

PODER Y CULTURA EN EL ANTIGUO EGIPTO

Contribuciones a la reflexión
histórica sobre el valle del
Nilo y sus periferias



PERLA **RODRÍGUEZ**
AUGUSTO **GAYUBAS**
Editores

CONICET



I C S O H

Los artículos que componen el presente volumen se proponen contribuir a la reflexión histórica sobre el antiguo Egipto, tomando en consideración los aportes ofrecidos por el diálogo interdisciplinario y ofreciendo una mirada dirigida desde el hemisferio sur. Los ejes que ordenan el libro remiten a las dimensiones del poder y la cultura. Así, las temáticas abordadas aluden de un modo u otro a las formas de organización sociopolítica y a las pautas de acción y simbolización de las poblaciones que habitaron el valle del Nilo a lo largo de más de tres mil años de historia.

Los autores abocados a considerar tales problemáticas son docentes e investigadores de distintos puntos del país que integran un equipo de trabajo radicado en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH) de doble dependencia, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET) y Universidad Nacional de Salta (UNSa).



PERLA S. RODRÍGUEZ

es Profesora en Historia por la Universidad Nacional de Salta. Diploma de Posgrado en Antiguo Egipto por la Universidad Autónoma de Barcelona. Se desempeña como Auxiliar Docente en la cátedra de Historia Antigua y como Directora de la Escuela de Historia, de la Facultad de Humanidades de la UNSa. Es investigadora del ICSOH-CONICET y miembro asociado del PEFSCEA (UBA). Ha dirigido y co-dirigido proyectos de extensión universitaria e impartido cursos de capacitación docente, extensión, materias optativas y seminarios de grado en el ámbito universitario relativos al mundo antiguo. Integra y dirige proyectos de investigación referidos a las sociedades del Mediterráneo Antiguo (CIUNSa).

AUGUSTO GAYUBAS

es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como auxiliar docente de la materia “Historia Antigua I (Oriente)” del Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y como becario posdoctoral del CONICET. Integra proyectos de investigación sobre sociedades antiguas en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Salta y el CONICET. Es secretario de redacción de la Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

PODER Y CULTURA EN EL ANTIGUO EGIPTO

Contribuciones a la reflexión
histórica sobre el valle del
Nilo y sus periferias

PERLA S. **RODRÍGUEZ**
AUGUSTO **GAYUBAS**
(Editores)

CONICET



I C S O H

Rodríguez, Perla

Poder y cultura en el Antiguo Egipto : contribuciones a la reflexión histórica sobre el valle del Nilo y sus periferias / Perla Rodríguez ; Augusto Gayubas. - 1a edición especial - Salta : Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-CONICET, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-46978-2-0

1. Antiguo Oriente. I. Gayubas, Augusto. II. Título.

CDD 932

Imagen de portada: Detalle adaptado del Papiro Harris I (Dinastía XX), British Museum. CC BY-NC-SA 4.0.

Diseño y maquetación: María Noelia Mansilla Pérez y Victor Enrique Quinteros.

© Copyright - 2019.

Todos los derechos reservados

Este libro recibió evaluación académica y su publicación ha sido recomendada por especialistas externos, que asesoran a este sello editorial.

CONICET



I C S O H

ISBN 978-987-46978-2-0



9 789874 697820

ÍNDICE

<i>Prólogo</i> Augusto Gayubas y Perla S. Rodríguez	7
<i>Orden y caos en el mundo salvaje. Comparando representaciones visuales sobre la relación entre humanos y animales en el Levante meridional y Egipto (V^o-IV^o milenio a.C.)</i> Sebastián Francisco Maydana y Pablo Jaruf	14
<i>Egipto y los primeros “libios” (ca. 3200 a.C.). Una cuestión de fronteras</i> Marcelo Zulian	38
<i>Mapas ideológicos y violencia bélica en el valle del Nilo entre el período Predinástico y la Dinastía III</i> Augusto Gayubas	64
<i>“Extendiendo el temor de Horus”: relato autobiográfico y discurso estatal a finales del Reino Antiguo</i> Perla S. Rodríguez	87
<i>El viaje de Sinuhé en clave dual</i> Judith Bazán y Walter Herrera	105
<i>Representaciones simbólicas de la Madre Divina: Isis, Neith y Hathor en “La contienda entre Horus y Seth”</i> María Silvia Álvarez	121
<i>Alejandro Magno y las estrategias de legitimación del poder en Egipto: cambios y continuidades en el final de la Baja Época</i> Roberto R. Rodríguez	144
<i>Producción académica, normativas curriculares y manuales escolares: el estudio del antiguo Egipto en el nivel secundario bonaerense</i> Liliana Navarro Ibarra	157

Prólogo

*—¿Una mirada de tres mil años? —dudé yo en voz alta.
—¿Por qué no? —repuso el egipcio con sencillez—. ¿No duran lo mismo
en las criptas, perfumes, huellas en el polvo, flores delicadas,
que el mero contacto del aire desvanece?
Leopoldo Lugones, “Los ojos de la reina” (1923)*

El antiguo Egipto ha cautivado toda clase de miradas. Viajeros, aventureros, conquistadores, diplomáticos, estudiosos han caído presa, a lo largo de los siglos, de la fascinación por los restos de aquel mundo fenecido que aun hoy se yerguen, no obstante, en el paisaje de la República Árabe de Egipto y en las salas de museos alrededor del mundo. Esta larga historia de aproximaciones al antiguo Egipto, oscilante entre el mero exotismo y el interés erudito, plagada de expolios y rica en resonancia literaria y (desde comienzos del siglo XX) mediática, estuvo históricamente marcada por el deseo de acceder (sea desde el punto de vista académico —cuyo hito máximo fue el desciframiento de la escritura jeroglífica en 1822— o desde la cacería de “chispas” del saber arcano característica de los círculos de iniciados) al conocimiento, la comprensión del mundo y la experiencia social y religiosa de los propios habitantes de ese pasado remoto, de esa entidad histórica que es para nosotros el “antiguo Egipto”.

El Occidente europeo y, posteriormente, norteamericano fue ciertamente protagonista (aunque no actor único) de esta historia, desde el interés de viajeros griegos como Heródoto y Plutarco hasta las campañas de estudio, saqueo o excavación dirigidas o financiadas por gobiernos, museos y magnates a partir de fines del siglo XVIII que, no obstante, abrieron el camino a la constitución y sucesiva profesionalización de la disciplina egiptológica. El matrimonio entre una actividad arqueológica crecientemente sistematizada (sobre todo a partir de los trabajos metódicos de W. M. Flinders Petrie hacia fines

del siglo XIX y comienzos del XX) y el estudio de las escrituras jeroglífica, hierática y demótica posibilitó no sólo la historización (siempre perfectible, prematuramente inexacta, necesariamente incompleta) del Egipto faraónico, sino también la proliferación de miradas sobre la vida y las creencias de aquella sociedad antigua. Pero, si bien a menudo sujetas y condicionadas por preconceptos etnocéntricos, paternalistas, colonialistas e incluso racistas, algunas de dichas observaciones sólo procuraban, en última instancia, aproximarse a una sola mirada: la de los propios habitantes del antiguo Egipto. ¿Cómo vivían, cómo pensaban? ¿Por qué escribían, construían, creaban del modo en que lo hacían? ¿Cómo experimentaban la muerte, qué lugar ocupaba la religión, qué significaban realmente los dioses y la divinidad del rey? ¿Qué los unía, qué los separaba, qué los distinguía de las otras sociedades que habitaban antiguamente el norte de África y el Cercano Oriente asiático?

A lo largo del siglo XX, y sobre todo con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, nuevos enfoques (algunos de ellos interdisciplinarios) enriquecieron enormemente el acervo intelectual sobre el antiguo Egipto. Venciendo en ocasiones los vicios y prejuicios que subsistieran hasta mediados de siglo (y que, justo es decirlo, no están erradicados del todo cuando de etnocentrismo y evolucionismo se trata), se habilitaron fértiles diálogos con la antropología, la historia comparada, la narratología, entre otras, al tiempo que se fue haciendo patente el aporte a la disciplina (sea desde la labor arqueológica, la investigación histórica o el pensamiento teórico) de estudiosos que exceden en mucho a ese Occidente europeo y norteamericano que casi monopolizó las primeras fases de la indagación egiptológica.

Hoy esas otras latitudes (que conviven y dialogan con la egiptología europea y norteamericana) incluyen a estudiosos e instituciones egipcios, fuertemente implicados en la labor egiptológica desde al menos la parcial independización respecto al imperio británico en 1922 (si bien población egipcia trabajó en excavaciones desde mucho tiempo antes, a menudo sin recibir el debido reconocimiento), y más aún desde 1953 en que, tras la proclamación de la república, el Servicio de Antigüedades de

Egipto pasaría a estar dirigido por autoridades egipcias. Pero también incluyen a investigadores, centros e institutos de los cinco continentes, algunos de ellos radicados en la Argentina¹.

* * *

Los artículos contenidos en el presente volumen constituyen los avances de investigación del equipo de trabajo que conformó el proyecto CIUNSa N° 2429, “Configuraciones sociopolíticas y prácticas culturales en sociedades antiguas: el antiguo Egipto en perspectiva histórica y didáctica” (2017-2018), y que tiene continuidad en el proyecto CIUNSa N° 2608, “Prácticas sociales y configuraciones culturales en las sociedades antiguas del Mediterráneo oriental: una aproximación histórica y didáctica” (2019-2020), ambos dirigidos por la Prof. Perla S. Rodríguez (UNSa), financiados por el Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSa) y radicados en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH), de doble dependencia, Universidad Nacional de Salta y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET).

Tales artículos aspiran a contribuir a la reflexión histórica sobre el antiguo Egipto desde el hemisferio sur, tomando en consideración algunos de los aportes derivados del diálogo interdisciplinario realizados tanto desde el centro como desde los márgenes de la egiptología, y añadiendo, allí donde resultara posible, los efectos que una mirada periférica en ocasiones ofrece a un área de estudios con una larga tradición disciplinar.

¹ Ello no opaca el hecho de que personalidades de algunas de dichas regiones inicialmente marginales se vieron involucradas tempranamente con las antigüedades egipcias, ya sea como diplomáticos o viajeros interesados en el presente o el pasado de la tierra del Nilo (piénsese en Lucio V. Mansilla, político y escritor argentino que redactó su diario de viaje a Oriente, incluyendo sus impresiones sobre Egipto, hacia mediados del siglo XIX) o como eruditos vinculados a academias o universidades (tal sería el caso del historiador ruso Boris Turayev, considerado por algunos como el fundador de la egiptología en Rusia hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX).

De este modo, el volumen forma parte de las actividades mediante las cuales se busca consolidar un polo productor de conocimientos sobre la temática en el Noroeste Argentino, con contribuciones de investigadores de universidades de distintos puntos del país en distintas etapas de formación.

Asimismo, se propone contribuir con la producción historiográfica de la región mediante la discusión de problemas históricos relativos a distintos períodos de la historia del antiguo Egipto desde perspectivas que permitan intervenir en discusiones históricas y teóricas que excedan la problemática antigua, así como reflexionar sobre los límites y potencialidades de la transposición didáctica en ámbitos educativos de nivel medio, tratándose éste de uno de los espacios de mayor incidencia en lo que respecta a la transferencia de conocimientos sobre el mundo antiguo entre el público no especializado.

En suma, el objetivo de la publicación es difundir los avances de investigación del grupo de trabajo, resultado de las investigaciones particulares, de los intercambios colectivos y de las distintas instancias de formación de los integrantes, y que toman aquí la forma ya sea de estudios o propuestas de análisis, revisitas de formulaciones preexistentes o bien estados de la cuestión sobre temáticas específicas.

* * *

Los ejes que ordenan el libro y sus contribuciones remiten a las dimensiones de lo que, en términos amplios, podemos denominar poder y cultura. En efecto, las temáticas abordadas aluden de un modo u otro a las formas de organización sociopolítica y a las pautas de acción y simbolización de las poblaciones que habitaron el territorio egipcio a lo largo de más de tres mil años de historia, al tiempo que privilegian aspectos asociados a la relación entre las dinámicas internas y las interacciones externas entre lo “egipcio” y sus periferias, problema este último de central importancia para inferir principios de identificación, configuraciones ideológicas y entramados sociales tanto continuos como cambiantes.

