



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 49 - 2

Julio 2023 - Diciembre 2023

**Las sucesivas metamorfosis del protagonista como
tema literario en *La historia de José de la Biblia*
hebraica y el cuento neoegeico de *Los dos hermanos***

Adriana Noemí Salvador

Salvador, A. N. (2023). Las sucesivas metamorfosis del protagonista como tema literario en *La historia de José de la Biblia hebraica y el cuento neoegeico de Los dos hermanos*. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 49(2), e54416.
doi: <https://doi.org/10.15517/rfl.v49i2.54416>



Doi: <https://doi.org/10.15517/rfl.v49i2.54416>

URL: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/index>

Las sucesivas metamorfosis del protagonista como tema literario en *La historia de José* de la Biblia hebrea y el cuento neoegecio de *Los dos hermanos*

The Successive Metamorphoses of the Protagonist as a Literary Theme in *The Story of Joseph* from de Hebrew Bible and the Neo-Egyptian Tale of *The Two Brothers*

Adriana Noemí Salvador

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

adrianasalvador@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4014-7683>

DOI: <https://doi.org/10.15517/rfl.v49i2.54416>

Recepción: 27-07-22

Aprobación: 18-11-22

RESUMEN

Una vez establecido el estudio comparativo entre el cuento del Reino Nuevo de *Los dos hermanos* y *La historia de José* en la Biblia hebrea, el último tema de las transformaciones que sufrirá el protagonista es analizado desde la intertextualidad. Se tiene en cuenta el contexto histórico-geográfico, la intencionalidad, y las características propias presentes durante la creación de la escritura en la que nos llegó el relato, el hebreo bíblico que tiene su origen en el protosinaítico. Este último, creado en la península del Sinaí durante el Reino Medio; la tradición de la narrativa que estudiamos, en la colonia judía de Elefantina en torno a la época axial, circa el siglo VI a.n.e. Gracias a la morfosemántica lexical, la materialidad del texto, que proponemos como “texto puente” en la *Torah*, es puesta en correlación con la cognición encarnada del lector contemporáneo que queda inserto en la trama y creemos puede participar en ella a modo de “rito de paso”.

Palabras clave: filología material; mito; rito; intertextualidad; comparativismo.

ABSTRACT

Once the comparative study between the story of the New Kingdom of *The Two Brothers* and *The Story of Joseph* in the *Hebrew Bible* has been established, the last theme of the transformations that the protagonist will undergo is analyzed from intertextuality. It considers the historical-geographical context, the intentionality, and the characteristics present during creation of the writing in which the story came to us, the Biblical Hebrew that has its origin in the Proto-Sinaitic. The latter, created in the Sinai Peninsula during the Middle Kingdom; the tradition of the narrative that we study, in the Jewish colony of Elephantine around the Axial period, circa the 6th century B.C. Thanks to lexical morphosemantics, the materiality of the text, which we propose as a “bridge text” in the *Torah*, is connected with the embodied cognition of the contemporary reader who remains inserted in the plot and we believe can participate in it as a “rite of passage”.

Keywords: material philology; myth; rite; intertextuality; comparativism.

1. Introducción. *La historia de José* y el estudio comparativo

En otra oportunidad (Salvador, 2022a), y siguiendo a Josep Cervelló Autuori (2001), he llamado la atención sobre la misma estructura literaria entre *La historia de José* de la Biblia hebrea (*Génesis*, en adelante Gn, 37–50) y el cuento neoegecio de *Los dos hermanos*.¹ En ambas narrativas encontramos tematizado un hermano que “se queda” y otro que “se va” (Benjamín y José); el intento de seducción de un hombre joven por la esposa de su anfitrión, amigo o pariente estrecho (José y la mujer de Putifar en Gn 39); y la emasculación, travestismo o cambio temporal de sexo del protagonista de carácter iniciático.

Si bien en la narrativa bíblica tenemos elementos que sugieren un travestismo o cambio de sexo en José (el vestido que lleva de las hijas vírgenes del rey, el pozo sin agua al que es arrojado, el rechazo a la mujer de Putifar sobre la cual también podemos presumir que tendría libre acceso), cuando este hecho se piensa como parte de un “rito de paso” –de campesino a rey Bata, en el cuento neoegecio; de extranjero a visir José, en la Biblia hebrea–, desde la materialidad de la escritura podemos pensar que es el “acto” de la migración a la tierra lo que se plasma en el texto que hace de “artefacto” (véase Balke y Tsouparopoulou, 2016, pp. 1-10). En relación con el significante, en efecto, es en alusión a la tierra donde concluye la secuencia narrativa ver-bueno-tomar que inicia en Gn 1 (véase *Éxodo*, en adelante Ex, 2,2-4 paralelo a Ex 15,20-21 y *Deuteronomio*, en adelante Dt, 8,7-10). En relación con el significado, la narrativa puede funcionar como “rito” y quien debe dar el “paso” es el lector del texto, que entendemos en sí mismo como espacio.

De este modo, a partir de los nuevos paradigmas que se vienen desarrollando en las Ciencias Sociales, que intentan ponerse por encima del enfoque meramente filológico incorporando los soportes materiales, buscamos superar el esencialismo que conlleva el “rito de paso”. La trama procesual de separación, margen y agregación supone el reconocimiento de la persona a partir de otros sujetos (véase van Gennep, 2008). Por nuestra parte, proponemos la capacidad del individuo, incorporado a la trama, de reproducirse a sí mismo gracias a la extensión de su creatividad sobre el mundo.

Ausente en los cuentos africanos, el “viaje” de Bata tras su emasculación se resuelve en el cuento de *Los dos hermanos* con la introducción del cuarto tema: las metamorfosis del protagonista. Allí aparece el elemento mágico, sobrenatural y maravilloso que lleva al personaje a pasar de “hermano

¹ Fue escrito en el siglo XIII a.n.e. por el escriba Ennana de Menfis para quien aún fuera sucesor al trono, futuro Seti II de la Dinastía XIX. Elizabeth d’Orbiney lo adquiere en Italia y encarga su traducción a Emmanuel de Rougé en 1852, momento a partir del cual será objeto de estudios críticos y filológicos. En 1857 d’Orbiney lo vende al Museo Británico de Londres (EA10183), donde hasta la fecha puede ser visitado; véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10183-10.

menor” de un campesino a rey-dios de Egipto. Sin el miembro viril, Bata emigra y vive solo en el Valle del Cedro, donde los dioses le hacen una compañera que terminará por convertirse en la favorita del rey y será la responsable de provocar la muerte de Bata en sus formas sucesivas.²

Este cuarto tema, en principio, parece ausente en el relato bíblico; sin embargo, la ambigüedad, que atañe tanto a los personajes como a las relaciones que entre ellos se entablan, nos sugiere que es posible pasar a otro nivel de lectura. No sabemos si Putifar, caracterizado como פֹּטִיפָר, es oficial o eunuco; y desconocemos la identidad e intenciones, tanto de la mujer de Putifar como de José y Asenet. Mientras que Tamar, la nuera de Judá que logra sacar descendencia de su propio suegro por engaño, es la única calificada como “justa” dentro de la trama (véase הַדִּקְלָה en Gn 38,26).

2. Del estudio comparativo a la intertextualidad

En la historia de los estudios literarios del antiguo Egipto, el cuento de *Los dos hermanos* fue considerado el “cuento de hadas” (*fairy tale*) más antiguo conocido (véase Cervelló Autuori, 2001, p. 55). Los nombres de los protagonistas con determinativos divinos, sobre los que volveremos en el siguiente apartado, unidos a la existencia de elementos maravillosos conviviendo con otros prestados de la vida común, habilitó la consideración de la historia con un mito en su génesis. Esto abrió la discusión entre los egiptólogos sobre la relación entre mito y literatura, o entre discurso religioso basado en la verdad (*mꜣt*) y discurso literario apoyado en el entretenimiento (*shmh-ib*), cuya simbiosis, para algunos, se reduce a un escenario iniciático (véase Castro, 2016, pp. 137-147).³


Por nuestra parte, el marco de iniciación, que se corresponde con un “rito de paso”, lo hemos trasladado a la materialidad de la escritura debido al lugar que ocupa *La historia de José* (Gn 37–50) en la *Torah*: “texto puente” entre la historia patriarcal (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15), que tiene como fin la entrada en la Tierra Prometida. Pero en la narrativa, reconocemos también la estructura y los motivos literarios que poseen en común el cuento de *Los dos hermanos* y *La historia*

² Al llegar al Valle del Cedro, como preanuncia a su hermano Anubis, Bata se arranca el corazón y lo coloca sobre la flor del cedro. Si el cedro es cortado y el corazón cae al suelo Bata morirá y Anubis deberá ir en busca de él y colocarlo en un vaso de agua fresca para que reviva. En efecto, la favorita hace cortar el cedro en el que el corazón de Bata fue puesto, con lo que este cae al suelo y se pierde. Bata muere y Anubis acude para buscar el corazón de su hermano, que encuentra cuatro años más tarde. Lo coloca en un vaso de agua fresca y resucita. Después de varias transformaciones Bata acaba convertido en un par de árboles que la favorita vuelve a cortar. Pero una astilla penetra en su boca y la fecunda. Tiene un hijo, que es el propio Bata, que acaba hecho rey.


