis en detalle de las connotaciones de esta diosa, ver Zingarelli, A. “Some considerations about the water offered (poured) by the tree goddess at TT 49”, en Alessia Amenta, Michela Luiselli y María Novella Sordi, *L'acqua nell'antico egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento: First International Conference for Young Egyptologists*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2004, pp. 381-388.

³¹ El mito forma parte del texto conocido como *Libro de la Vaca del Cielo*, inscripto en las tumbas de Tunkhamon, Seti I, Ramsés II, Ramsés III y Ramsés VI del Imperio Nuevo. Relata cómo Ra se enoja con los hombres y manda destruirlos a través de su ojo, personificado en Hathor. Luego se arrepentirá y emborrachará a la diosa para calmar su ira. Traducción del mito en Lichteim, M., *op. cit.*, pp. 197-199. Aquí vemos que la destrucción a manos de Hathor es hecha por encargo de su padre Ra, no porque ella misma estuviera enojada con los hombres. Volvemos a señalar, entonces, cómo son más numerosas en la diosa las características benéficas que las malignas.

³² Robins, G., *op. cit.*, p. 195.

³³ La época amarniana cambiará los cánones artísticos, pero estas modificaciones quedan restringidas a estos años (ca. 1353-1336 a. C)

egipcia, aunque en todas las épocas se pueden encontrar ejemplos³⁴. También existen numerosas figurillas de fertilidad³⁵.

Las escenas de producción de alimentos o enseres domésticos pertenecen a capillas funerarias de funcionarios. Por tanto, vemos allí trabajar a los sirvientes (entre los que hay mujeres). Los trabajos que desarrolle una mujer en su casa están en relación con el status social del que se goza³⁶.

Tenemos, entonces, casi como certeza de acuerdo a lo expuesto, que existe una percepción dual de lo femenino en general, tanto en el ámbito terrenal como en el divino. Esto tiene su soporte en la realidad misma: hay *mujeres buenas y malas*, así como habrá *hombres buenos y hombres malos*. Por otro lado, el pensamiento dual es una característica del egipcio antiguo, en el que se percibe el par como opuesto, pero también complementario y, por esto, necesario.

¿Por qué, entonces, en Los Dos Hermanos aparece lo femenino presentado sólo como negativo? Algunas explicaciones ya han sido esbozadas.

Una de las líneas de interpretación del cuento que ofrece Hollis entiende al argumento como un rito de pasaje, según un modelo general en el cual el protagonista parte de un determinado status y finaliza colocado en un lugar superior (en nuestro caso, como faraón). En este sentido y en este cuento, las mujeres aparentemente destructivas, deberían ser vistas a largo plazo como beneficiadoras de hecho del protagonista y de su gente³⁷.

Esta argumentación puede ser complementada también con un punto de vista que observe la lógica de la trama narrativa: siendo Bata el protagonista, es totalmente válido que el resto de las acciones del cuento giren alrededor de él; no sólo las destructivas por parte de las mujeres, sino también las destructivas y luego regenerativas por parte de su hermano Anubis, o las atenciones claramente benéficas que recibe por parte de los dioses. Bata es el héroe-protagonista, y es lógico que el resto de los personajes y sus acciones sean funcionales a él.

³⁴ Robins, G., *op. cit.*, ofrece varias imágenes: una sirvienta amamantando a su niño, procedente de la tumba de Nianjnum y Jnumhotem en Saqqara, de la dinastía V (p. 84); un fragmento de cerámica (BM EA 8506) que muestra a una madre amamantando a su hijo recién nacido en la cabaña especial para los nacimientos, procedentes de Deir el Medina, del Imperio Nuevo (p. 76); entre otras.

³⁵ Se muestran imágenes de ellas del Reino Medio y del Imperio Nuevo en Robins, G., *op. cit.*, p. 62.

³⁶ Ídem, pp. 109 ss.

³⁷ Hollis, *op. cit.*, pp. 97-102.

Por otro lado, Pereyra³⁸ presenta una explicación que responde más directamente al pensamiento egipcio en sí, y que se vincula con la naturaleza de los poderes creativos. Teniendo en cuenta la necesidad de un componente masculino y otro femenino para dar curso a la creación, la autora no interpreta los actos de las mujeres como algo negativo, sino como contraparte necesaria y punto de partida para dar inicio a las regeneraciones del protagonista³⁹.