El arco cronológico comprendido abarca *grosso modo* desde

los períodos Neolítico y Predinástico (c. VI-IV milenios a.C.) hasta fines de la Baja Época (siglo IV a.C.). Un marco temporal tan amplio permite reconocer, en la lectura comparativa de las distintas contribuciones, la existencia tanto de puntos de encuentro como de importantes diferencias (en aspectos diversos de las prácticas sociales) que explican el carácter cambiante (léase, histórico) de aquello que a menudo identificamos como un estático “antiguo Egipto”. Sumado a ello, la diferencial experiencia vital (y funeraria) de los distintos estratos de la sociedad llama la atención sobre la necesidad de sustraerse a una lectura que unifique arbitrariamente lo “egipcio” a partir de los mensajes y memorias transmitidos por un pequeño sector de las élites estatales durante la época dinástica. Un tipo de abordaje que articule (como se propone en el presente volumen) las dimensiones cultural y política no puede sino contribuir a subsanar los problemas derivados de una lectura poco atenta a tales problemáticas o condicionamientos de la evidencia.

Concretamente, el lector encontrará en las primeras páginas de este libro, reflexiones sobre las formas de expresión visual de la relación entre humanos y animales no-humanos en Egipto y el Levante meridional durante los milenios V y IV a.C., épocas anteriores a la constitución del Estado faraónico en Egipto pero cuya iconografía permite indagar en la relación entre ciertas figuras de liderazgo y la idea de dominio sobre el caos que será característica de la época dinástica (Sebastián Maydana y Pablo Jaruf); una aproximación a la historia de las primeras conceptualizaciones reconocidas de (y relaciones con) aquello que la historiografía ha identificado como “libio” (uno de los “otros” que devuelven una mirada sobre lo “propio” en la cosmovisión egipcia) hacia fines del período Predinástico, esto es, segunda mitad del IV milenio a.C. (Marcelo Zulian); y un análisis sobre la relación entre la concepción nosotros-ellos, la práctica bélica y las distintas formas de organización sociopolítica en el valle del Nilo durante los períodos Predinástico, Dinástico Temprano y comienzos del Reino Antiguo, es decir, entre el VI y mediados del III milenios a.C. (Augusto Gayubas).

Los artículos siguientes, mayormente centrados en el estudio o la consideración de fuentes escritas, abordan: las autobiografías de funcionarios de fines del Reino Antiguo (finales

del III milenio a.C.) entendidas como una forma específica de discurso estatal (Perla S. Rodríguez); la concepción dual de la realeza egipcia presente en motivos literarios del relato de Sinuhé del Reino Medio (comienzos del II milenio a.C.) (Judith Bazán y Walter Herrera); la figura simbólica de la Madre Divina identificada en las diosas Isis, Neith y Hathor en el relato mítico de la contienda entre Horus y Seth, datado hacia fines del Reino Nuevo (finales del II milenio a.C.) (María Silvia Álvarez); y los elementos de continuidad y discontinuidad en la relación entre prácticas políticas y estrategias de legitimación entre fines de la Baja Época y el período de la conquista de Egipto por Alejandro Magno (siglo IV a.C.) (Roberto R. Rodríguez). Como aporte final, un relevamiento de la actual incidencia o no de la producción académica nacional sobre el antiguo Egipto en la elaboración de diseños curriculares y materiales de estudio para el primer año de la escuela secundaria en la provincia de Buenos Aires, se constituye en aliciente para ampliar la discusión sobre la enseñanza de la historia antigua oriental en diversos distritos educativos del país (Liliana Navarro Ibarra).

* * *

Los tipos de evidencia considerados en los artículos de indagación o ponderación histórica se ajustan a los tres modos de acceso al pasado (y sus inevitables superposiciones) que clasificara el egiptólogo Jan Assmann como huellas (registro arqueológico), mensajes (registros iconográfico y epigráfico) y memorias (registro mitológico). Si algo de la experiencia o de la mirada del antiguo Egipto (como aquella “mirada de tres mil años” del cuento de Leopoldo Lugones cuyo fragmento encabeza este prólogo) nos llega desde aquel pasado, lo es a través del estudio de los indicios y testimonios que se corresponden con tales categorías.

No obstante, y a pesar del gesto de quienes ansían algún día llegar a aprehender el pensar y el sentir de quienes dejaron rastros materiales u objetivaciones sensibles, esa mirada antigua que, en el cuento referido, es el rostro de una reina que pervive en el reflejo de un espejo de plata depositado en su cámara

mortuoria, irremediablemente se nos escapa. Como “perfumes, huellas en el polvo, flores delicadas, que el mero contacto del aire desvanece”, la mirada en el espejo se va disipando una vez que, según el relato, entra en contacto con los ojos de los jóvenes exploradores que penetran en la tumba. Y cuanto más ahínco ponen éstos en preservarla, conduciéndola a la superficie para fotografiarla, más aquélla se va desintegrando. Del mismo modo, cuando como historiadores creemos atisbar algo de esas miradas, éstas se nos escapan. Y, como si de la carrera de Aquiles y la tortuga se tratase, cuanto más nos esforzamos por preservarlas, por aproximarnos a ellas, más pareciera que nos alejamos de la posibilidad de retenerlas o comprenderlas.

Si no tenemos la “magia” para revivir esas experiencias pasadas, sí contamos con herramientas para pensar y reflexionar históricamente, tomando como insumo las materialidades residuales (huellas, mensajes, memorias) de aquellas prácticas y miradas a la luz de evaluaciones teóricas y categorías de análisis. Ello nos permite constatar que, detrás de ese rostro evanescente en el espejo del pasado, hay relaciones sociales, entramados de prácticas, “haceres” materiales y simbólicos que explican, entre otras cosas, la propia existencia de la tumba, de la reina y del espejo.

Por todo ello, es menester que se dirijan otras miradas (nuestras) que contribuyan a pensar históricamente el antiguo Egipto desde lejos del centro (en nuestro caso, desde Sudamérica), y que, al hacerlo, nos permitan reflexionar sobre aquello mismo que pensamos y, no menos importante, sobre lo que enseñamos. Admitir esto nos preparará, a la vez, para mirarnos a nosotros mismos con otros lentes, siempre y cuando evitemos dejarnos tentar por la fatalidad de enamorarnos de la imagen antigua o, lo que es aún peor, de nuestro propio reflejo. Esperamos que este libro sea un paso en esa dirección.

Augusto Gayubas
Perla S. Rodríguez

**Orden y caos en el mundo salvaje.
Comparando representaciones visuales sobre la
relación entre humanos y animales en el Levante
meridional y Egipto (V^o-IV^o milenio a.C.)**

Sebastián Francisco Maydana
Universidad de Buenos Aires

Pablo Jaruf
Universidad de Buenos Aires
CONICET - ISP Joaquín V. González

El estado actual de las investigaciones nos permite afirmar que durante el final del V^o y comienzos del IV^o milenio a.C. se elaboraron una importante cantidad de representaciones visuales en las regiones del Levante meridional y del valle del Nilo. Entre dichas imágenes destacan los motivos que involucran animales, en particular aquellos que los representan en alguna forma de relación con los seres humanos. Por ejemplo, en el Levante meridional se encontraron pinturas murales con personas que parecen portar máscaras, vestimentas u objetos zoomorfos, a la vez que también se han identificado mazas y bastones de cobre decorados con gacelas e íbices; mientras que en el valle del Nilo se han hallado vasijas, paletas, petroglifos y estatuillas con imágenes de hipopótamos, cocodrilos y otros animales salvajes que parecen estar siendo capturados o controlados por cazadores.

El conjunto de esta evidencia nos motiva a realizar una serie de preguntas sobre el significado que pudo haber tenido este tipo de representaciones para las comunidades de estas regiones durante aquel período. Llama la atención sobre todo la gran cantidad de representaciones de animales salvajes, siendo que tanto en uno como otro espacio geográfico predominaban sociedades con economías agrícolas y la explotación de animales domésticos. Hecho éste que nos hace pensar a los motivos animales

del período no como una mera descripción del mundo circundante sino como una construcción de importante contenido simbólico.

En este sentido, nos planteamos las siguientes cuestiones: ¿Cuál era la relación entre humanos y animales que simbolizaban estas imágenes? ¿Qué animales se representaban, y por qué? ¿Cómo se vinculan estas representaciones con las posibles maneras de concebir al cosmos en estas sociedades? ¿Cuáles figuras simbolizaban el orden y cuáles el caos? ¿Es posible relacionar estas representaciones con alguna forma de liderazgo? ¿De qué manera se vinculaban a su contexto social y a los procesos socioculturales de este período?

La comparación entre la evidencia disponible en ambas regiones nos permitirá detectar semejanzas y diferencias a partir de las cuales comenzar a responder algunos de estos interrogantes. Asimismo, nos permitirá entrever las distintas maneras de representar las relaciones entre humanos y animales, y sus posibles incidencias en las formas de articulación social en contextos pre-estatales.

Motivos iconográficos compartidos y vínculos interregionales

En los sitios arqueológicos del Levante meridional datados hacia fines del V^o y comienzos del IV^o milenio a.C., se han hallado diversos motivos iconográficos, en particular estatuillas de marfil y de hueso, así como también decoraciones figurativas en objetos de cobre, que indican la existencia de alguna forma de vinculación con la región del valle del Nilo (e.g. Perrot, 1959; Gates, 1992). En lo que respecta a la cronología sud-levantina, este período corresponde a la cultura Ghassuliense (ca. 4500-3800/3600 a.C.). Posteriormente, estas vinculaciones decrecen de manera significativa, durante la Edad del Bronce Antiguo IA (ca. 3600-3400 a.C.). Pero a fines del IV^o milenio la tendencia se revierte, destacando la presencia egipcia en varios sitios del Levante meridional durante el Bronce Antiguo IB (ca. 3400-3100 a.C.), aunque sin incluir ahora motivos iconográficos comunes.

Los objetos más relevantes para inferir una vinculación entre el sur del Levante y Egipto son las estatuillas de marfil y de hueso (Fig. 1). En el caso de las primeras, es muy probable que el material haya sido traído de África, aunque no se puede

determinar con claridad si habrían sido talladas de manera local o traídas como productos terminados (Perrot, 1959: 16-19). En el caso de las figurinas antropomorfas, destaca su estrecha semejanza con piezas egipcias correspondientes al Badariense (ca. 4400-3900 a.C.) y el Amratiense o Nagada I (ca. 3900-3650 a.C.) (Fig. 2), ambos períodos contemporáneos de la cultura Ghassuliense, a la vez que se diferencian de manera clara de las figurinas locales, como por ejemplo la estatuilla hallada en Quleh, cuyo estilo y proporciones son distintas (Milesvki, 2002: Figs. 8-9). Con respecto a las estatuillas zoomorfas la mayoría son de aves, pero sus representaciones esquemáticas nos impiden determinar con claridad las especies (Fig. 3). También cabe mencionar una pequeña pieza que reproduce la cabeza de un hipopótamo, motivo excepcional en la región del Levante (Fig. 4). El carácter alóctono de estas artesanías se confirma si consideramos que luego de este período desaparecen, a diferencia de lo que sucede en Egipto, donde se verifica una continuidad.

Los objetos de cobre también cuentan con decoraciones figurativas que indican alguna vinculación con el valle del Nilo. Una pieza que destaca es la cabeza de maza decorada con un “íbice doble” o “dos íbices gemelos” (Fig. 5). Se trata de una figura que representa las partes delanteras de dos íbices unidos por sus lomos, los cuales miran en direcciones opuestas. Este motivo halla un punto de coincidencia con el denominado “doble bóvido” de la Paleta de la Caza (Fig. 6), datada en Nagada III (ca. 3300-3000 a.C.), así como también con un león doble de una impronta de cilindro sello hallada en Saqqara y datada en la Dinastía I (Fig. 7). Si bien, como señala Beck (1989: 42-43), es posible identificar paralelos en la iconografía próximo oriental, como por ejemplo en improntas de sellos de Uruk y de Susa, los motivos egipcios parecen ser anteriores, pues se han encontrado figuras semejantes en la región subsahariana, algunas quizás del período Paleolítico (Paradisi, 1963).

Según Gates (1992: 133-136), existen otros objetos de cobre que también denotan vinculaciones con Egipto, como por ejemplo una pieza en forma de cayado de pastor (Fig. 8), que se asemeja a lo que posteriormente será conocido como cetro *heqa* del faraón. Otros paralelos que señala esta autora –aunque a nuestro modo

de ver menos evidentes— son tres bastones o cetros con formas de plantas que imitarían la planta-*swt*, signo heráldico del Alto Egipto en tiempos dinásticos. Asimismo, desde un punto de vista más general, plantea que las representaciones de aves reflejarían también una clara inspiración egipcia.