³ En 1907 Hermann Schneider lo considera una versión “modernizada” del mito de Osiris concluyendo que el relato, o bien se basó en un mito, o ha sido un mito de origen de una dinastía en clave regia para legitimar el ascenso al trono de un personaje que lo merece (Cervelló Autuori, 2001; véase Castro, 2016, p. 140). Una exposición completa de las distintas interpretaciones a las que se vio sometido el *Papiro d’Orbiney* (en adelante, *d’Orb.*) a lo largo de la historia se puede ver en Castro (2017).

de José asumiendo que el texto, que se sitúa en la tierra de Egipto (véase Gn 37,28 וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף מִצִּיפְרַיִם, paralelo a Gn 50,26: וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ בְּאֶרְוֹן בְּמִצְרַיִם), “no es nunca una verdadera creación original de su autor, sino que es parte de un universo de textos, de carácter dinámico, con los que se interrelaciona dialécticamente” (Castro, 2016, p. 146). Y cuando asumimos *La historia de José* como parte de la tradición sapiencial (véase von Rad, 1976; Fox, 2001), podemos unir su análisis a los primeros capítulos del *Génesis* (véase Alonso Schökel, 1962) y reconocer, también, rasgos míticos en nuestra historia (véase Croatto, 1996; Salvador, 2022a).



En primer lugar, nótese, una vez más, que nuestro análisis está focalizado en la materialidad de la escritura. Y, por un lado, a la condición material de “texto puente” en la *Torah* debemos sumar, por otro lado, no sólo el ámbito ritual que dio origen al protosinaítico (véase Cervelló Autuori, 2020, §§193-197), sino también la referencia explícita al rito funerario egipcio dentro de la misma historia. En la Biblia hebrea sólo tenemos la memoria de embalsamamiento en la familia de Israel. *La historia de José* concluye, precisamente, con una inclusión en Gn 50 entre la momificación de Jacob (v. 2 וַיִּצְוֶה יוֹסֵף אֶת־עַבְדָּיו לֵאמֹר אֶת־הַרְפָּאִים לְחַנֹּט אֶת־אֲבֹתֵי וַיַּחַנְטוּ הָרָפָאִים אֶת־יִשְׂרָאֵל: v. 3) y la de José: וַיָּמָת יוֹסֵף בְּוַד־מַצָּה וַעֲשֹׂר שָׁנִים וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ בְּאֶרְוֹן בְּמִצְרַיִם: (v. 26), utilizando, para referirse a ella, la misma raíz חנט, ‘apuntar’ o ‘madurar’ una planta o fruto, *hápax legómenon* en el *Cantar de los cantares* (en adelante, Ct) 2,13.⁴





En el antiguo Egipto, el ataúd (véase ארון en Gn 50,26) en el que se deposita el cuerpo momificado (*sḥ*) del difunto es utilizado como vehículo de transformación al Más Allá gracias al arte performativo de los textos , *s3h.w*, que en él se plasman. Estos textos son “hacedores (nótese el prefijo s- causativo) de espíritus *3h*”, que son estrellas imperecederas (Abbas, 2011, pp. 2, 12). El poder *3h.w* es el que hace posible el *3h* gracias a la recitación, parangonable a un “rito de paso”, de los textos *s3h.w* (véase Abbas, 2011, p. 13). En el Egipto faraónico, las tumbas, y más tarde los ataúdes e incluso papiros que son puestos dentro de los mismos ataúdes, se poblaban de letras para dar vida al difunto (véase Morales Rondán, 2016). Entonces el *k3*, “fuerza vital”, sale del cuerpo para reunirse con la “esencia individual”, el *b3*, de modo que el *3h* o ente “efectivo” pueda habitar en el Más Allá.

En el judaísmo, si bien es la historia releída de los vivos la que se incorpora al texto, esto es posible gracias a la misma eficacia que poseen esos textos y que permiten al creyente habitar en este mundo (véase Salvador, 2022b). Y aquí, entonces, tenemos que distinguir con Antonio Morales Rondán entre el “mito”, con una correspondencia entre la realidad y la esfera de lo divino, y el “rito”,

⁴ הַתְּאֵנָה הַחֲטָה פְּגִיָּה, “La higuera ha dado (raíz, חנט) sus higos”. En egipcio , *sdwh*, חנט dentro del ámbito funerario en la Biblia hebrea tiene estas cuatro únicas atestaciones en el *Génesis* (véase Alonso Schökel, 1994, pp. 254-266; Klein, 1987, p. 224).


que progresa de lo terrenal a lo divino (véase Morales Rondán, 2015, p. 143). En los textos bíblicos, más allá de los elementos míticos que puedan ser identificados, desde su materialidad, y desde su origen en el protosinaítico (véase Salvador, 2021), deberíamos hablar de una función ritual de los textos que permiten al fiel realizar este mismo itinerario.

En segundo lugar, resulta llamativo que el término que la Biblia hebrea utiliza para el ataúd en Gn 50,26 sea אָרוֹן, el mismo término que encontramos para el Arca que contiene las Tablas de la Alianza que Dios entrega a Moisés (véase אָרוֹן הַעֵדוּת, ‘cofre del testimonio’, en Ex 40,21),⁵ más cercano a lo que en Egipto se conoce como ‘cofre de Sia’, , *ʿfdt-nt-si3*, que al ataúd propiamente dicho, en egipcio , *hn-n-ʿnh*, ‘caja de la vida’.

Sia (, *si3*), deidad solar que personifica la percepción e inteligencia en el acto de la creación, junto con Hu (, *hw*), encarnación de las órdenes que salen de la boca de Ra haciendo realidad cuanto pronuncia, y Heka (, *hk3*), personificación del poder del Sol que permite obtener fines más allá del alcance de la acción y la expresión normales, constituyen la comitiva de la barca solar encargada de la defensa de Ra. Ellos son los responsables de repeler a la serpiente dañina Apofis (, *ʿpp*), que lucha cada noche para atacar y eliminar al dios solar (véase Castel, 2001, pp. 76, 92, 212).⁶ Entidades divinas asociadas con Atum, Ptah y la creación del universo por medio de acciones y palabras (véase Ritner, 1997, pp. 17-18; Nyord, 2009, pp. 368-379), en la forma de Hu y Sia los antiguos egipcios distinguían entre “decir las cosas” y “hacer las cosas” (véase Morales Rondán, 2016, p. 219), siendo Heka, “la magia”, la responsable de su eficacia: “El que las cosas tomen forma inmediatamente por medio de la palabra creadora de Dios, eso lo causa esta energía ‘mágica’; sin ella la creación no sería posible” (Hornung, 1999, p. 193).

Dentro de esta comitiva, desde el Reino Antiguo, Sia es representado como un funcionario divino que viajaba con Ra portando su papiro sagrado que está guardado en un cofre. Quien conozca

⁵ Nótese שָׁרָף, en Dt 3,11 para referir al ataúd de Og, rey de Basán; no así en *Amós* 3, 12; 6, 4; *Job* 7, 13; Ct 1, 16 como ‘lecho’ o ‘diván’ (véase Alonso Schökel 1994, p. 590).