Aceptando estas dos explicaciones, quisiéramos sumar una tercera y complementaria de las anteriores, desde otra perspectiva. Si pensamos a la literatura como expresión artística de determinada sociedad, podemos aceptar que, de algún modo, *refleje* ciertas aspiraciones o realidades, o formas de vivir y pensar. El autor no está mecánicamente determinado por una ideología, clase o historia particular. Pero sí es cierto que forma parte de la historia de su sociedad y, en este sentido, es modelado por ella y sus experiencias en diferentes grados. De esta manera, podemos entender que la literatura permite canalizar, artísticamente, figuradamente, sin daños reales para nadie, diferentes fenómenos sociales. La literatura, por otro lado, como fruto de una imaginación creadora e interpretativa, da lugar a la posibilidad de permitir ciertas *licencias*, permisos para decir determinadas cosas (negativas o positivas) que por otro medio no serían posibles.

Tenemos, entonces, dos elementos: por un lado una realidad egipcia que, al igual que ha ocurrido en todo tiempo y en todo lugar, tiene una parte positiva y una contraparte negativa (ajustada a ideales sociales y desajustada a ellos). Por otro lado, se ha creado un medio artístico, la literatura, capaz de canalizarla. De esta manera, lo negativo, o lo no exactamente ajustado al ideal social ha encontrado un cauce inofensivo en el Cuento de los Dos Hermanos. Nuestro cuento, ofreciendo un espacio para la expresión, actuaría funcionalmente a las necesidades de la sociedad, permitiéndole dar cuenta, por este medio, la existencia de maliciosidad en algunas mujeres⁴⁰.

³⁸ Pereyra de Fianza, V. “Lo femenino en la doctrina de la realeza egipcia antigua”, en A.A. V.V, *Mujeres en escena. Actas de las Quintas Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género*, Universidad Nacional de La Pampa, La Pampa, 1998, pp. 239-248.

³⁹ Pereyra de Fianza, V., *op. cit.*, pp. 244-248.

⁴⁰ Esto no debe ser pensado como exclusivo de nuestro cuento, o como una condena que le tocó. La historia de Sinuhé (Papiro Berlín 3022; Papiro Berlín 10499. Traducción y comentarios en Galán, J. M., *Cuatro viajes...*, pp. 61-127) nos puede ofrecer otro ejemplo, y con personajes masculinos. Sinuhé es un funcionario del Estado egipcio que, a partir de la muerte de su rey, Amenemhat I, y a causa de *algo* que oye, decide huir: “*Mi corazón se aceleró, mis brazos se desplomaron. Un tembleque tomó todo mi cuerpo y me aparté a saltos en busca de un escondite*”. Esta frase claramente denota cobardía: dudamos que esta sea una actitud tolerada

5) A modo de conclusión

El análisis del Cuento de los Dos Hermanos, la participación de lo femenino en él, y la comparación con otras fuentes, nos ha permitido visualizar una sociedad egipcia en la que existía una percepción dual de las mujeres (así también como de los hombres). Entendemos que esos opuestos se manifestaban a través de diferentes expresiones, con el objetivo de que la sociedad siga funcionando como tal.

Hemos considerado a la literatura, gracias a su capacidad creadora e imaginativa, como una herramienta válida y efectiva para expresar diversos fenómenos histórico-sociales, no por estar determinada directamente por ellos, pero sí porque forma parte de ese mundo particular. En este sentido, y complementando otras posturas que explican las acciones malvadas de las mujeres con otros medios, hemos adoptado una posición que considera que la trama argumentativa de Los Dos Hermanos, y el papel negativo que las mujeres jugaron en ella, fue funcional para la presentación de uno de esos opuestos que dominaban la sociedad; *esta vez*, el negativo/desajustado al ideal social.

entre los egipcios, y menos a un representante del Estado. Por el contrario, acciones diferentes se relatan en las autobiografías de funcionarios, donde se destacan el valor y la valentía, además de la bondad y la generosidad (Ejemplo en Serrano Delgado, J. M., *Textos para la Historia Antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 85). Observamos, entonces, en la historia de Sinuhé, al igual que ocurrió en Los Dos Hermanos, la presentación de un personaje que dio lugar para canalizar otras visiones o realidades alternativas a lo esperado, sin hacer daño a nadie.