Sobre el carácter de estas vinculaciones, se puede suponer una influencia egipcia sobre el Levante meridional, en especial en el caso de los objetos de marfil, aunque tampoco cabe descartar que se hayan producido influencias en la dirección contraria, como parecen indicar aquellas figuras de cobre que anuncian motivos que luego serán característicos de la parafernalia faraónica, como los cetros y las plantas heráldicas. Lo más probable es que se haya tratado de adaptaciones locales realizadas de manera voluntaria, es decir, no resultado de una imposición, habida cuenta de que no se observa todavía una hegemonía de una región sobre la otra, como sí es factible suponer para fines del IV^o milenio (Campagno, 2010: 197-202).

Dicho esto, ¿es posible postular que los motivos iconográficos mencionados para el Levante meridional y Egipto tenían los mismos significados? De ser así, cabría imaginar entonces la existencia de una amplia comunidad simbólica compartida. Sin embargo, es claro que estas imágenes se insertan en contextos culturales diferentes. Las imágenes, como indican las últimas investigaciones producidas por historiadores del arte e iconógrafos, no guardan un significado intrínseco y fijo sino que éste se construye relacionamente en cada sociedad (Gell, 1998; Mitchell, 2002; Moxey, 2005). En consecuencia, la hipótesis central de nuestro artículo es que, si bien sus vinculaciones y semejanzas formales evidencian una influencia recíproca, lo más probable es que las sociedades estudiadas hayan desarrollado representaciones visuales que expresan en realidad dos maneras distintas de simbolizar la relación entre humanos y animales. Veamos en qué consisten esas diferencias.

Humanos y animales en las representaciones visuales del Levante meridional

En el Levante meridional, a diferencia de Egipto, no contamos con imágenes donde figuren humanos junto a animales. Lo único de que disponemos son personas con rasgos o atuendos zoomorfos, como muestran unas pocas pinturas murales y algunas decoraciones en frontones de osarios.

En las pinturas murales contamos con personajes que parecen portar máscaras con pequeñas protuberancias en su parte superior. También disponemos de rostros aislados en diferentes pinturas, algunos de ellos junto a grandes figuras de aves, pero que también podrían ser representaciones de máscaras zoomorfas, pues tienen proyecciones inferiores, parecidas a picos de aves, trompas o colmillos de elefante o de jabalí, mientras que en la parte superior parecen tener un tocado de plumas (Fig. 9). En otras pinturas contamos con imágenes de aves y quizás de felinos y de serpientes, pero lo que destacan son los seres fantásticos, que combinan rasgos de bóvidos enastados y de aves o mariposas (Fig. 10).

Con respecto a los frontones de osarios, disponemos de imágenes que parecen combinar rasgos tanto de humanos como de animales. Los osarios eran receptáculos de arcilla donde se depositaban de manera secundaria los restos de los difuntos (Perrot y Ladiray, 1980; Nativ, 2013). Algunos de ellos tienen frontones decorados con un par de ojos y una nariz, en los que ocasionalmente se suman uno o más pares de cuernos (Fig. 11). La forma de los cuernos, y las inclinaciones de las líneas que los decoran, parecen indicar que se trata de especies salvajes, íbices y gacelas preferentemente. En otros casos, la forma de la nariz y su tamaño hace suponer que se trataba de picos de aves, por lo que los ojos en estos casos también serían de animal, lo que parece corroborarse en los casos en los que son representados de manera muy pequeña y a media altura de los picos o narices (Fig. 12).

Llama nuestra atención que este tipo de decoraciones hayan sido representadas sobre receptáculos destinados al enterramiento de humanos, pues en los cementerios donde se depositaban no se enterraban los restos de ningún animal. A

diferencia del período Neolítico, se abandonó la práctica de inhumar humanos acompañados de animales o de partes de animales (Verhoeven, 2004: 237). Estas representaciones, por lo tanto, parecen indicar que la relación entre los humanos y los animales ya no se simbolizaba más a través de la combinación de sus restos físicos sino sólo de sus imágenes.

Obsérvese también que en las representaciones de posibles combinaciones humano-animales, lo que tiende a prevalecer es la presencia de cuernos y de picos de aves, los mismos motivos que figuran en las posibles máscaras de las pinturas murales de Tuleilat Ghassul. Pues bien, algo similar se verifica en las decoraciones de los objetos de cobre. Si bien entre estos últimos casi no hay figuras humanas –reducidas tan sólo a dos rostros muy esquemáticos, y una posible boca acompañada de un par de ojos (Bar-Adon, 1980: n^{os} 9, 21, 155)– el resto de las decoraciones son de aves o de animales enastados, cuyos cuernos replican en su mayoría los de íbices y gacelas (Fig. 13). También entre los objetos de marfil y de hueso destacan las aves, aunque no figuran animales con cuernos, sino el caso excepcional de un hipopótamo, ya mencionado al comienzo de este artículo.

Otras imágenes de aves y de bóvidos con cuernos aparecen en la cerámica. En el sitio de Palmahim, por ejemplo, han sido halladas dos vasijas en forma de ave (Gophna y Lifshitz, 1980: Figs. 5-6, Pl. II). Las cerámicas en forma de bóvidos, por su parte, suelen cargar sobre su lomo recipientes característicos del período, como sucede en un ejemplar de Gilat (Tadmor, 1986: 10) y en otro de Ein Gedi (Ussishkin, 1980: Fig. 11). Sin embargo, a diferencia de las pinturas y de los objetos de cobre y de marfil, se trata de animales domésticos: ovicaprinos y vacunos. Este mismo estilo se replica en figurinas huecas antropomorfas, que sobre su cabeza sostienen también otras vasijas, como es el caso de una pieza hallada en Gilat (Tadmor, 1986: 8) y de un fragmento en Tuleilat Ghassul (Seaton, 2008: Pl. 118.a).

En resumen, del conjunto de animales, las poblaciones del Levante meridional escogieron representar sólo un grupo muy reducido, sobre todo aves y bóvidos enastados –en su mayoría especies salvajes– pero que nunca aparecen acompañados de humanos. Al respecto, también debemos decir que no contamos

con imágenes donde figuren varios animales. La única excepción son unos pocos tiestos de Tuleilat Ghassul, donde encontramos un íbice o una gacela con un ave sobre su lomo, pintados de rojo y representados de manera muy esquemática (Fig. 14). En este caso, como en los anteriores, son figuras carentes de movimiento, al punto que los animales no desempeñan actividades básicas, como por ejemplo alimentarse, como sí se observa en períodos anteriores (Getzov, 2011: Fig. 12a). Las únicas excepciones son unos grabados en un osario de Horbat Qarqar South, donde hay íbices que parecen estar saltando (Fabian *et al.*, 2015: Fig. 10.18).

La impresión general que ofrecen estas imágenes, además de la falta de interacción entre humanos y animales, es la de un mundo estático, en el que es difícil determinar si existía una noción de dominio de unos sobre otros. Sin embargo, debemos resaltar la recurrente combinación de rasgos antropomorfos y zoomorfos en diferentes tipos de soporte, así como también el entierro de restos humanos en osarios con forma y decoración animal. Desde este punto de vista, entonces, sí cabría hablar de interacción, aunque de manera integrada en un mismo cuerpo, es decir, como una interacción que ocurre al interior de la persona, en virtud de la cual la misma se vuelve tanto humana como animal. La presencia mayoritaria de aves y de bóvidos enastados en estas figuras sincréticas nos conduce a pensar que la selección de dichas especies se debió a que eran las pocas con las que los humanos se identificaban. Su presencia en objetos de cobre y de marfil podría ser indicadora, a su vez, de que no todas las personas gozaban de este grado de vinculación, la cual pudo haber estado reservada sólo a una parte de la población, quizás líderes aldeanos. Esta posible relación privilegiada entre figuras de liderazgo y determinados animales es más común de observar en el caso egipcio.

Figuraciones de animales y humanos en Egipto

Ya Heródoto señalaba que “El resto de los hombres [los griegos] hace su vida aparte de los animales; los egipcios cohabitan con ellos” (*Hist.* II, 36, 2). Aunque como veremos esta taxativa afirmación puede ser cuestionada, no deja de ser cierto

que los egipcios otorgaban a los animales un lugar extendido en su cultura (Teeter, 2002: 336). El registro arqueológico para el período que estudiamos muestra en efecto una riqueza mayor a la del Levante meridional en cuanto a la iconografía que estamos analizando. Tanto en objetos cerámicos como en paletas y petroglifos, los motivos predominantes en el IV° milenio a.C. son la procesión de botes y la cacería de animales salvajes, siendo la combinación de elementos humanos y animales uno de los rasgos básicos de la iconografía predinástica (Hendrickx, 2002; Zajac, 2008). Algunos motivos menos frecuentes, mencionados más arriba, también resultan interesantes para este trabajo. Pues, si la extensión y el estilo de los primeros nos hacen pensar en una iconografía puramente autóctona, la similitud de los segundos con los motivos observados en el Levante nos permite nuevamente postular que pudieron ser producto de *contactos* entre ambas regiones. La complejidad de estas posibles vinculaciones hace necesario rechazar cualquier respuesta simple a nuestros interrogantes, y amerita un análisis concienzudo de la evidencia iconográfica.

Para empezar, la iconografía egipcia de este período se diferencia fundamentalmente de la del Levante meridional en que existe un gran número de figuraciones de animales junto con humanos, en muy diversos medios. Por ejemplo, sólo en la franja de 40 kilómetros que separa Asuán de Kom Ombo en el sur de Egipto se han encontrado más de 300 petroglifos en más de 60 superficies, la gran mayoría de ellos conteniendo escenas de cacería de animales salvajes (Gatto *et al.*, 2009: 152). Figurillas de arcilla sin cocer con cabezas de pájaro y en forma de mamíferos fueron colocadas en varias tumbas de humanos en Abydos (Hartung, 2011: 469), y también en otros sitios, probablemente como sacrificios simbólicos (Anderson, 2006: 222-224; 2007: 38-42). Todas estas estatuillas datan de Nagada I. Por último, pero no por ello menos importante, podemos señalar la profusión de cerámicas (especialmente las de tipo C) de Nagada I y II en que aparecen animales salvajes (Friedman, 2004: 151-153; Hendrickx, 2011: 110), muy variadas en sus formas y figuraciones.

Los animales más comunes también difieren de un espacio geográfico al otro. Lo primero que hay que destacar es la casi total

ausencia de animales “fantásticos” en la iconografía egipcia del período, prefiriéndose siempre la figuración de animales existentes. De hecho, a menudo la presencia de animales imaginarios ha sido interpretada como una influencia oriental (Campagno, 2001).

En la cerámica predinástica se han identificado 77 especies distintas de animales (Graff, 2009: 30). Una lectura del registro iconográfico nos muestra una absoluta predominancia de animales salvajes (y su cacería) por sobre los domésticos (siendo una notable excepción el perro), a pesar de que, como ha sido ampliamente demostrado (Vermeersch *et al.*, 2004: 268-270; Linseele y van Neer, 2009; Hendrickx, 2011: 108) la cacería como actividad económica tenía una importancia absolutamente marginal en el IV^o milenio a.C. Por lo tanto, hay que buscar el porqué de este tipo de representaciones en su eficacia simbólica.

El perro, como decíamos, es prácticamente el único animal doméstico que era comúnmente representado en las figuraciones. Esto se debe al rol que cumplía, a la par del cazador, en la captura de animales salvajes. Hendrickx incluso señala que el perro era directamente el sustituto del cazador, y en las escenas en las que aparece el primero pero no el segundo debe sobreentenderse que se trata de una cacería (Hendrickx, 2011: 114). En Abydos algunas tumbas de gran tamaño contaban en su ajuar con recipientes cerámicos con iconografía de cacería (Fig. 15) y de captura de enemigos (Fig. 16; Dreyer *et al.*, 2003), lo cual es sumamente interesante y lo trataremos en el apartado siguiente. En Hierakonpolis, en el sitio conocido como HK6, se han hallado enterramientos humanos con tumbas subsidiarias que contenían perros, probablemente sus ayudantes en la caza, y un joven ejemplar de hipopótamo, su presa quizás (van Neer *et al.*, 2015). La particularidad de este animal salvaje enterrado, y de otros más del mismo sitio, es que la mayoría muestran señales en sus huesos de haber sido mantenidos en cautiverio por un tiempo más o menos prolongado (Linseele y van Neer, 2009: 12). Por todo lo visto, las prácticas mortuorias son otro punto en el que podemos distinguir la utilización de imágenes animales en el valle del Nilo y en el Levante meridional.