⁶ A excepción de la cobra, que era solar y representaba a la diosa Uadyet (, *w3d.t*), protectora del rey y la corona del Norte, todas las serpientes eran encarnación de Apofis, caracterización de las fuerzas maléficas y las tinieblas que habitan en el Más Allá. Un texto de Esna menciona a Neit, a quien haremos referencia más adelante, como madre de Apofis (véase Castel, 2001, pp. 28-29, 233-234). En cuatro de las fórmulas para repeler a las serpientes (*TdP* 235, 236, 281 y 286) de la pirámide del rey Unas (2375-2345 a.n.e.) en Saqqara, Richard Steiner ha identificado una ortografía peculiar con una fonética que remite a un dialecto semita oral que se remontaría al año 3000 a.n.e. Retrotrayéndose más de mil años antes de la creación del protosinaítico, en este dialecto extranjero se encuentran tres unidades bilingües (*TdP* 232-238, 281-282, 286-287) en las que se incluyen hechizos para expulsar demonios que tienen también un origen foráneo. Se trata de algo que confirma, tanto las relaciones comerciales que existen entre Egipto y el Levante mil años antes de Unas, así como también la costumbre de escribir textos semitas con los jeroglíficos egipcios mucho antes de la invención del alfabeto, fuertemente influenciado, sin lugar a duda, por el sistema de escritura egipcio (véase Steiner, 2011, pp. 78, 82).

su contenido será conocedor de los secretos divinos, como atestiguan los *Textos de las Pirámides* (en adelante, *TdP*):

Unis is the one in charge of kas, the one who joins hearts for the great one in charge of experience, the one who carries the god's scroll –Perception [Sia], at the west of the Sun.





Unis has come to his seat that is in charge of kas. Unis will join to hearts experience of the great thing; Unis will become Perception [Sia], who carries the god's scroll at the west of the Sun, who has been tended by Unis's agency; Unis is the one who says the great thing in the (Sun's) heart on the festival of red linen.

That is Unis: Unis is Perception [Sia] at the west of the Sun, reserved of heart, at the fore of Nu's cavern. (*TdP* 161, véase Allen, 2005, p. 42)⁷

De este modo, y a la luz de la tradición egipcia, *La historia de José*, “texto puente” en la *Torah* que termina puesto en un אָרוֹן como la propia *Torah*,⁸ nos lleva, una vez más, al entorno de la palabra como materia.

3. Entre la identidad y el anonimato

El relato neogipcio de *Los dos hermanos* inicia como todo auténtico cuento de hadas:

 *ir mntf hr.tw sn 2 n w^c mw.t n w^c itf*, “había una vez dos hermanos de una misma madre y de un mismo padre” (*d'Orb.* 1,1).⁹ Pero, llamativamente, por un lado, los protagonistas, no sólo tienen nombres homónimos a divinidades, sino que en lugar de llevar determinativos humanos (, A1 en la lista de Gardiner, 2001, pp. 544-548), poseen ideogramas divinos (, A40, o , G7; véase Moldenke, 1898, pp. 123, 132). Por otro lado, ignoramos el nombre de las dos mujeres involucradas, la mujer de Anubis que seduce a Bata y la que los dioses harán más tarde para Bata.

Aunque en el hebreo no tenemos la categoría semántica de elementos clasificadores para las palabras, como en el egipcio o incluso otras lenguas de Mesopotamia, sí tenemos en la Biblia hebrea una rica tradición sobre la homonimia. El caso paradigmático lo tenemos con Adán (אָדָם), la

⁷ Una traducción completa al español de los *TdP* realizada por Francisco López Estévez y Rosa Thode Mayoral se puede consultar en línea en <https://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf>. Los textos en la pirámide del rey Unas de la Dinastía V en Saqqara Norte, primer lugar donde fueron encontrados por Gastón Maspero en 1880 (véase Hornung, 2000, §36), se pueden ver en <https://www.pyramidtextsonline.com/hieroglyphs.html>.

⁸ Nótese, por el contrario, que Moisés es colocado en una תִּבְיָה, ‘arca’ (véase Ex 2,3), que sólo volvemos a encontrar en la Biblia hebrea en el relato del diluvio (véase Gn 6,14 y 9,18); y al momento de su muerte, únicamente se hace alusión a su enterramiento con el verbo קָבַר הָיָה: קָבַר אֱת־קַבְרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (Dt 34,6).

⁹ Para la transcripción del hierático original a los jeroglíficos con la traducción inglesa, véase Moldenke (1898). Para la traducción al español sigo a Lefebvre (2003).

humanidad, de la אֶרֶץ, ‘tierra’; y Eva (חַוָּה), la primera mujer que da a luz, portadora de חַיִּים, ‘vida’ (véase Gn 2,7; 3,20). O en el relato de Caín y Abel (véase Gn 4,1-16), cuyos nombres nos anticipan el destino que tendrán ambos: Caín, קַיִן, ‘plañir’ o ‘cantar una elegía’, pero también ‘construir’; y Abel, הַבֵּל, ‘viento’, ‘suspiro’, ‘vano’, una ‘nada’ que está destinada a desaparecer desde el inicio (véase Alonso Schökel, 1994, pp. 190, 659; Klein, 1987, pp. 136, 577).

En nuestra narrativa יוֹסֵף denota, justamente, lo contrario de Abel: ‘aumentar’ o ‘acumular’ (véase יָסַף en Alonso Schökel, 1994, p. 321), lo que podríamos poner en relación con la descendencia de los Patriarcas, o bien con la misión que será confiada a José de acumular grano durante los siete años de abundancia para saciar a la tierra de Egipto durante los siguientes siete años de miseria. Sin embargo, los verbos que encontramos en ese contexto son otros (véase יָבֵן וַיִּצְבֹּר en Gn 41,48-49). Por el contrario, hallamos la raíz יָסַף unida a la nominación explícita de יוֹסֵף en la escena que precede y prepara la venta de José por parte de sus hermanos: “Soñó José (יֹסֵף) un sueño y lo contó a sus hermanos, y ellos aumentaron (וַיִּזְכְּבוּ) más su odio a él Y aumentaron (וַיִּזְכְּבוּ) más el odio a él a causa de sus sueños y sus palabras” (Gn 37,5.8). Lo que, asimismo, hace inclusión con la doble construcción de infinito absoluto que alude a la realeza (véase מְלִיכָה מְלִיכָה, ‘verdaderamente reinarás’, y מְשׁוֹל מְשׁוֹל, ‘verdaderamente dominarás’ en Gn 37,8). Se trata, ciertamente, de un contexto sarcástico negativo.

Y mientras conocemos el nombre de la mujer egipcia con la que José finalmente se casa, Asenet (véase Gn 41,45.50), ignoramos el nombre de “la mujer de Putifar” (véase Gn 39), algo que ha llevado a diversas interpretaciones. Una forma de entender esto es apuntar a la objetivación que sufren las mujeres a partir de Gn 4,17-24. Tras dicho relato se introduce en la Biblia hebrea una lista de varones que deja en el anonimato a las mujeres. Esta situación se invierte en Gn 39,6-7, cuando la mujer vuelve a ser el sujeto, pero, paradójicamente, no tiene nombre. En apariencia, la mujer de Putifar adquiere una función activa frente a la aparente pasividad de Asenet (véase Navarro Puerto, 1997). Sin embargo, esto no concuerda con la interpretación que la lectura judeocristiana apócrifa ha desarrollado. Esta tradición, por el contrario, ha presentado a Asenet como mujer autónoma e independiente (véase Martínez Fernández y Piñero, 1982).

Ahora bien, también podemos buscar otra hermenéutica siguiendo los mismos principios de los que partimos. Efectivamente, nos alejamos de la noción de “rito de paso” de Arnold van Gennep (2008) por el esencialismo en el que concluye, con un soporte teórico en el comparativismo que tiene su continuidad en el estructuralismo simbólico de Claude Lévi-Strauss, apoyado en la forma fonética de Ferdinand de Saussure y las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de Roman Jakobson (véase Mondragón, 2009, pp. 121-124). Y en esta línea, para la lingüística, Georges Bohas (1997) intenta superar el método de contrastes binarios de categorías universales reemplazando el componente lingüístico mínimo de los fonemas (*signifié* en Saussure) por categorías fonéticas que son materiales

y una noción invariable. Esta “Teoría de las Matrices y Étimos” (TME) está basada en la radical (R), el étimo (ε) y la matriz (μ); de modo tal que, en lugar de la arbitrariedad saussureana, se pueda captar la motivación de la relación entre lo fonético, lo nocional, que es invariable, y la referencia (véase Sibony, 2013, p. 385).