En el Valle del Nilo, entonces, parece confirmarse una relación entre la iconografía de cacería y la existencia de grupos

con un *status* diferencial dentro de la comunidad. Y es que, como ya señala Gatto, “el principal contexto en que ocurría la caza era el del comportamiento de la élite” (2009: 164). Esto es visible tanto en Hierakonpolis como en Abydos, ya que la evidencia examinada corresponde a tumbas que por su tamaño diferencial y sus ricos ajuares parecen pertenecer a miembros de la élite; pero amerita el formar parte de una discusión más extendida que tenga en cuenta al Levante meridional.

Discusión: orden y caos en el mundo salvaje

Para los egipcios antiguos el animal es la “alegoría de una fuerza vital, caótica e indomable” (Kemp, 1992 [1989]: 65). Es decir, que mediante el animal se busca significar ciertas potencias que tienen que ver con lo radicalmente Otro (Evans, 2010: 195), la fuerza física, la autoridad, la potencia militar o sexual. El animal, y en especial el animal salvaje, en virtud de su separación del mundo aldeano, es relacionado con lo extranjero, lo enemigo, lo caótico. Por oposición, el mundo humano es donde reina *ma’at*, concepto egipcio que podríamos traducir como “orden cósmico”. Por todo esto nos gustaría retomar la cuestión de los animales capturados y mantenidos vivos antes de ser enterrados junto a seres humanos en Hierakonpolis. De acuerdo a la directora de la expedición al sitio, Reneé Friedman,

El amplio espectro de animales puede haber proporcionado una protección simbólica contra el caos natural que aquellos representaban, siendo la captura y eventual sacrificio de estos animales una de las maneras en que el caos era controlado (...) La creación y mantenimiento de zoológicos reales es entendida como una *forma de legitimar el dominio* de los faraones del Reino Nuevo, y quizás haya servido al mismo propósito ya en este temprano momento (Friedman *et al.*, 2011: 186, la traducción y cursiva son nuestras).

Como queda claro a partir de este ejemplo, el cautiverio de animales salvajes y peligrosos probablemente sirviera al propósito de dar legitimidad a los líderes de la comunidad. El liderazgo en las sociedades que estudiamos estaba basado en la habilidad

para controlar el caos y mantener el orden en la comunidad, y el control sobre los animales salvajes era uno de los medios para conseguirlo (Maydana, 2015), tal y como es posible observar en algunos artefactos predinásticos como el mango de cuchillo de Gebel el-Arak (Fig. 17) y numerosas paletas cosméticas (Fig. 18, Fig. 19; Köhler, 2002; Hartung, 2010; Hendrickx, 2013).

Los líderes predinásticos egipcios eran identificados en su iconografía con dos características específicas: estaban fuertemente asociados a lo ritual, y a la violencia en todas sus formas (Campagno, 2016: 19); y eran representados junto con armas, o en combate contra enemigos humanos o animales salvajes (Gayubas, 2016: 35). El control sobre animales salvajes era entonces parte importante de los procesos de creación y mantenimiento de jerarquías en las comunidades preestatales del valle del Nilo predinástico.

En el caso del Levante meridional, como vimos, no contamos con escenas ni de caza ni de control sobre animales, pues de hecho no hay imágenes que combinen su presencia junto a la de los humanos, por lo que es poco probable que haya prevalecido una manera de simbolizar los liderazgos preestatales de manera semejante a la de Egipto. Esta situación nos conduce a pensar que quizás no existía una contraposición entre orden y caos, o que al menos la misma no era simbolizada de la misma manera.

Aún así, la llamativa cantidad de figuras humanas que poseen rasgos de animales salvajes, así como también de artefactos decorados con estos atributos, nos permite suponer que algún significado relativo al liderazgo y el dominio del caos debieron haber tenido. Quizás el incremento de interacciones entre el sur del Levante y Egipto, en especial en lo que respecta a motivos iconográficos, haya incidido en el repertorio iconográfico local, adaptando las figuraciones procedentes del valle del Nilo. Esta suposición se ve reforzada si consideramos que, mientras que en el caso egipcio este simbolismo constituye la base de la posterior ideología faraónica, en el sur del Levante prontamente fue abandonado, al mismo tiempo que se produjo un descenso de las vinculaciones con Egipto tras el final del período Calcolítico.

Reflexión final

Los resultados de esta comparación, sin pretender ser definitivos, nos acercan a un conocimiento mayor de la relación entre el humano y el animal y, más allá de esto, de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo. Un punto importante a discutir con respecto a la relación expresada de forma visual en las imágenes estudiadas tiene que ver con el predominio de formas violentas o consensuales de relacionamiento con el animal. Por otro lado está la cuestión de la visión del mundo no-humano como fundamentalmente caótico, y del animal como el representante por excelencia del caos. Frente a esto, es común posicionar al humano (o más bien a ciertos individuos prestigiosos dentro de la comunidad) como agente del orden cósmico. Finalmente lo que se expresa en las representaciones en que aparecen hombres y animales es el *status* diferencial que, por medio del control o simplemente por su cercanía con los animales, presentan estos personajes dentro de la sociedad preestatal.

La caracterización esbozada en el párrafo anterior se ajusta mejor a la evidencia procedente de Egipto. Pero, según el análisis realizado en este artículo, los animales salvajes también tuvieron un lugar destacado en la iconografía del sur del Levante, aunque en representaciones muy distintas a las del valle del Nilo. Es probable que allí también se haya escogido a estos animales para representar las formas de liderazgo preestatal, y por lo tanto dar cuenta de alguna forma de dominio sobre el caos. No obstante, el carácter restringido en el tiempo de estas representaciones, así como su singularidad, nos mueve a pensar que quizás fueron producto de una influencia egipcia. Esto explicaría por qué dichas representaciones desaparecen del registro arqueológico una vez que menguaron las interacciones entre ambas regiones.

Bibliografía

Anderson, D. A. (2006). *Power and Competition in the Upper Egyptian Predynastic: A View from the Predynastic Settlement at el-Mahâsna, Egypt*. Tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh.

- Anderson, D. A. (2007). "Zoomorphic figurines from the Predynastic settlement at el-Mahâsna". En: Z. Hawass y J. Richards, J. (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor 1* (pp. 33-54). Cairo: Imprimerie du Conseil Supreme des Antiquités.
- Bar-Adon, P. (1980). *The Cave of the Treasure*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Beck, P. (1989). "Notes on the style and iconography of the Chalcolithic hoard from Nahal Mishmar". En: A. Leonard y B. B. Williams (eds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor* (pp. 39-54). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Cameron, D. O. (1981). *The Ghassulian Wall Paintings*. London: Kenyon-Deane.
- Campagno, M. (2001). "Antropozoomorfos, serpopardos, grifos. El surgimiento del Estado (y de los seres imaginarios) en el Valle del Nilo". *Trabajos y Comunicaciones*, 26-27, 45-58.
- Campagno, M. (2010). "Centros y periferias en las relaciones entre el valle del Nilo y el Levante meridional en torno al Bronce Antiguo (ca. 3700-2700 A.C.)". *Rivista degli Studi Orientali*, 83 (1-4), 189-214.
- Campagno, M. (2016). "Surgimiento de lo estatal y liderazgo local en el valle del Nilo (IV-III milenios a.C.)". En: M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (comps.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 15-30). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Dreyer, G., Hartmann, N., Hartung, U., Hikade, T., Köpp, H., Lacher, C., Müller, V., Nerlich, A. y Zink, A. (2003). "Umm el-Qaab, Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 13./14./15. Vorbericht". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, 59, 43-129.
- Elliott, C. (1977). "The religious beliefs of the Ghassulians c. 4000-3000 B.C.". *Palestine Exploration Quarterly*, 109, 3-25.
- Emery, W. B. (1961). *Archaic Egypt*. Harmondsworth: Penguin.
- Evans, L. (2010). *Animal Behaviour in Egyptian Art. Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*. Oxford: Aris & Phillips.

- Fabian, P., Scheftelowitz, N. y Gilead, I. (2015). "Horvat Qarqar South: report on a Chalcolithic cemetery near Qiryat Gat, Israel". *Israel Exploration Journal*, 65 (1), 1-30.
- Friedman, R. (2004). "Elephants at Hierakonpolis". En: S. Hendrickx, R. Friedman, K. Ciałowicz y M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Krakow, 28th August – 1st September 2002 (pp. 131-168). Leuven: Peeters.
- Friedman, R., van Neer, W. y Linseele, V. (2011). "The elite predynastic cemetery at Hierakonpolis: 2009-2010 update". En: R. F. Friedman y P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*. London, 27th July - 1st August 2008 (pp. 157-191). Leuven: Peeters.
- Gates, M.-H. (1992). "Nomadic pastoralists and the Chalcolithic hoard from Nahal Mishmar". *Levant*, 24, 131-139.
- Gatto, M. C., Hendrickx, S., Roma, S., y Zampetti, D. (2009). "Rock art from West Bank Aswan and Wadi Abu Subeira". *Archéo-Nil*, 19, 151-168.
- Gayubas, A. (2016). "Guerra, territorio y cambio social en el valle del Nilo preestatal". En: M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (comps.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 31-44). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Getzov, N. (2011). "Seals and figurines from the beginning of the Early Chalcolithic period at Ha-Gosherim". *'Atiqot*, 67, 1-26, *81-*83 [en hebreo con resumen en inglés].
- Gophna, R. y Lifshitz, S. (1980). "A Chalcolithic burial cave at Palmahim". *'Atiqot*, 14, 1-8.
- Graff, G. (2009). *Les peintures sur vases de Naqada I – Naqada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*. Leuven: Leuven University Press.
- Hartung, U. (2010). "Hippopotamus hunters and bureaucrats: Elite Burials at Cemetery U at Abydos". En: F. Raffaele, M. Nuzzolo e I. Incordino (eds.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology: Proceedings of the First Neapolitan*

- Congress of Egyptology, Naples, June 18th – 20th, 2008* (pp. 107-120). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hartung, U. (2011). "Nile mud and clay objects from the Predynastic Cemetery U at Abydos (Umm el-Qaab)". En: R. F. Friedman y P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*. London, 27th July - 1st August 2008 (pp. 467-496). Leuven: Peeters.
- Hendrickx, S. (2002). "Bovines in Egyptian Predynastic and Early Dynastic iconography". En: F. A. Hassan (ed.), *Droughts, Food and Culture. Ecological Change and Food Security in Africa's Later Prehistory* (pp. 275-318). New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Hendrickx, S. (2011). "L'Iconographie de la chasse dans le contexte social prédynastique". *Archéo-Nil*, 20, 108-136.
- Hendrickx, S. y Eyckerman, M. (2010). "Continuity and change in the visual representations of Predynastic Egypt". En: F. Raffaele, M. Nuzzolo e I. Incordino (eds.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology: Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology, Naples, June 18th – 20th, 2008* (pp. 121-144). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kemp, B. (1992 [1989]). *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*. Barcelona: Crítica.
- Köhler, E. Ch. (2002). "History or ideology?: New reflections on the Narmer Palette and the nature of foreign relations in Predynastic Egypt". En: T. E. Levy y E. C. M. van den Brink (eds.), *Egypt and the Levant* (pp. 499-513). London-New York: Leicester University Press.
- Linseele, V., van Neer, W. y Friedman, R. (2009). "Special animals from a special place? The Fauna of HK29A at Predynastic Hierakonpolis". *Journal of the American Research Center in Egypt*, 45, 105-136.
- Maydana, S. (2015). "Of Hippopotami and Hawks. Some remarks on an Egyptian primeval rivalry". *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, 19-20, 49-60.
- Milevski, I. (2002). "A new fertility figurine and new animal motifs from the Chalcolithic in the Southern Levant: finds from Cave K-1 at Quleh, Israel". *Paléorient*, 28 (2), 133-142.