En lugar de un sistema trilitero, Bohas (1997) presenta para el árabe, y Jonas Sibony (2013) lo aplica al hebreo bíblico, un paradigma donde dos variaciones fonéticas aparecen como constante –por ejemplo [nasal] x [coronal]– y pueden ser relacionadas con una noción en forma invariable –en nuestro ejemplo “la tracción”– como propiedad semántica común, cuyo origen, en efecto, es la succión de ambos labios y la parte frontal de la lengua involucrada en la articulación de dichas consonantes (apicales, laminales, retroflejas). Y desde esa “económica” matriz (μ) binaria con motivación acústica, estas se expanden (S1; S2; S2...; étimo, ε) y combinan (radical, R; véase Bohas, 2012-2013).¹⁰

Si buscáramos el significado de Asenet (אֲסֵנֶת), tal vez encontraríamos una reminiscencia a Isis (𓎃𓏏𓏂, *ʒs.t*), una de las diosas más importantes del panteón egipcio, la gran madre que personifica la magia, nuestro ya conocido *ḥkʒ*. Por su asociación con el trono se la vinculó a Osiris, dios de la resurrección, con quien da a luz a Horus, de quien el faraón es su representante en esta tierra (véase Castel, 2001, pp. 102-104). Pero también, tenemos en la homomástica egipcia *ns-n.t*, ‘la que pertenece a Neit’ (véase Vernus, 2005, p. 345).

Neit (𓎃𓏏𓏂, *nit*) es una diosa vaca predinástica, madre del dios solar y de todo lo que se extiende en la faz de la tierra o en los cielos (véase Castel, 2001, pp. 154-156). Su origen se remonta al Reino Antiguo (circa 3100 a.n.e.) donde en el Bajo Egipto Neit estaba asociada a la Vaca Roja compartiendo el culto con la diosa Hathor en Menfis. Originaria de Sais, en el templo de Esna se conserva su cosmogonía escrita en torno al año 100 a.n.e. Se trata de la única cosmología completa que tenemos donde el demiurgo es femenino. En el Texto 206 leemos que Neit, “who was made with her hands, who was created with her heart” (Esna 206.10, en Troy, 1997, p. 256), como 𓎃𓏏𓏂𓏏𓏂𓏏𓏂, *mḥ.t-wr.t*, ‘gran inundación’, prepara el mundo de los dioses para la llegada de su hijo Ra con la palabra (véase 𓎃𓏏𓏂𓏏𓏂𓏏𓏂, ‘dijo Dios’ en Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.29), nombrándolos (véase 𓎃𓏏𓏂𓏏𓏂𓏏𓏂, ‘llamó Dios’ en Gn 1,5.8.10), y satisfaciéndolos luego de ver lo que había creado (véase 𓎃𓏏𓏂𓏏𓏂𓏏𓏂, ‘vio Dios’ en Gn 1,4.10.12.18.21.25.31).

¹⁰ Las cuatro matrices descritas por Bohas (2012-2013) son: Matriz A: {[labial], [coronal]}; noción invariable: “golpear”. Matriz B: {[labial], [+continuación]}; noción invariable: “labialidad”. Matriz C: {[+nasal], [+continuación]}; noción invariable: “nasalidad”. Matriz D: {[nasal], [coronal]}; noción invariable: “succión > tracción” (véase Bohas, 2012-2013, p. 30).

Entre otros muchos paralelos, la cosmogonía termina uniendo el tema de la creación con el conocimiento, y concluye con el nacimiento de Thot (𓄜𓏏𓏏𓏏, *dhwtj*), dios de la escritura y la sabiduría. Esto nos remite a la tradición sapiencial bíblica, dentro de la cual situamos la narrativa de José; y la escritura, desde cuya materialidad la analizamos:

She created the thirty gods by saying their names one by one, and she rejoiced when she saw them. They said: “Greetings to you, Mistress of the Gods, our mother who brought about our existence, the one who made our names, even though we did not know them ourselves. You have separated light and darkness [véase Gn 1,4 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ; 1,18 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ]. You have made the land on which we support ourselves. You have divided night from day [véase Gn 1,5 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה]. How very useful is all that comes forth from your heart. O Unique One, who came into being in the beginning. Cyclical time (*nḥḥ*) and enduring time (*dt*) pass before your face”. [...] Then these gods said: “You speak of things of which we are ignorant (*hm*)”. (Esna 206.3.7, en Troy, 1997, pp. 255-256)¹¹

Por último, una asociación más curiosa y directa entre Asenet, José, la vaca o toro, y la escritura-palabra, la encontramos en la conclusión de la *Torah*, a la que sostenemos que nuestra narrativa sirve de puente.

Dentro de las bendiciones de Moisés, inmediatamente precediendo a su muerte, encontramos unidas la referencia a la zarza en la que Dios se revela a Moisés (סִנְיָה; véase Ex 3,2ss.) al nombre de nuestro personaje, que se lo compara con un toro (שׂוֹר): “Con el favor del que mora en la zarza, todo esto descienda sobre la cabeza de José ... como primogénito de toro es su gloria” (בְּכֹר שׂוֹרוֹ הִנֵּנִי לְיוֹם... וַיִּצְוֶן שְׂכֵנֵי סִנְיָה תְּבוֹאָתָהּ לְרֵאשִׁית יוֹסֵף. Dt 33,16-17).

Si desde aquí volvemos a la propuesta lingüística de Bohas, en el hebreo bíblico vemos que el ϵ de Asenet, {s,n}, que coincide con el de la zarza (סִנְיָה), también {s,n}; José, {s,p}; y el toro (שׂוֹר, {š,r}), comparten la misma μ , {[+continuo], [−sonoro], [+anterioridad]}, de la R del aire que se mueve en el espacio (véase Sibony, 2013, pp. 330, 384). Pero esta vez, no efímero como el de Abel (הַבֵּל, {b,l}; {[+labial], [+continuo]}),¹² sino que se trata del “aire” que incluye el “movimiento” ({s,p}) y los “sentidos” ({s,n}; véase Sibony, 2013, pp. 173-189, 390), al igual que los sonidos reproducidos sin interrupción por el flujo de aire a través de la cavidad oral en la parte anterior de los alveolos, sin vibración de las cuerdas vocales.¹³

¹¹ Para la transcripción véase Sauneron (1968), texto 206; traducción y comentario en Sauneron (1962).

¹² El ϵ {b,l} no tiene su μ en la explosión del aire, sino en la boca, y Sibony (2013) la define como hablar frívolamente o decir cosas ociosas (véase Sibony, 2013, pp. 273, 330).





¹³ Véase la definición del tracto fonético en Sibony (2013).


En *Los dos hermanos*, Bata no sólo mantiene una estrecha relación de confianza a lo largo de todo el relato con las vacas que pastorea, sino que ellas serán quienes le adviertan y den protección frente a la amenaza de su hermano:

Entonces su hermano mayor se transformó como un leopardo; afiló su lanza y la agarró con la mano. Y su (hermano) mayor se situó detrás de la puerta de su establo para matar a su hermano menor, cuando volviera al atardecer para hacer entrar a las bestias en el establo. Entonces, cuando el sol se puso, él (el pequeño) cargó con todas las hierbas de los campos, según su cotidiana costumbre, y después regresó. Cuando la vaca que iba en cabeza entró en el establo, le dijo a su pastor: “¡Atención! Tu hermano está ahí, esperándote con su lanza para matarte. Aléjate de él”. Comprendió lo que decía su vaca de cabeza. Otra (vaca) entró y dijo lo mismo. Entonces miró bajo la puerta de su establo y vio los pies de su hermano mayor que estaba detrás de la puerta, con su lanza en la mano. Depositó su fardo en el suelo y se puso a correr para huir. (*d'Orb.* 5-6; Lefebvre, 2003, p. 156)

Así como también, él mismo toma la forma de toro hacia el final del relato:





Y después de que la tierra se hubiese aclarado y que un segundo día hubiera llegado, Bata se transformó en la forma que había dicho a su hermano mayor. Anubis, su hermano mayor, se sentó pues sobre su lomo hasta el alba, y él (el toro) llegó al lugar donde Se estaba. Su Majestad V[ida].P[rosperidad].S[salud]. fue informado de su presencia. Ella fue a verlo: Se regocijó extremadamente por su causa, e hizo en su honor un gran sacrificio, diciendo: “¡Es una gran maravilla que se ha producido!”. Y hubo júbilo a causa de él en todo el país. Se pagó su peso en plata y oro a su hermano mayor, y éste se estableció en su poblado. Se le concedió un nutrido personal y bienes en gran número, y Faraón V.P.S. lo amó mucho, mucho, más que a todos los hombres que están en este país entero. (*d'Orb.* 15; Lefebvre, 2003, pp. 162-163)



En efecto, el hermano mayor, , Anubis, lleva el nombre del conocido dios funerario con cabeza de chacal: , *inpw*. Mientras que el menor, , Bata, literalmente ‘alma (*b3*) del país (*t3*)’, tiene el mismo onomástico que el toro divino asociado en un inicio a la ciudad de Saka (XVII nomo del Alto Egipto): , *b3t*. Se trata de una divinidad que posee un desarrollo y relevancia peculiar a lo largo de toda la historia del antiguo Egipto (véase Castro, 2016, pp. 148-149; Castel, 2001, pp. 21-23, 44).¹⁴



¹⁴ Curiosamente, la tradición islámica ha localizado la prisión de José (Sijn Yousuf) en Abusir, en la región de Menfis, convirtiéndose durante la Edad Media en un importante centro de peregrinación. En el antiguo Egipto, centro de culto a Imhotep (, *ii-m-htp*), un alto funcionario, constructor y escultor, que vivió bajo el reinado del faraón Djoser, o Zoser, de la Dinastía III (2630-2611 a.n.e.). Para él Imhotep construye, en lugar de la primigenia mastaba (‘banco’, en árabe), la pirámide escalonada de Saqqara que dará origen a la “era de las pirámides”. Se trata de un personaje histórico que, a pesar de ser ajeno a la dinastía que ostentaba el poder, sufrió un proceso de deificación a lo largo de la historia egipcia en virtud de sus méritos intelectuales, hasta alcanzar el estatus de deidad que actuaba a modo de vehículo entre dioses y hombres como protector de la familia, de la infancia y del entorno doméstico. Posiblemente, esta concepción benéfica permite que se termine por identificar al sabio como médico hasta ser asimilado en el panteón heleno al dios Ἀσκληπιός. Sabio asociado a las prácticas oraculares que se relacionan también con el personaje bíblico y fueron motivo de su liberación (véase Gn

En el cuento neoegeico ninguna de las mujeres tiene un nombre que la identifique, y la última metamorfosis que sufrirá Bata será la de nacer de su propia mujer, que se vuelve también su madre tras fecundarla él mismo como astilla de la perseas en la que previamente había sido transformado:

Y después de muchos días tras esto, la favorita se levantó e indujo a beber a Su Majestad V.P.S., y Se fue bueno con ella. Y dijo ella a su Majestad V.P.S.: “Júrame por Dios, diciendo: ‘lo que me diga la favorita, yo lo escucharé para darle placer’ –así habrás de decir–”. Y él escuchó todo lo que ella dijo. Ella dijo entonces: “Haz cortar estas dos perseas y hazlas convertir en buenos muebles”. Se escuchó todo lo que ella dijo. E inmediatamente Su Majestad V.P.S. envió obreros cualificados y cortaron las perseas de Faraón V.P.S. La esposa real favorita miraba hacer, y una astilla voló; entró en la boca de la favorita; ella la tragó y quedó encinta en un instante. ... Y después de muchos días tras esto, ella dio a luz a un hijo varón. (*d’Orb.* 17-18; Lefebvre, 2003, pp. 164-164)

Esto significa que en *Los dos hermanos* el anonimato de las mujeres es un espacio que se completa con caracterizaciones que evocan cualidades de la diosa Hathor (véase Castro, 2016, pp. 151-156). , *ḥt-ḥr*, literalmente ‘casa o dominio de Horus’. Αφροδίτη en el mundo greco-romano, mujer con cabeza y orejas de vaca, con cuernos liriformes y el disco solar en medio:   . Entre sus múltiples manifestaciones, Hathor también es madre de Horus, y, en consecuencia, lo será también del monarca (véase Castel 2001, pp. 70-71).

El toro divino, *b3t*, posteriormente Hathor,¹⁵ es la representación egipcia de la diosa semita Baalat (véase Goldwasser, 2006), a quien estaba dedicado un gran templo en Serabit el-Khadim bajo su advocación  , *nb.t-mfk3.t*, ‘Señora de la turquesa’.¹⁶ Es allí donde un grupo de semitas trabajaba durante el Reino Medio, y a partir de una esfinge que dedicaron a Baalat-Hathor fue posible

40–41), y a quien la “Estela del hambre”, en la isla de Sehel, de época ptolemaica, atribuye la profecía de los siete años de hambre en Egipto que se encuentran también en *La historia de José* (véase Gn 41,25-31). En la región, también se venera al toro sagrado Apis ( , *ḥpw*). Relacionado en un inicio con el dios solar, Apis fue la deidad más importante de la fertilidad, y el animal era la encarnación terrestre del dios que debía poseer 29 marcas específicas para poder identificarlo como tal al morir su predecesor, que también era momificado y puesto en imponentes sarcófagos, conforme a su tamaño, en el Serapeum de Saqqara (véase Castel, 2001, pp. 26-27; El Daly, 2016, p. 90). Sobre Imhotep se puede consultar en línea la conferencia de Nelson Pierroti (2004). Véase también la representación de Imhotep como escriba portando un papiro abierto sobre las rodillas en el Museo de Louvre (N4541), <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010004408>.

¹⁵ Para la identificación, o confusión, entre Bat y Hathor, véase Rashed (2009).

¹⁶ Originalmente una cueva excavada en una roca durante el reinado de Amenemhat I (1976-1947 a.n.e.) de la Dinastía XII del Reino Medio será ampliado bajo Tutmosis IV (1400-1390 a.n.e.) y Amenofis III (1390-1353 a.n.e.) durante la Dinastía XVIII del Reino Nuevo (véase Hikade, 2007, p. 12).

descifrar el protosinaítico que, en ese entonces, allí crearon.¹⁷ Lo que nos evoca, una vez más, la materialidad de la escritura.

4. Algunas conclusiones

En primer lugar, con relación al estudio comparativo estructural, Cervelló Autuori (2001) ha señalado la falta de atención depositada en la totalidad del relato neoegecio con paralelos en los cuentos africanos:

Estos cuatro motivos aparecen, pues, en el cuento egipcio de *Los dos hermanos*, combinados en un único relato. Las comparaciones que hasta ahora se han hecho entre el cuento egipcio y otros relatos orientales o europeos han reposado, en cada caso, en uno solo de estos motivos. Así, el cuento egipcio comparte con el cuento de los hermanos Grimm únicamente el motivo de los dos hermanos y del objeto mágico que los mantiene en contacto, y con el episodio bíblico de José o el episodio homérico de Belerofontes y Ántea, tan sólo el motivo de la “mujer de Putifar”. Lo que no sucede en ningún caso es que la comparación tenga que ver con la trama argumental del relato completo, con su “sentido” como tal, es decir, con la combinación de todos o casi todos los motivos que nos ocupan. Las comparaciones orientales o europeas son, en efecto, exclusivamente morfológicas, temáticas.

Lo que precisamente llama la atención cuando el campo de análisis se abre hacia el África negra actual y subactual es que la comparación se hace *estructural*: el relato egipcio se presenta idéntico en estructura y sentido a cuentos que aún hoy pueden escucharse entre los soninké de Senegal, Malí y Mauritania, entre los dogon de Malí, y entre otras etnias del África occidental. Sorprende que los estudios egiptológicos dedicados al cuento egipcio, incluso los más recientes y completos como el de S. T. Hollis [(1990). *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”*. *The Oldest Fairy Tale in the World*. University of Oklahoma Press], no hayan reparado nunca en estos cuentos africanos que pueden considerarse no como relatos con los mismos temas, sino como auténticas versiones paralelas a partir de una misma estructura narrativa. No cabe duda de que el paralelismo va más allá de lo formal, y abre vías de comprensión de la estructura y el sentido del complejo cuento egipcio. (pp. 58-59)

De igual modo, dentro de los estudios bíblicos, solamente se ha visualizado el parangón entre el cuento de *Los dos hermanos* y el tema de “la mujer de Putifar”, registrado entre los egiptólogos por Wilhelm Mannhardt en 1859 (véase Castro, 2017, p. 231). Sin embargo, también es posible identificar el tema de los dos hermanos y el cambio de sexo del protagonista.

¹⁷ Actualmente en el Museo Británico de Londres (EA 41748), la “piedra de Rosetta” para el protosinaítico fue descubierta por el matrimonio de Hilda y William Petrie en 1905 y descifrada diez años más tarde por Alan Gardiner asociando la secuencia consonántica *b-a-l-t* al término semítico de ‘señora’ (véase Flinders Petrie, 1906; Gardiner, 1916).

En cuanto a las sucesivas metamorfosis del personaje, tema recurrente en la literatura universal,¹⁸ para nuestro caso es clave la metodología “pancrónica”¹⁹, que sobre el texto material y concreto que tenemos aplicamos. Estimamos que las circunstancias históricas particulares en las que se ha originado la escritura con la que se registró ese texto, con una intencionalidad (teología) y características propias (arqueología), tiene la capacidad de activar todos los niveles del lenguaje (filología).

Nosotros no tenemos los datos empíricos de lo que puede ser “una historia de referencia”, pero sí conocemos y poseemos todo lo necesario sobre “la historia” del origen de la escritura con la que ha sido escrita y el marco en el cual fue transmitida y pensada (véase la oposición que presenta Vernus, 2005, p. 351, entre “l’histoire” y “une histoire de référence”). Es a partir de nuestra propia corporeidad que, siguiendo la génesis de la escritura, podemos ser partícipes de la misma intencionalidad y materialidad que la lengua de la Biblia tiene.²⁰ Y es esta misma lógica la que sobre el texto aplicamos (véase Salvador, 2021).

Como bien señala María Belén Castro (2016), el motivo literario de “la mujer mala” aplicado al cuento de *Los dos hermanos* no condice con la cosmogonía egipcia, donde lo “bueno” y lo “malo” no se presenta como una dicotomía, y las acciones caóticas pueden entenderse como regenerativas y potencialmente creadoras (véase Morales Rondán, 2020). En el cuento neogipcio no sólo la mujer de Anubis puede parecernos “mala”, sino también la posterior mujer de Bata que se ocupará de destruirlo en cada una de sus sucesivas formas. De modo que la narrativa, más bien, lo que está poniendo en escena son características paradigmáticas:

El peinado, la seducción y la ira son ciertamente aspectos que se conjugan en la diosa y que aparecen en diferentes medidas a lo largo del relato. Igualmente, los roles que cumplen las mujeres en *Los dos hermanos* pueden asociarse a ciertas “funciones” de la diosa. Así, encontramos evocaciones tanto de nivel simbólico como de nivel más estructural. Ambas conviven en el relato y no son excluyentes entre sí, aunque pueden implicar diferentes instancias de interpretación. (Castro, 2016, pp. 155-156)

¹⁸ La lista entera puede verse en Maspero (1911).

¹⁹ Así describe Antonio Domínguez Rey la lingüística diacrónico-sincrónica de Ángel Amor Ruibal que yo misma utilizo para justificar la sintaxis del hebreo bíblico desarrollada por Alviero Niccacci (véase Domínguez Rey, 2007, p. 58; Niccacci, 2020; Salvador, 2020). De igual modo, tampoco hay un orden lineal en el ϵ o μ de la TME (véase Sibony, 2013, p. 385), que Didier Bottineau describe, justamente, como “perspective systémique panchronique” (véase Bottineau, 2021, p. 2).

²⁰ Esto justifica la importancia que para mí tiene en el estudio del hebreo bíblico que los estudiantes, más que aprender a memorizar patrones, logren leer el texto. Ambas cosas van juntas, pero si se alcanza el reconocimiento de las formas morfológicas y conoce el vocabulario, no se logra la apropiación de la lengua; mientras que aun cuando no se sepa lo que se está leyendo, se puede tener una experiencia material y concreta del texto, que de otro modo no es posible.

En el antiguo Egipto el nombre es un elemento material que forma parte de la antropología (véase Hornung, 2000, §33), y será algo esencial dentro del ajuar funerario para la identificación del difunto en la otra vida (véase Gracia Zamacona, 2020). En la narrativa bíblica la anónima “mujer de Putifar” y Asenet tienen la función de señalar el cambio en el protagonista. El mismo anonimato de la mujer lo encontramos en la falta de caracterización del hombre (¿oficial o eunuco?), mientras que la determinación de la mujer de José se corresponde con la que tenemos sobre él mismo, cuyo onomástico conocemos desde el principio, pero unido a la connotación negativa del odio que ha hecho acrecentar (רָצַח) entre sus hermanos (véase Gn 37,5.8).

Hemos señalado (véase Salvador, 2022a) que la primera vez que aparece algo negativo en la creación (véase לֹא־טוֹב, ‘no bueno’ en Gn 2,18) va unido a las relaciones humanas (véase la ambigüedad del sintagma עֲזָרָה כְּנָגְדוֹ, ‘ayuda adecuada’ en Gn 2,20). A partir de nuestro análisis intertextual, e intercultural, e incluso geográfico, podemos presumir que Asenet es el punto de resolución a la primera complicación, “la mujer de Putifar”, que hace posible la transformación de enfrentamiento y odio a colaboración y ayuda en el relato. De modo que en *La historia de José* la “mujer de Putifar” y Asenet no parecen representar dos modelos de mujer divergentes, sino lo humano que en José (רָצַח) queda rematado. Así, es la humanidad entera que con la mediación del texto puede oponerse al fratricidio (véase Caín y Abel en Gn 4,1-16) y alcanzar la tierra de la promesa, que es también el propio texto.

Si bien no podemos probar una influencia directa entre ambas narrativas, sabemos de la existencia de un contacto directo entre las colonias judías en Elefantina y la tierra de Canaán a partir del siglo VII a.n.e., con un flujo migratorio continuo de intercambio entre ambas culturas. Y, en efecto, lo que se le promete a Abraham (Gn 12–36), precediendo inmediatamente nuestra historia (Gn 37–50), es una tierra. Ahora bien, esta tierra está unida a la descendencia (véase Gn 12,1-2), la que vemos, al concluir la *Torah*, que Moisés bendice antes de morir a las puertas de la Tierra Prometida (Dt 33–34).

De modo que mi propuesta es, sumando a los nuevos paradigmas sobre la materialidad de la escritura, con una común eficacia e intencionalidad religiosa en su origen, en un contexto de política migratoria de intercambio –como la de Serabit el-Khadim, donde tiene origen la escritura; y Elefantina, donde podríamos datar y situar la fuente de la narración bíblica–, pensar *La historia de José*, “texto puente” en la *Torah*, como personificación material literaria de un “rito de paso” donde el lector pasa a ser el sujeto de las sucesivas metamorfosis hasta alcanzar una identidad propia.

En estas tres instancias vemos que se repite el mismo fenómeno. En el Reino Medio, durante la Dinastía XII, se produce la mutación entre una política de control y exterminio, con la construcción de muros y fortalezas entre el Delta del Nilo y lo que hoy conocemos como Gaza, bajo Amenemhat I (1976-1947 a.n.e.), a una política de intercambio y convivencia, con la construcción de asentamientos,

bajo su hijo Sesostris I (1956-1911 a.n.e.). Entre estos asentamientos se encuentra en la península del Sinaí el de Serabith el-Khadim, donde datamos la creación del protosinaítico en torno al año 1800 a.n.e. (véase Cervelló Autuori, 2020, §218). En el Reino Nuevo, cuando tiene su origen el cuento de *Los dos hermanos*, donde el extranjero se transforma para Bata en un escenario que habilita su renacimiento, con una difícil identificación, en consecuencia, con lo enemigo –“la dicotomía *orden/caos* asume connotaciones superadoras de la simple imagen del *orden por sobre el caos* (es decir, que el orden es mejor que el caos), y el caos se nos presenta en realidad con entidad propia, y con rasgos regeneradores” (Castro, 2010-2011, p. 31)²¹–, vemos que se desarrolla en Egipto, tanto la idea de creación por la palabra, como la piedad personal (véase Assmann, 2005, pp. 289-312): “Desde tiempos antiguos, estas acciones estaban enmarcadas en el culto, pero sólo en esta época adoptaron una forma libre y personal” (Hornung, 2000, §78). Estos elementos aparecerán en Israel durante la época axial (véase Liverani, 2005, pp. 241-253), momento en el que datamos *La historia de José* de la Biblia hebrea en la diáspora judía de Elefantina.