- Mitchell, W. J. T. (2002). "Showing seeing: a critique of visual culture". En: M. A. Holly y K. Moxey (eds.), *Art History, Aesthetics, Visual Studies* (pp. 231-250). Williamstown: Clark Art Institute.
- Moorey, P. R. S. (1988). "The Chalcolithic hoard from Nahal Mishmar, Israel, in context". *World Archaeology*, 20 (2), 171-189.
- Moxey, K. (2009). "Los estudios visuales y el giro icónico". *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 6, 8-27.
- Nativ, A. (2013). *Prioritizing Death and Society. The Archaeology of Chalcolithic and Contemporary Cemeteries in the Southern Levant*. London: Acumen.
- Paradisi, U. (1963). "La doppia protome di toro nell'arte rupestre sahariana e nella tavolozza predinastica egiziana della caccia al leone". *Aegyptus*, 43 (3-4), 269-277.
- Perrot, J. (1959). "Statuettes en ivoire et autres objets en ivoire et en os provenant des gisements préhistoriques de la région de Beersheba". *Syria*, 36, 8-19.
- Perrot, J. y Ladiray, D. (1980). *Tombes à Ossuaires de la Région Côtière Palestinienne au IV^e Millénaire avant l'Ère Chrétienne*. Mémoires et Travaux du Centre de Recherches Préhistoriques Français de Jérusalem 1. Paris.
- Polcaro, A. (2013). "The Tuleilat al-Ghassul star painting: a hypothesis regarding a solar calendar from the fourth millennium B.C.". En: L. Feliu, J. Llop, A. Millet Albà y K. Sanmartín (eds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010* (pp. 273-284). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Seaton, P. (2008). *Chalcolithic Cult and Risk Management at Teleilat Ghassul: The Area E Sanctuary*. Oxford: Archaeopress.
- Shalem, D., Gal, Z. y Smithline, H. (eds.) (2013). *Peqi'in. A Chalcolithic Burial Site, Upper Galilee, Israel*. Jerusalem: Kinneret Academic College, Institute for Galilean Archaeology Jerusalem-Ostracon.
- Tadmor, M. (1986). "Naturalistic depictions in the Gilat sculptured vessels". *Israel Museum Journal*, 5, 7-10.

- Teeter, E. (2002). "Animals in Egyptian religion". En: B. J. Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (pp. 335-360). Leiden: Brill.
- Ucko, P. J. (1968). *Anthropomorphic figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with comparative material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece*. London: Andrew Szmidla.
- Ussishkin, D. (1980). "The Ghassulian shrine at En-Gedi". *Tel Aviv*, 7 (1-2), 1-44.
- Van Neer, W., Udrescu, M., Linseele, V., de Cupere, B. y Friedman, R. (2015). "Traumatism in the Wild Animals kept and offered at Predynastic Hierakonpolis, Upper Egypt". *International Journal of Osteoarchaeology*, 27 (1), 1-20.
- Verhoeven, M. (2004). "Beyond boundaries: nature, culture and a holistic approach to domestication in the Levant". *Journal of World Prehistory*, 18 (3), 179-282.
- Vermeersch, P. M., van Neer, W. y Hendrickx, S. (2004). "El Abadiya 2, a Naqada I site near Danfiq, Upper Egypt". En: S. Hendrickx, R. F. Friedman, K. M. Ciałowicz y M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August - 1st September 2002* (pp. 213-276). Leuven: Peeters.
- Zajac, A. (2008). "Some remarks on the representation of so called boat procession from Wadi el-Barramiya (Eastern Desert of Egypt)". *Studies in Ancient Art and Civilization*, 12, 13-20.

Imágenes

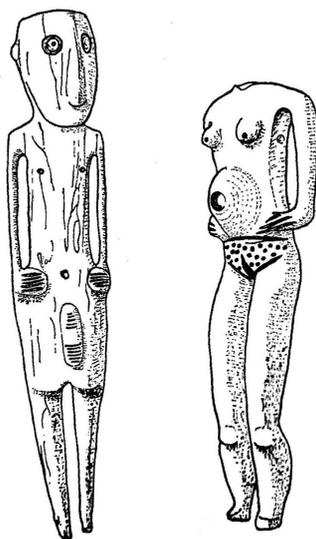


Fig. 1 – Estatuilla masculina de marfil, Bir es-Safadi, y estatuilla femenina de marfil, Abu Matar (Elliott, 1977: Fig. 2.1-2).

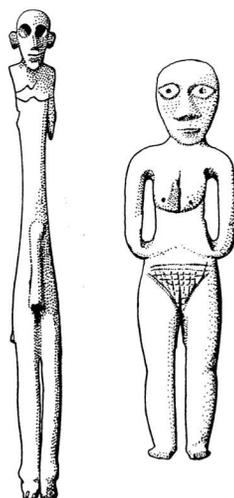


Fig. 2 – Estatuillas masculina y femenina de marfil, cultura badariense (Ucko, 1968: Figs. 3, 62).



Fig. 3 – Estatuilla ornitomorfa de marfil, Abu Matar (Elliott, 1977: Fig. 4.5).

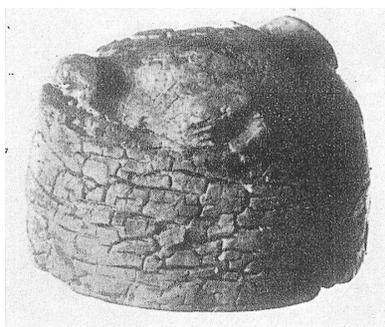


Fig. 4 – Fragmento de marfil con relieve en forma de cabeza de hipopótamo, Bir es-Safadi (Perrot, 1959: Fig. 2).

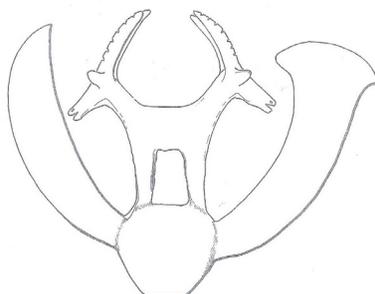


Fig. 5 – Cabeza de maza de cobre decorada con un íbice doble, Nahal Mishmar (Beck, 1989: Fig. 7c).

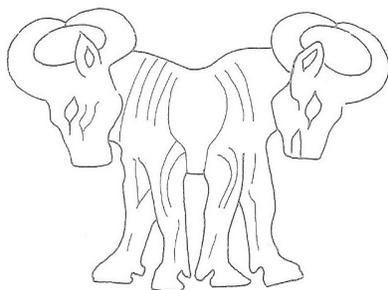


Fig. 6 – Motivo del bóvido doble en *La Paleta de la Caza*, Egipto (Beck, 1989: Fig. 7e).

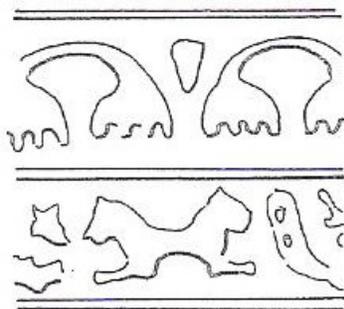


Fig. 7 – Figura de un león doble en una impresión de sello de la Dinastía I, Saqqara (Beck, 1989: Fig. 7f).



Fig. 8 – Cayado de pastor de cobre, Nahal Mishmar (Bar-Adon, 1980: nº 125).

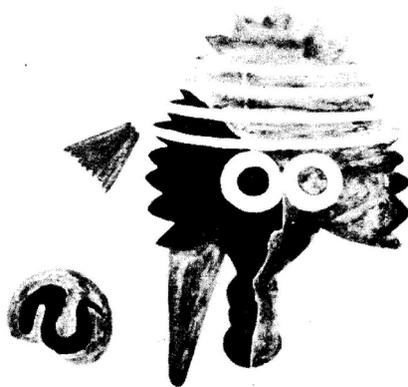


Fig. 9 – Pintura mural de una “máscara” zoomorfa, Tuleilat Ghassul (Cameron, 1981: Fig. 8).

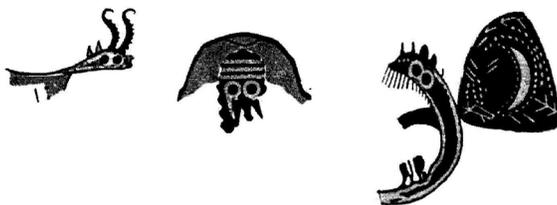


Fig. 10 – Pintura mural de “seres fantásticos”, Tuleilat Ghassul (Polcaro, 2013: Fig. 6.a).

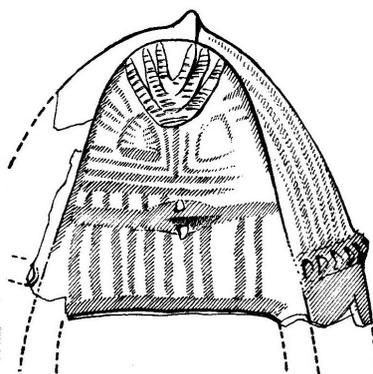


Fig. 11 – Frontón de osario decorado con cuernos, Ben Shemen (Perrot y Ladiray, 1980: Fig. 106).

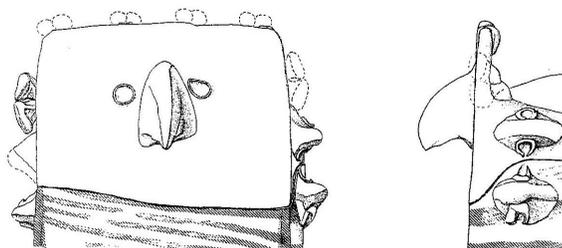


Fig. 12 – Frontón de osario decorado con un pico de ave, Peqi'in (Shalem *et al.*, 2013: Fig. 4.50-51).



Fig. 13 – Cilindro de cobre decorado con aves y cuernos, Nahal Mishmar (Moorey, 1988: Fig. 3A).



Fig. 14 – Tiesto pintado con un mamífero enastado y un ave, Tuleilat Ghassul (Elliott, 1977: Fig. 5.1).

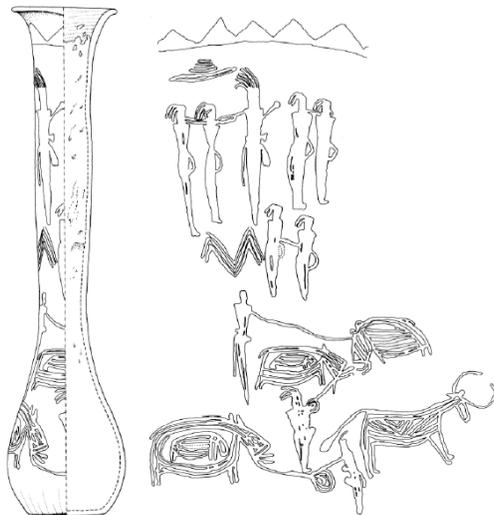


Fig. 15 – Vasija de cuello alto del ajuar de la tumba U-415, Abydos (Dreyer *et al.*, 2003: Fig. 5).

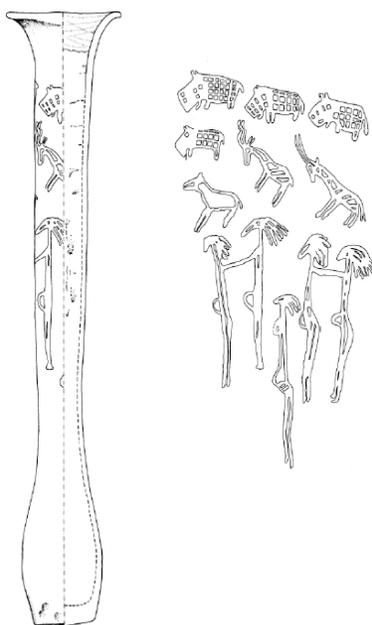


Fig. 16 – Vasija de cuello alto del ajuar de la tumba U-415, Abydos (Dreyer *et al.*, 2003: Fig. 6).

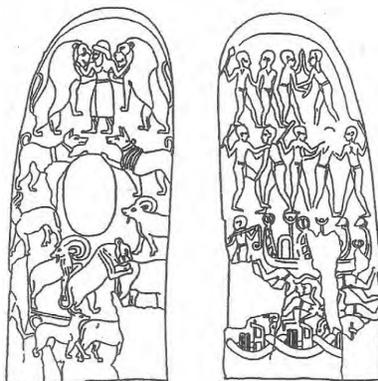


Fig. 17 – Mango de cuchillo de Gebel el-Arak (Emery, 1961: 39).

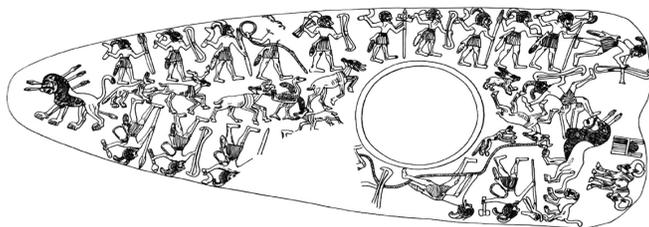


Fig. 18 – Paleta de los Cazadores, Abydos (Hendrickx y Eyckerman, 2010: 253).