Aunque existe un concepto consolidado, que no debemos separar de la interpretación que a la dicotomía entre “buenos” y “malos” se haga, acerca del hecho de que Egipto simboliza el orden y el extranjero el caos, a diferencia de las representaciones que vemos en el Valle del Nilo de la masacre del enemigo por parte del faraón, donde la divinidad está siempre presente, en el Sinaí sólo en una ocasión la divinidad está figurada en la escena; así como también se hallan extranjeros, nombrados o representados, en las estelas dedicadas y erectas en el templo egipcio (véase Hikade, 2007, pp. 7, 19). De igual modo, encontramos escrito el topónimo de Elefantina (𓆎𓆑𓆑𓆑𓆑, *3bw*), que se encuentra dentro del territorio egipcio, con el ideograma de las dunas del desierto (𓆎, N25 en la lista de Gardiner, 2001, pp. 544-548) que se utiliza, mayoritariamente, aunque no en modo exclusivo, para representar la tierra extranjera, en oposición al ideograma del cruce dentro de una muralla (𓆎, O49 en la lista de Gardiner, 2001, pp. 544-548) que representa la ciudad habitada, como vemos en 𓆎𓆑𓆑𓆑, *km.t*, nombre que daban los antiguos egipcios a su propia tierra, ‘la negra’.

Igualmente, en la literatura sapiencial bíblica tampoco son los “malos” (רשע, *rešea*), pecadores (חטאים, véase *Salmos* 1,1.5), los que se oponen a los “buenos” (טוב, *toḇ*), sino que el contraste se da entre “sabios (חכם) e imbéciles (כסיל, *kasil*)” (véase כסיל en *Proverbios*, en adelante Pr, 13,16; 14,16; 15,20;

²¹ Junto al *Cuento de Sinuhé* del Reino Medio, donde el protagonista alcanza un recibimiento positivo entre los siro-palestinos, ejemplos significativos del Reino Nuevo de estas relaciones favorables entre asiáticos y egipcios son el *Gran Himno al dios-sol Atón* de Akhenaton esculpido en la tumba de Ay (TA 25; véase Pritchard, 1969, pp. 369-370) de la Dinastía XVIII en Amarna (1367-1350 a.n.e.) y el *Himno a Amón-Ra* de la estela de Nebra (Estela Berlín 20377) procedente de Deir el-Medina y datada durante la Dinastía XIX (1350-1200 a.n.e.). El primero, con paralelos en el Libro de los *Salmos* 104, el segundo resulta testigo de la presencia e influencia de lo semítico en la literatura, con paralelos en los *Salmos* 30 y 32, así como también en el Himno sumerio-acadio *Plegaria a toda divinidad* (véase Pritchard, 1969, pp. 391-392) que encontramos en la librería de Ashurbanipal (668-633 a.n.e.), aunque posiblemente sea de época precedente.

21,20; *Qohélet* 4,13; 8,12; y אױל en Pr 1,7; 10,14; 11,29; 12,15; 14,3; 29,9), porque el malo puede convertirse, pero no hay forma de hacer entender lo que es bueno al que es tonto (véase Mazzinghi, 2021).

Por lo tanto, debemos decir que, así como, por un lado, podemos distinguir con Antonio Loprieno (1988) entre un *topos* ideal que se encuentra en el modo en que los antiguos egipcios representan a los pueblos extranjeros (así las escenas de la “masacre del enemigo” o de los “nueve arcos atados”, que figuran los enemigos infinitos, tres veces tres, de Egipto) y una *mimesis* en la vida real de relaciones diplomáticas y comerciales que también tenemos documentadas (véase Hikade, 2007). Por otro lado, ya situados en Serabit el-Khadim y en relación con la tierra, debemos pensar que los antiguos egipcios no se encuentran solamente determinados por las estaciones del Río Nilo y la fecundidad de la ‘tierra negra’ (𓄿𓆎𓆏, *kmt*) de Egipto, en oposición a la ‘tierra roja’ (𓄿𓆎𓆏𓆏, *dšrt*) del desierto. Cuando se pasa la frontera (𓄿𓆎𓆏𓆏, *tš*)²² de la tierra (𓄿𓆎𓆏, *tš*), el desierto y la montaña se encuentran con los minerales, promesas de inmortalidad que garantizan la similitud entre la divinidad y la persona humana (véase Aufrère, 1997). Es en este contexto divino-humano, en comunión con el suelo, donde “los otros” no pertenecen al caos o al desorden de 𓄿𓆎𓆏, *izft*, sino que también forman parte de la 𓄿𓆎𓆏, *mšʿt* (véase Hikade, 2007, pp. 2, 20), lo más cercano que encontramos para describir la חכמה, ‘sabiduría’, hebrea (véase Niccacci, 1994, p. 147). Y solamente en este contexto, con características tan peculiares, pudo tener origen la escritura cuya huella creemos que es posible reconocer hasta el día de hoy en el texto bíblico.

En nuestra narrativa, la caracterización tan singular de los personajes, y sus relaciones concomitantes, estarían ahí para recordar que no hay fraternidad o sororidad posible sin la previa individualización de la persona humana.²³ Y, de este modo, el contexto geográfico e histórico coincide con el teológico y la filología, porque al aplicar a los estudios bíblicos el vuelco que actualmente se produce del “giro lingüístico” al “giro ontológico” en las Ciencias Sociales (véase González Ruibal, 2012), el antiguo Egipto e Israel comparten la misma lógica polivalente, en sí misma exenta de contradicciones (véase Hornung, 1999, pp. 231-237), que dio origen a la escritura que hasta nosotros ha llegado.

²² Una exposición sobre el espacio figurado que localiza los confines del Sinaí a lo largo de la historia a partir de las fuentes egipcias se puede ver en Zingarelli (2000-2001).

²³ Así el tema, como parte de lo que he expuesto sobre esta misma narrativa bíblica en el Segundo Congreso Internacional de Estudios Bíblicos en América Latina: “Fraternidad y sororidad desde la Biblia. Aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales desde la hermenéutica bíblica latinoamericana” (Colombia, 27 de junio al 1 de julio de 2022c) bajo el tema “Fraternidad y sororidad en la *Historia de José* a la luz del cuento neogipcio *Los dos hermanos* y los nuevos enfoques filológicos actuales en los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo”.

Bibliografía

- Abbas, E. S. (2011). Crossing of the Lake Ritual. En J. Corbelli, D. Boatright y C. Malleson (Eds.), *Current Research in Egyptology 2009. Proceedings of the Tenth Annual Symposium* (pp. 2-14). Oxbow Books.
- Allen, J. P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Society of Biblical Literature.
- Alonso Schökel, L. (1962). Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2–3. *Biblica*, 43, 295-316.
- Alonso Schökel, L. (1994). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Trotta.
- Assmann, J. (2005). *Egipto. Historia de un sentido* (J. Chamorro Mielke, trad.). Abada.
- Aufrère, S. H. (1997). L'univers minéral dans la pensée égyptienne: essai de synthèse et perspectives. *Archéo-Nil*, 7, 113-144.
- Balke, T. y Tsouparopoulou, C. (2016). Introduction. En Th. Balke y Ch. Tsouparopoulou (Eds.), *Materiality of Writing in Early Mesopotamia* (pp. 1-10). De Gruyter.
- Bohas, G. (1997). *Matrices, étymons, racines. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe* (Orbis Supplementa 8). Peeters.
- Bohas, G. (2012-2013). Organization and Consequences of the "Theory of Matrices and Etymons" (TME). *Al-Abhath*, 60-61, 15-38.
- Bottineau, D. (2021). La théorie des matrices et étymons (TME) de Georges Bohas comme morphophonésémantique lexicale générative, opérative et incarnée. En D. Leman (Dir.), *La Submorphologie motivée de Georges Bohas: vers un Nouveau paradigme en sciences du langage. Hommage à Georges Bohas* (Bibliothèque de Grammaire et de Linguistique). Honoré Champion. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03505083>
- Castel, E. (2001). *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Aldebarán.
- Castro, M. B. (2010-2011). Consideraciones sobre la imagen del extranjero en el antiguo cuento egipcio de Los Dos Hermanos. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 20, 23-34.
- Castro, M. B. (2016). Mito y literatura en el Reino Nuevo egipcio: reflexiones sobre el cuento de Los Dos Hermanos. *Antiguo Oriente*, 14, 137-170.
- Castro, M. B. (2017). Apuntes sobre la literatura ramésida: el estudio del Papiro d'Orbiney. *Aula Orientalis*, 35(2), 229-250.
- Cervelló Autuori, J. (2001). Los dos hermanos en la Literatura neogipcia y en la tradición oral negrafricana. Una lectura comparada. En J. Cervelló Autuori y A. J. Quevedo Álvarez (Eds.), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al prof. Jesús López* (Aula Ægyptiaca-Studia 2) (pp. 55-66). Fundación Aula Ægyptiaca.

- Cervelló Autuori, J. (2020). *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. (2 ed.). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Croatto, J. S. (1996). El mito como la interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 23, 17-22.
- Domínguez Rey, A. (2007). *Ciencia, conocimiento y lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. Espiral / UNED.
- El Daly, O. (2016). *Egyptology: The Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings* (University College London Institute of Archaeology Publications 33). Routledge.
- Flinders Petrie, W. M. (1906). *Researches in Sinai*. John Murray.
- Fox, M. V. (2001). Wisdom in the Joseph Story. *Vetus Testamentum*, 51(1), 26-41.
- Gardiner, A. H. (1916). The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3(1), 1-16.
- Gardiner, S. A. (2001). *Egyptian Grammar*. Griffith Institute / Ashmolean Museum.
- Goldwasser, O. (2006). Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? - The Invention of the Alphabet in Sinai. *Ägypten und Levante*, 16, 121-160
- González Ruibal, A. (2012). Hacia otra arqueología: diez propuestas. *Complutum*, 23(2), 103-116.
- Gracia Zamacona, C. (2020). Los egipcios y la importancia de la identidad tras la muerte. *The Conversation*. <https://theconversation.com/los-egipcios-y-la-importancia-de-la-identidad-tras-la-muerte-142880>
- Hikade, Th. (2007). Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula. *Ancient West & East*, 6, 1-22.
- Hollis, S. T. (1990). *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers"*. *The Oldest Fairy Tale in the World*. University of Oklahoma Press.
- Hornung, E. (1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (J. García Lenberg, trad.). Trotta.
- Hornung, E. (2000). *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas* (F. Ballesteros, trad.). Trotta.
- Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Carta Jerusalem / The University of Haifa.
- Lefebvre, G. (2003). *Relatos y cuentos egipcios de la época faraónica* (J. M. Serrano Delgado, trad.). Akal.
- Liverani, M. (2005). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel* (T. de Lozoya, trad.). Crítica.

- López Estévez, F. y Thode Mayoral, R. (2021). *Los textos de las pirámides del antiguo Egipto*. <https://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf>
- Loprieno, A. (1988). *Topos Und Mimesis: Zum Auslander in Der Agyptischen Literatur*. Harrassowitz.
- Martínez Fernández, R. y Piñero, A. (1982). José y Asenet. En A. Díez Macho (Ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. (Vol. 3) (pp. 191-238). Cristiandad.
- Maspero, G. (1911). *Les Contes Populaires de l'Égypte Ancienne*. (4 ed.). Guilmoto.
- Mazzinghi, L. (2021). Il sacrificio degli stupidi (Qo 4,17 [9,2]). *Revista Biblica*, 83(1-2), 31-48.
- Moldenke, Ch. E. (1898). *The Tale of the two Brothers. A fairy Tale of Ancient Egypt. The d'Orbiney Papyrus in Hieratic Characters in the British Museum. The Hieratic Text, the Hieroglyphic Transcription, a Translation Notes, and a Glossary*. The Elsinore Press.
- Mondragón, C. (2009). Encarnando a los espíritus en la Melanesia: La innovación como continuidad en el Norte de Vanuatu. En P. Fournier García, C. Mondragón y W. M. Wiesheu Forster (Coords.), *Ritos de paso: Arqueología y Antropología de las Religiones*. (Vol. 3) (pp. 121-149). ENAH / INAH.
- Morales Rondán, A. J. (2015). El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, 137-164.
- Morales Rondán, A. J. (2016). Apuntes teóricos sobre el poder del lenguaje en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y el Reino Medio. *ISIMU. De Egipto y otras tierras lejanas. In memoriam Covadonga Sevilla Cueva, 18-19*, 217-236.
- Morales Rondán, A. J. (2020). Lo que significaba ser bueno o malo en el antiguo Egipto. *The Conversation*. <https://theconversation.com/lo-que-significaba-ser-bueno-o-malo-en-el-antiguo-egipto-148455>
- Navarro Puerto, M. (1997). Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes. En I. Gómez-Acebo (Ed.), *Relectura del Génesis. En clave de mujer* (pp. 155-219). Desclée de Brouwer.
- Niccacci, A. (1994). *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica* (Narrare la Bibbia 2). San Paolo.
- Niccacci, A. (2020). *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 88) (G. Geiger, ed.). Terra Santa.
- Nyord, R. (2009). *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts* (Carsten Niebuhr Institute Publications 37). Museum Tusulanum Press / CNI Publications.
- Pierroti, N. (2004). Imhotep y el canon del sabio creador en el Reino Antiguo egipcio (III Milenio a.C.). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. <https://www.researchgate.net/publication/338719942>

- Pritchard, J. B. (Ed.). (1969). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. (3 ed.). Princeton University Press.
- Rashed, M. G. (2009). The goddess Bat and the confusion with Hathor. En B. S. El Sharkawy (Ed.), *The Horizon, studies in Egyptology in Honour of M. A. Nur El-Din* (pp. 335-348). American University in Cairo Press.
- Ritner, R. K. (1997). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization 54). The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Salvador, A. N. (2020). La sintaxis poética de Alviero Niccacci en los textos bíblicos hebreos. *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos*, 19, 146-178.
- Salvador, A. N. (2021). El ritmo del nuevo orden intelectual inaugurado en Egipto en la sintaxis del hebreo bíblico. *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos*, 20, 201-235.
- Salvador, A. N. (2022a). El “texto puente” de la Historia de José en la literatura bíblica como “rito de paso”. Comparativismo lingüístico y filología pragmática en diálogo. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 48(2). <https://doi.org/10.15517/rfl.v48i2.51286>
- Salvador, A. N. (2022b). La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el antiguo Egipto. *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea*, 73, 239-270.
- Salvador, A. N. (2022c, 27 de junio-1 de julio). *Fraternidad y sororidad en la Historia de José a la luz del cuento neoegeico Los dos hermanos y los nuevos enfoques filológicos actuales en los estudios sobre el Próximo Oriente antiguo* [Sesión de congreso]. Segundo Congreso Internacional de Estudios Bíblicos en América Latina: “Fraternidad y sororidad desde la Biblia. Aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales desde la hermenéutica bíblica latinoamericana”, Colombia.
- Sauneron, S. (1968). *Le temple d'Esna* (Esna 3). Institut français d'archéologie orientale.
- Sauneron, S. (1962). *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna 5). Institut français d'archéologie orientale.
- Sibony, J. (2013). *De l'analysibilité des racines de l'hébreu biblique* [Tesis doctoral]. Ecole normale supérieure de Lyon. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00935550>
- Steiner, R. C. (2011). *Early Northwest Semitic Serpent Spells in the Pyramid Texts* (Harvard Semitic Studies 61). Eisenbrauns.
- Troy, L. (1997). Engendering Creation in Ancient Egypt: Still and Flowing Waters. En A. Brenner y C. Fontaine (Eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies* (pp. 238-268). Sheffield Academic Press.
- Van Genep, A. (2008). *Los ritos de paso*. (B. Pou y J. Aranzi, trads.). Alianza.
- Vernus, P. (2005). *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*. Plon.

- Von Rad, G. (1976). La historia de José y la antigua hokma. En F. C. Vevia Romero y C. Del Valle Rodríguez (trads.), *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (pp. 255-262). Sígueme.
- Zingarelli, A. P. (2000-2001). La frontera sinaítica del Egipto antiguo. *Trabajos y Comunicaciones*, 26-27, 11-43.