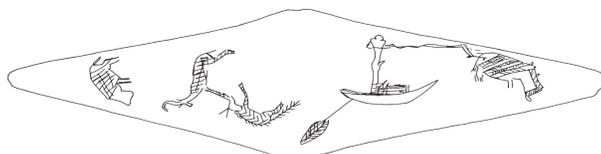


Fig. 19 – Paleta romboidal con escena de cacería de hipopótamo (Hendrickx y Eyckerman, 2010: 243).

Egipto y los primeros “libios” (ca. 3200 a.C.). Una cuestión de fronteras

Marcelo Zulian
Universidad de Morón

I

“Libio” es un término que la moderna historiografía ha aplicado al desierto situado al oeste del Nilo¹ y, por extensión, a cualquier pueblo que pudiera haber residido en él. El término, seguramente, fue tomado de los antiguos griegos, y estos quizá lo tomaron de los *Rebu*, un pueblo que, hacia el primer milenio antes de Cristo, se había establecido al oeste del delta.

Pueblos habitando el Sahara al oeste del delta del Nilo no es una posibilidad que ofreciera mayores problemas², pues la cercanía del Mediterráneo permitía minimizar las condiciones negativas del desierto. Sin embargo, las primeras referencias egipcias a habitantes del desierto occidental no parecen situarse al norte (Bajo Egipto), sino al sur (Alto Egipto), territorio que ya no ofrecía aquella ventaja.

Esta diferencia entre el desierto egipcio noroccidental y el desierto egipcio suroccidental nunca mereció un debate muy profundo (más allá de algunos comentarios a inicios del siglo XX³)

¹ El desierto al oeste del Nilo ha recibido mucha menos atención que su contraparte al este. La principal razón de ello es la propia geografía de cada uno de ellos, que facilita o dificulta su exploración y estudio. En palabras de John Darnell (2002a: 104), “el Desierto Oriental es colorido, razonablemente bien regado y lleno de vida, pero el Desierto Occidental es un reino de mesetas rocosas, escarpado, seco e inhóspito”. La traducción es nuestra.

² De hecho, ya a comienzos del Reino Antiguo tenemos funcionarios a cargo de la defensa de las fronteras contra tribus de Mareotis y Marmárica (Fantechi, 2005: 113).

³ Ver Bates (1914: 41-72, y fig. 1). Autores posteriores—Leahy (1999: 536), por ejemplo—han preferido también ubicar a los *tehenw* en el norte y a los *temelw* en el sur, pero la ambigüedad con que estos términos fueron utilizados a partir del Reino Medio, y sobre todo durante el Reino Nuevo, tiende a no apoyar una división tan clara.

y sin duda dificultó la identificación de los pueblos que, según las fuentes, habitaban estas regiones. La famosa Paleta Libia (también llamada de las Ciudades) es uno de los casos más conocidos en relación con este problema.

La Paleta Libia⁴, de la que se conserva sólo una porción inferior, tiene grabado en el recto (en el verso hay una serie de ciudades amuralladas) tres filas de animales (aparentemente ganado bovino, asnos y caprinos⁵) y una fila de plantas. Junto a éstas, tiene inscrito un proto-jeroglífico (Cooney, 2011: 108) que forma parte del utilizado para identificar al primer grupo “libio” del que se tenga conocimiento: los *tehenw*⁶.

II

No parecen existir opiniones contrarias a la existencia de grupos de pastores moviendo ganado bovino por el desierto occidental (sobre todo en el norte) hacia la época en que la paleta fue datada⁷. En cuanto a los asnos, no sólo su domesticación inicia en esos momentos, sino que son numerosas las evidencias

⁴ Cairo CG 14238. Datada a fines del IV milenio a.C. (Snape, 2003: 97).

⁵ Es interesante señalar que en una escena del templo de Sahure (V Dinastía, ver referencia más adelante), personajes identificados como de tierra extranjera y que podrían ser alguno de los grupos a los que los egipcios aplicaban el nombre de *tehenw*, parecen rendir tributo al rey. Este tributo, está representado por filas de animales (ganado bovino, asnos y dos clases de caprinos) en formas muy similares a las plasmadas en la Paleta Libia.

⁶ Se trata de los signos T14 sobre N18, mientras que falta el signo W24. La transliteración correcta de la palabra es *thnw*. Las vocales son agregadas convencionalmente para facilitar su lectura. El signo T14 (el palo), cabe señalarlo, suele aparecer también en palabras como asiático, nubio, sureño, extranjero y otras asociadas a lo no-egipcio.

⁷ Silvana Fantechi (2005: 115) cree que ya desde el Predinástico pudieron existir poblaciones dedicadas a la cría de ganado al oeste del Delta, en función del estiércol de bovinos hallado durante las excavaciones en Kom el-Hisn. Se suele mencionar el hecho de que Farafra, el oasis más alejado del Nilo, recibía el nombre de “Tierra de las vacas” (*β-ihw*), pero esto se debía a que el lugar estaba asociado a la diosa Hathor (Barich, 1999: 354). Ninguna evidencia de ganado vacuno ha sido hallada en Farafra (Hassan, 1988: 38).

de que los egipcios se servían de ellos al menos desde el 3500 a.C.⁸, y ciertamente había cabras en el desierto.

Las plantas, desgraciadamente, son otra cuestión. La opinión más difundida es que se trataba de las plantas de las cuales era extraído el llamado “aceite *tehenw*”⁹. Lógicamente, la similitud de nombres llevó a considerar que dichos árboles se encontraban en donde quiera que morasen los *tehenw*. Y, en este sentido, estos lugares sólo podían ser dos: cerca del Mediterráneo o en los oasis¹⁰.

Existen cinco grandes oasis en el desierto occidental egipcio. De norte a sur, Siwa, Bahariya, Farafra, Dakhla y Kharga. Ninguno de ellos presenta evidencias de cultivos o de algún desarrollo de cualquier tipo antes de mediados del Reino Antiguo o más tarde. No hay dudas de que los egipcios conocían la existencia de estos oasis, pero no parece que se interesasen particularmente en ellos.

En cuanto a la segunda posibilidad, como ya se dijo, poblaciones residiendo al oeste del delta es algo que no presenta mayores inconsistencias, lo que llevó a destacados especialistas como Bates (1914), Newberry (1914: 98-100) y Gilbert (2004: 113) a apostar por zonas cercanas al Mediterráneo para hogar de los *tehenw*, incluso cercanas al delta del Nilo¹¹. Y las fuentes del

⁸ Achilles Gautier (1999: 357-358) cree que hay evidencias de que, al menos en el norte, el burro estaba domesticado hacia el 3600 a.C., pero no hay pruebas definitivas. Recientemente se hallaron diez esqueletos de burros en una tumba de Abydos de inicios de la época dinástica, que sería la primera evidencia concreta de burros en el Alto Egipto (Rossel *et al.*, 2008: 3715). De todas maneras, la domesticación del burro implicaría un gran progreso, y fue quizá lo que permitió que, hacia mediados del tercer milenio, los egipcios comenzaran a adentrarse en el desierto de forma regular. Según estudios realizados, un burro puede estar tres días sin agua, y recorrer unos 40 km diarios con un peso cercano a los 200 kilos (Förster, 2007: 5; Hassan, 1988: 158; Parcak, 2010: 10).

⁹ Una forma básica de transliterar *thnw*, que es como suele aparecer en la moderna bibliografía. Percy Newberry (1914: 98) cree que pudo tratarse de aceite de oliva.

¹⁰ La vegetación contradice un ámbito puramente desértico. Cf. Baines (2005-2006: 111-148); Cervelló Autuori (2009: 94-99).

¹¹ Es interesante el hecho de que mientras los oasis del desierto occidental egipcio registraban poco desarrollo durante el Predinástico, obligando a los especialistas a mirar hacia el extremo norte, al sur de la frontera sudanesa florecían, hacia fines del Predinástico, oasis como el de Kurkur (Darnell, 2005: 31) y el de Selima.

Reino Nuevo parecen darles la razón (Cooney, 2011: Apéndice A). Existe, sin embargo, un cilindro o mango de marfil del rey Narmer¹² (fig. 1), que podría contradecir esta ubicación septentrional. Esta pieza, muestra al pez “Nar” –que representa al rey– golpeando a una serie de personajes cuyos brazos están atados a sus espaldas. Debajo del pez claramente se lee la palabra *tehenw* (Gilbert, 2004: 113)¹³. Y sobre Nar, la diosa tutelar del Alto Egipto, *Nekhbet*, parece dar un contexto geográfico¹⁴.

III

Las fuentes que con mayor asiduidad se han utilizado en la búsqueda del hogar de los *tehenw* son dos inscripciones de tumbas privadas de fines del Reino Antiguo. La primera pertenece a un funcionario del Alto Egipto de nombre Weni¹⁵, quien llevó a cabo una campaña contra los “habitantes de las arenas asiáticos”. De ella participaron contingentes de la tierra-*Temehw*¹⁶, aparentemente ubicada cerca de Nubia¹⁷.

Su sucesor, Harkhuf¹⁸, aporta más datos sobre estos *temehw* en una inscripción en su tumba en Aswan. Allí describe varios viajes realizados en nombre de su rey Merenre, el tercero de los

¹² Ashmolean Museum E3915. El contenido parece reflejar una victoria militar del rey Narmer sobre sus enemigos. Cf. Wilkinson (1995: 208).

¹³ Cf. Köhler (2002: 504-505).

¹⁴ En los Textos de las Pirámides (Reino Antiguo), *tehenw* aparece en tres entradas, pero no como un pueblo sino como una región de la otra vida. En una de ellas esta tierra aparece asociada al Alto Egipto, ya que el rey es mencionado portando la Corona Blanca (Cooney, 2011: 111-112).

¹⁵ Oficial de extensa carrera, ya que sirvió a los reyes Teti, Pepi I y Merenre. La tumba se encuentra en Abydos. En castellano se suele traducir como Uni.

¹⁶ La transliteración correcta es *Tmhw*. Las vocales se agregan convencionalmente para facilitar su lectura.

¹⁷ Los menciona seguidamente de los pueblos nubios: “When his majesty took action against the Asiatic Sand-dwellers, his majesty made an army of many tens of thousands from all of Upper Egypt: from Yebu in the south to Medenyt in the north; from Lower Egypt: from all of the Two-Sides-of-the-House and from Sedjer and Khen-sedjru; and from Irtjet-Nubians, Medja-Nubians, Yam-Nubians, Wawat-Nubians, Kaau-Nubians; and from Tjemeh-land” (Lichtheim, 2006: 19).

¹⁸ Texto en Lichtheim (2006: 23-27).

cuales lo obligó a apoyar al rey de Yam en una disputa con los *temehw*. Por la descripción del viaje, no parece haber dudas de que estos se encontraban hacia el sur, casi seguramente en el área de influencia nubia¹⁹.

La relación entre *tehenw* y *temehw* proviene de un texto posterior, el Cuento de Sinuhe²⁰, que en las líneas 10-15 dice: "Su majestad, sin embargo, había enviado un ejército a la tierra de Tjemeh, con su hijo mayor como su comandante, el buen dios Sesostris. Había sido enviado a atacar a las tierras extranjeras para castigar a los de Tjehenu. Ahora estaba regresando, trayendo cautivos del Tjehenu y ganado de todo tipo más allá del número"²¹.

Como se habrá podido notar, según este texto, *tehenw* sería el nombre del pueblo que habitaba la tierra-*Temehw*, lo que llevó a suponer que todos los *tehenw* vivían en *Temehw*, eso es, al sur. Esta confusión fue potenciada por los propios egipcios antiguos que, a partir del Reino Medio, utilizaron ambos términos de forma muy general (Leahy, 1999: 536). La moderna egiptología nunca se puso de acuerdo al respecto, y prefirió limitarse al uso común de "libios".

Como resultado de esta confusión, ha resultado imposible ubicar a los "libios" en tiempo. La sugerencia más obvia sería seguir a Herodoto²² y aceptar que existían distintas poblaciones (seguramente de características muy variadas entre sí) habitando al oeste del Nilo, desde el delta hasta más allá de la primera catarata. Y que estas poblaciones se daban a sí mismas un nombre que no era ni *tehenw* ni *temehw*²³.

¹⁹ Sobre esto y particularmente sobre la ubicación de Yam, ver O'Connor (1986).

²⁰ Existen gran cantidad de fragmentos de este relato. Los dos manuscritos principales son el P. Berlín 3022, datado en la XII Dinastía, y el P. Berlín 10499, datado a finales del Reino Medio (Lichtheim, 2006: 222).

²¹ Lichtheim (2006: 224). Los nombres aparecen tal como fueron consignados por la autora. La traducción es nuestra.

²² Herodoto podía mencionar una gran cantidad de pueblos habitando entre el Mediterráneo y Tebas (IV, 181ss).

²³ En realidad, el mismo principio aplica para nubios y asiáticos, pero mientras en estos casos la aclaración no es necesaria, en el caso de los "libios" se hace imprescindible debido a que casi nada sabemos de ellos, sobre todo en etapas tempranas.

IV

Tenemos que pensar ahora en una o varias de tres posibilidades en que los egipcios y los *tehenw* se vinculaban: 1) los egipcios se desplazaban hasta el hogar de los *tehenw*; 2) los *tehenw* visitaban el Nilo; o 3) egipcios y *tehenw* se encontraban en un punto medio, esto es, en algún lugar del desierto. La posibilidad 1 la verificamos en los relatos del Reino Antiguo²⁴, y la 2 con la Dinastía Libia, pero ¿qué hay de la 3?

La primera evidencia arqueológica de la presencia egipcia en el desierto profundo data de la IV Dinastía²⁵, pero no sería hasta la VI Dinastía que este movimiento adquiriría cierta regularidad. Este hecho ha quedado demostrado luego del descubrimiento del llamado Sendero de Abu Ballas²⁶, una ruta abastecida de agua que iba desde Dakhla hasta, al menos, el Gilf Kebir, en la frontera con Sudán.

Esta ruta contaba con unas 30 estaciones en las que todavía pueden observarse restos de los recipientes de cerámica que debieron contener el agua tan necesaria, la gran mayoría de ellos fechados entre fines del Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio. El movimiento de la ruta se interrumpió aparentemente durante el Reino Medio y volvió a activarse con la llegada del Reino Nuevo y hasta época romana.

²⁴ La más concreta referencia es la que contiene la Piedra de Palermo (fragmento 4 de El Cairo) sobre el reinado de Snefru (III Dinastía), que registra una campaña a una tierra desconocida de la que resultaron 1100 cautivos de “Ta-Tehenu” y 23000 “pequeñas vacas” (Cooney, 2011: 235). Las cifras mencionadas son claramente exageradas.

²⁵ Confirmado por una inscripción, descubierta por Carlo Bergmann en diciembre de 2000 (Förster, 2008: 17), con el nombre del rey Khufu (Keops) grabado en una roca a unos 60 km al oeste del oasis de Dakhla. El lugar pudo ser un campamento para la prospección de recursos minerales (Kröpelin y Kuper, 2006-2007: 220).

²⁶ El descubrimiento del sendero es obra del explorador alemán Carlo Bergmann, en 1999, aunque el primer sitio del mismo, Abu Ballas, había sido descubierto por John Ball en 1918, creyéndose inicialmente que se trataba de un campamento de bandidos del desierto.

Desgraciadamente, ninguna evidencia vincula esta actividad a los *tehenw*. Una inscripción de un funcionario de nombre Mery (a unos 50 km de Dakhla dentro de la ruta²⁷) menciona la intención de éste de ir a encontrarse con los “habitantes de los oasis”, pero sin llamarlos por un nombre, así que sería lógico suponer que los habitantes de los oasis no eran (no específicamente) los *tehenw*.

V

Cuando comenzó el proceso final de desertización del norte de África²⁸, el Sahara Oriental²⁹ estaba habitado por poblaciones neolíticas³⁰ que habían desarrollado una vida al menos semi-sedentaria y practicaban la cría de ganado (incluido ganado vacuno) y la alfarería³¹. Pero el cambio de condiciones fue obligando a sus residentes a escapar hacia regiones más aptas para la vida, como el Mediterráneo, el África Subsahariana

²⁷ Descubierta por Wally Lama en 1990, la inscripción (cuya datación no se ha precisado aunque se estima anterior al Reino Medio) dice: “En el año 23 del Reino: el mayordomo Mery, sube para encontrarse con los habitantes de los oasis” (De Flers *et al*, 2007: 52). La traducción es nuestra.

²⁸ El proceso final de desertización del Sahara habría comenzado hacia el 5500 a.C. (Bubenzer y Riemer, 2007: 607; Butzer, 1999), y para el 3500 a.C. ya no habría podido soportar grandes poblaciones. Lugares como el Gilf Kebir habrían conservado su agua hasta tal vez el 2700 a.C., y otros como el Gebel Uweinat parece que fueron capaces de acumular agua de lluvia como para servir de refugios temporales.

²⁹ El Sahara Oriental hace referencia aproximadamente a los desiertos libio y egipcio.

³⁰ Entre muchos otros, ver Brass (2007: 18-19, 21); Bubenzer y Riemer (2007: 609); Bubenzer *et al.* (2007: 315); Cervelló Autuori (1996: 87); Cremaschi y Di Lernia (1999: 225).

³¹ Aun cuando las fechas para la domesticación de ganado y la tecnología alfarera en torno al 7600 a.C. no están universalmente aceptadas, incluso adelantándolas serían muy anteriores al surgimiento de la civilización (concepto que aquí se utiliza en el sentido que lo hacen Baines y Yoffee [1989: 254] “para denotar el orden social general en el que existe y se legitima la gobernanza estatal”) egipcia (Boozer, 2015: 5). Brass (2007: 16) cree que las primeras experiencias de cría de ganado bovino en el desierto egipcio suroccidental datarían del 5500 a.C., durante la cultura Bashendi B de Dakhla, probablemente una adaptación de la cultura Bashendi A tras el inicio de la desertización.

o el Nilo, aunque unos pocos parece que intentaron adaptarse³².

Sea como fuere, ésta no debió ser una migración que se produjera de golpe, sino a lo largo de varios siglos y probablemente en etapas (Jeffreys, 2010: 102). Hassan (1988: 144, 147) cree que los primeros grupos que arribaron al Nilo habrían encontrado escasa resistencia local, y que habrían sido la base de la cultura nilótica³³, pero una vez conformada ésta, la situación no debe haber sido fácil para los inmigrantes posteriores.

Y resulta difícil pensar que el contraste entre el valle y el desierto pudiera haber pasado desapercibido para los habitantes del valle. Incluso, adoptaron el nombre de tierra negra para la regada por el río y el de tierra roja para el desierto. La primera permitía cultivar y forjar una vida provechosa, mientras que la

³² Honeychurch (2014: 279) critica la visión occidental del nomadismo pastoril como un sistema de subsistencia alternativo, frente a la imposibilidad de adoptar otros, y sostiene que se trata de una forma de vida como cualquier otra. Por otra parte, es interesante señalar que, en épocas mucho más recientes, se han llevado a cabo algunos censos sobre población nómada en las inmediaciones del Nilo, como resultado de los cuales se puede concluir que, aunque se podría esperar un decrecimiento sostenido a medida que la “civilización avanzaba”, lo cierto es que su número varía notablemente según las circunstancias. Aunque el autor (Awad, 1954: 247) advierte que las cifras pueden no ser precisas, sirven como ejemplo:

YEAR	1898	1907	1917	1927	1937	1947
ARAB NOMADS	70,472	97,381	32,663	40,000	12,000	49,000

Obsérvese su crecimiento luego de la Segunda Guerra Mundial, conflicto que se desarrolló fuertemente en el Sahara Oriental. Esto permitiría suponer que, en la antigüedad, el problema nómada –los nómadas en contacto con Egipto– tampoco fue una pendiente constante, sino que pudo haber altas y bajas, como podría indicarlo el hecho de que la aparición de los “libios” en las fuentes tienda a concentrarse bajo ciertos períodos, como a fines del Predinástico y fines del Reino Antiguo.

³³ En todo caso, dicha cultura nilótica no podría considerarse como originaria del desierto, ya que dadas las muy diferentes condiciones ecológicas poco hubiesen podido aprovechar de lo aprendido en el desierto en el fértil valle del Nilo. La cultura nilótica debe ser considerada originaria del Nilo.

segunda sólo ofrecía peligros (Campagno, 2008; Köhler, 2002: 510)³⁴. No queda claro, sin embargo, si ese peligro sólo residía allá o si podía llegar al Nilo.

VI

Desde el inicio de la época dinástica³⁵ (y quizá desde los mismos albores de la cultura egipcia) los reyes de Egipto hicieron un fuerte hincapié en su rol como ordenadores del caos³⁶. De hecho, casi podría decirse que este principio era el que justificaba su sola existencia. Sólo lo que pertenecía a Egipto recibía el don del orden impuesto por el soberano³⁷.

³⁴ Kemp (2005: 21) recuerda que, según la tradición, la tierra negra pertenecía a Horus, mientras que la tierra roja había sido entregada a Seth. Luego, mientras que desde los comienzos de la historia egipcia Horus era asociado a la monarquía, garante del equilibrio cósmico, Seth se asociaba al mundo extranjero (particularmente los desiertos), al mundo carente del orden garantizado por la monarquía (Campagno, 2004: 24-25). Significativamente, Northcote Thomas menciona, en un artículo de 1922, que los nama del Kalahari, al igual que los masai, reconocían a un dios negro y a un diablo rojo (Thomas, 1922: 108).

³⁵ Llamamos “época dinástica” a la que va desde la I Dinastía (ca. 3000 a.C.) hasta la XXVI Dinastía (525 a.C.), cuando el país cayó en manos del Imperio Persa.

³⁶ “El caos y el desorden clásicamente residían fuera del valle del Nilo y del área cultivada. El desierto y la periferia eran considerados el escenario de las fuerzas caóticas del universo” (Köhler, 2002: 501). “El modelo cósmico egipcio centrado en el dios-rey estaba adquiriendo su forma definitiva y, según este modelo, las poblaciones que vivían fuera de Egipto, incluidos los asiáticos, así como los nubios y los libios, tenían que verse como manifestaciones del caos y, por lo tanto, como enemigos de Egipto” (Campagno, 2008: 689). Las traducciones son nuestras.

³⁷ Los pueblos de origen extranjero que vivían en Egipto fueron sujetos a una adaptación al sistema social y cultural de su país anfitrión. Con su automática integración a la nueva sociedad, ellos dejaron de formar parte del mundo más allá de sus fronteras. Entrar en Egipto significaba implícitamente asumir un nuevo código ideológico, el de los egipcios. Esto está claro en el hecho de que el término *ḥ3s.tjw*, “extranjeros”, nunca fue utilizado para personas de origen extranjero que vivieran dentro del contexto socio-cultural egipcio, sino exclusivamente para los extranjeros fuera de Egipto (Schneider, 2010: 144).

Esta idea de un territorio de “adentro” y otro de “afuera”³⁸ estaba fuertemente grabada en la cultura egipcia. En palabras de Vernus (2011: 21), “Como sucede a menudo en las culturas humanas, la identidad política y cultural del estado egipcio se afirmó positivamente por medio de la definición de un territorio, y negativamente con la estigmatización de aquellos que se encuentran en su exterior”.

En un trabajo sobre los conceptos de “centro y periferia”, Marcelo Campagno (2010: 190-191) propone tres posibilidades analíticas. La de Tipo 1, se refiere a los “vínculos intersociales asimétricos, en los que una de las sociedades en relación tiene una potencia mayor para intervenir en la otra que lo que se verifica a la inversa”, lo que favorece una mayor presencia del núcleo en la periferia, que la que tiene ésta de acceder al centro.

La de Tipo 2, se refiere a un “escenario intrarregional, especialmente entre los centros urbanos y las periferias rurales”, donde se tiende a destacar el contraste entre las dinámicas posibles en los medios urbanos –asiento del poder político, mayor especialización laboral, etc.– y aquellas que tienen lugar en el ámbito rural, donde rigen la producción agrícola o ganadera y predominan las tramas parentales propias por ejemplo de los grupos nómades.

Finalmente, la de Tipo 3, analiza la posibilidad de “emplear los conceptos de centro y periferia en un sentido ideológico”. Esto es, “considerar las percepciones que las sociedades antiguas han tenido de sí y de sus relaciones con sus entornos, en las que lo usual es que cada sociedad se interprete a sí misma ocupando una posición central, en tanto que las sociedades circundantes son percibidas en términos de periferias”.

Es interesante que, en el tema presentado aquí, cada una de estas posibilidades analíticas podría utilizarse para cumplir con el objetivo trazado. Las fuentes sólo hablan de presencia egipcia en el desierto, y tanto la casi segura condición nómade de los *tehenw* como la propia intrarregionalidad dada por el contraste entre el desierto y el valle permiten cubrir las posibilidades 1 y 2.

³⁸ El “otro” colectivo, en palabras de Köhler (2002: 510).

Pero es la tercera la que mayor riqueza de comprensión ofrece. Aunque el par conceptual de centro y periferia suele emplearse con cierta precaución para Egipto, creo que es en la posibilidad de análisis ideológico que puede hacer un aporte al problema de la identificación del “otro” a través de la visión del “uno”.

VII

En un trabajo de 2002, E. Christiana Köhler (2002: 510) decía que “Los libios, nubios y asiáticos fueron para los egipcios lo que los bárbaros fueron para la Atenas clásica”³⁹. Excediendo por un momento la época que nos ocupa, recuerdo que, durante la Gran Guerra, británicos, americanos y franceses aplicaron el despectivo mote de “hunos” a los alemanes⁴⁰. En Internet se pueden encontrar afiches que muestran ejemplos de las campañas desplegadas, sobre todo las enfocadas al patriotismo ciudadano⁴¹.

Ahora bien, el mote no era una invención, sino un recuerdo que, aunque lejano, se mantenía persistentemente fresco entre los europeos: la invasión de Atila el Huno, quien a mediados del siglo V inició su marcha desde el este y alcanzó el centro de Francia y estuvo a punto de tomar Roma. Así que a la hora de diseñar la propaganda bélica, pareció lógico poner a los alemanes en el papel de modernos hunos⁴².

³⁹ La traducción es nuestra.

⁴⁰ Este adjetivo peyorativo tuvo su origen en un discurso que pronunció el Emperador Guillermo II en 1900, cuando anunció que Alemania enviaría marinos a poner fin a la rebelión de los boxers, y que no se tomarían prisioneros, comparándose con los hunos.

⁴¹ Entre otros: http://www.mundohistoria.org/temas_foro/primera-guerra-mundial/propaganda-los-hunos-del-kaiser (enero 2019). Aparecen afiches que dicen cosas como: “¡Cómo el Huno odia!”, “Vence a los hunos con Bonos Libertad” o “¡Detengan a los hunos! Compren Bonos del Gobierno de Estados Unidos”. El término también se utilizó en el cine de época. Ver Korte (1997: 361). Hay un artículo de Natasha Karunaratne sobre el sentimiento anti-alemán durante la I Guerra en: <https://reimaginingmigration.org/the-anti-german-sentiment-of-world-war-i/> (19-01-2019).

⁴² Y dio tan buen resultado que los ingleses volvieron a utilizarlo en la II Guerra Mundial (cf. Welch, 2016).

Creo que este ejemplo puede servir para clarificar, en buena medida, el uso del término *tehenw*. No pretendía identificar a un enemigo concreto. A medida que los egipcios fueron conociendo nombres más específicos estos fueron apareciendo⁴³. El objetivo era referenciar a un enemigo, probablemente ya difuso hacia inicios de la época dinástica, pero conservado con su antiguo valor a través de la aparición de un fuerte sentido de centralidad (Campagno, 2010: 206 y Tabla 2).

VIII

No hay ninguna evidencia de un ataque contra el Egipto predinástico de magnitud suficiente para generar semejante memoria, así que la experiencia debe haber sido mucho menor en envergadura pero más traumática, quizá más similar a los ataques vikingos contra la Europa medieval. El problema es que no hay lugar de donde estos ataques pudieran haber venido, salvo del desierto.

Pero no puede haber sido desde muy lejos, ya que debemos recordar que en épocas tan tempranas la única forma de desplazarse por el desierto era a pie. El camello, aunque probablemente conocido, no sería de uso común sino hasta la dominación persa⁴⁴, y el asno estaba recién en las primeras etapas de domesticación. Son 150 kilómetros los que separan al Nilo del oasis de Kharga, el más cercano.

Es entonces posible suponer que *tehenw* fue el nombre que los egipcios dieron a grupos cercanos, quizá a aquellos que, tras el establecimiento de los primeros centros urbanos, siguieron

⁴³ Aparte de los ya referidos, las fuentes egipcias incluyen nombres como Meshwesh y Rebu entre los más mencionados, sobre todo a partir del Reino Nuevo, pero también se encuentran nombres como Imukehek, Qeheq, Qayqash, Esbet, Eqbet, Hass y Beqen (Cooney, 2011: 3). El nombre Rebu aparece por primera vez durante el gobierno de Ramsés II (Cooney, 2011: Apéndice C); el nombre Meshwesh aparece por primera vez bajo el reinado de Tutmosis III (Cooney, 2011: Apéndice D).

⁴⁴ Parece que la llegada del camello a Egipto se produjo hacia la I Dinastía procedente de Asia (Ripinsky, 1985: 136). La arqueóloga Gertrude Caton-Thompson tardó, en los años 1930, seis días en cubrir la ruta entre Kharga y el Nilo a lomo de camellos (Caton-Thompson y Gardner, 1932: 370).

llegando desde el desierto. Pequeños o medianos grupos tribales con su ganado⁴⁵ en procura de la tan preciada agua y de los recursos que no estaban en condiciones de producir por sí mismos.

No hay razón para suponer que pretendían establecerse como sedentarios. Estudios entre pastores nómadas africanos indican que son violentamente reacios a cambiar su forma de vida, y que incluso se sienten superiores a los pueblos sedentarios y agricultores⁴⁶. Sin embargo su sola presencia debe haber introducido una severa distorsión en el nuevo orden de las cosas que comenzaba a formalizarse en el valle del Nilo.

IX

Anne Porter (2012: 22) llama a esta amenaza “inquieta interacción”, por ser percibida más allá de los hechos concretos⁴⁷. El saber que existía un enemigo, quizá a apenas unos cientos de metros⁴⁸, listo para caer sobre una villa, hizo que dicha amenaza fuera percibida de una forma exagerada, y conservada en la memoria mucho después de haber desaparecido. Quizá eso explique su empleo en textos de creencias como los de las Pirámides o de los Sarcófagos (Cooney: 2011: Apéndice A).

⁴⁵ El que se trató de pueblos pastores parece seguro. En palabras de Elena Garcea (2004: 111): “En el Sahara, el Magreb y en el alto valle del Nilo, la economía de producción de alimentos estuvo basada en el ganado y en los rebaños de ovejas y cabras. Varios intentos por domesticar otras especies de animales, que aparentemente fueron hechos, no tuvieron éxito. Cuando el pastoreo reemplazó a la economía completamente basada en la caza y la recolección, el nomadismo se incrementó, y los equipamientos se hicieron más ligeros. Por lo tanto, la economía ‘neolítica’ en el Sahara no implicó sedentarismo, como en el Cercano Oriente, donde la agricultura era la principal actividad económica. En contraste, se avanzó hacia un nomadismo sistemático y a una tradición típica de las culturas pastoras, y los rebaños se constituyeron en la principal actividad económica de producción de alimentos por varios milenios”. La traducción es nuestra.

⁴⁶ Hollis (1943: 120), señala, en relación a los masai, que “tratan a las otras razas con gran arrogancia”. Cf. Tignor (1972: 271-273); Chang y Koster (1986: 100).

⁴⁷ Gayubas (2014: 25) cree que pudo haber también un elemento de temor hacia el “otro”, una percepción mutua de amenaza, en la génesis del conflicto.

⁴⁸ A veces aparecen identificados como *hrjw.šꜥ* (gente de las arenas), *nmjw.šꜥ* (caminantes de las arenas) o simplemente *htjw.tꜥ* (vagabundos) (Barnard, 2009: 17).

El vasto desierto al oeste del Nilo ha sido refugio de bandidos probablemente desde siempre. Cuando John Ball descubrió la “Colina de la Cerámica” (Abu Ballas en árabe) pensó inicialmente que se trataba de un campamento de bandidos, quizá de aquellos que solían atacar a la población del oasis de Dakhla. Hoy todavía es posible observar en el desierto pequeños grupos de personas que viven al margen de la vida moderna.

Aunque no se puede descartar la existencia de bandidos, no parece que fuese éste el caso de aquellos primeros *tehenw*, pues difícilmente hubiese sido eficiente cometer sus fechorías acompañados por su ganado. Seguramente se trató de comunidades nómadas que, fijando sus campamentos a cierta distancia, desplazaban hombres y ganado en el intento—a menudo seguramente violento— de obtener agua y otros recursos⁴⁹.

X

Como se recordará, la primera mención concreta a los *tehenw* data del momento bisagra de la unificación de Egipto. Así que no podemos asegurar que su registro se limitara ya exclusivamente al Alto Egipto. La Paleta Libia podría realmente contener una referencia a los *tehenw*, aunque claramente se trataría de una población del Bajo Egipto. Pero si estamos en lo cierto, en cuanto a un origen predinástico del concepto, debemos buscar más atrás.

⁴⁹ Tal es la dinámica de los pastores nómadas del África Oriental. Los masai, por ejemplo, aunque carecen de una organización política centralizada, basan sus sociedades en estructuras de guerreros. En palabras de Robert Tignor (1972: 277): “Políticamente, los masai son una sociedad acéfala, sin jefes ni reyes, y divididos en una serie de territorios autónomos o sub-tribus. Aunque autónomos en muchas maneras, estas secciones están unidas por una lengua común y similares instituciones políticas y culturales, entre las cuales la más significativa es la de los grupos por edades, cada una de las cuales tiene un líder que recibe el nombre de *Laibon*. Todos los individuos circuncidados en el mismo período de tiempo, de unos cinco años, forman un *morán*, de los cuales hay dos en cada grupo por edad. Ellos vivirán en aldeas especiales de guerreros o *manyattas*, y servirán como guerreros junior durante unos diez años, hasta que se gradúen como guerreros senior en una ceremonia en la que beben leche. En ese momento su *manyatta* es disuelta, y los guerreros pueden casarse y establecerse”.

Existe, en el Alto Egipto, una región particular que, desde el inicio mismo de la cultura nilótica, concentró a los mayores centros urbanos hasta el establecimiento de Menfis. Se trata de la curva de Qena (fig. 2). Abydos estaba al norte, Nagada en su parte media, y Hieracópolis al sur. Cualquier interacción entre ellos, o con otras poblaciones de la región, podía hacerse por el río o a través del desierto.

Todavía son observables los rastros de las varias rutas que atravesaban esta parte del desierto occidental⁵⁰, algunas incluso parece que se extendían al oeste, quizá hasta los oasis, así que debió haber mucha actividad en la zona. El registro arqueológico no muestra otra evidencia en la zona más que la egipcia, pero tal vez otros grupos que se movían en ella no tenían una cultura material capaz de dejar rastros tan claros.

Y la falta de rastros registrables hace que resulte imposible afirmar la idea que aquí se propone: que *tehenw* es un nombre que se aplicaba a una población nómada-pastoril que, en el proceso de formación de la sociedad egipcia, pareció amenazar su normal desarrollo, y que el nombre fue luego aplicado a cualquier población que pareciera provenir de donde lo hacía aquella, esto es, desde el desierto occidental.

XI

Podemos, sin embargo, especular sobre algunas evidencias. Una de ellas es una inscripción que algún jefe local o proto-rey⁵¹ decidió dejar grabada en una roca del desierto de Qena, tal vez una temprana “estela de victoria”. Se trata de la

⁵⁰ Aunque a menudo se considera el mejor camino a través de Egipto y la única conexión entre África central y el mundo mediterráneo, es posible que el Nilo no haya sido siempre el medio ideal para viajar. Durante los tiempos de inundación, el Nilo se convertía en una extensión del mar, ocultando el canal del río e impidiendo que se pudiera seguir su curso con seguridad. Durante la bajante, por el contrario, predominaban los bancos de arena, que impedían la navegación de todos los barcos excepto los más pequeños. Algunos tramos del río eran difíciles o peligrosos de navegar, particularmente la traicionera zona al norte de la curva de Qena (Darnell, 2002a: 104).

⁵¹ La palabra “proto” es en todos los casos utilizada en el sentido de “primero”, no de “primitivo”.

inscripción de la roca 1 de Gebel Tjauti (fig. 3), descubierta en 1995 por el equipo del *Theban Desert Road Survey*⁵², y datada hacia el 3200 a.C. (período Nagada IIIA1⁵³).

La inscripción consta de varios cuadros⁵⁴, y no es seguro que todos sean contemporáneos. La imagen de un escorpión, precedida por un halcón, ha llevado a pensar que quizá el registro corresponda al reinado del titular de la tumba U-j de Abydos (Friedman y Hendrickx, 2002: 15), identificado con dicho arácnido, y que tal vez el halcón era ya una figura asociada a la realeza⁵⁵. Esta relación parece confirmarse por lo que podría ser un *serej* primitivo flanqueado por dos aves zancudas⁵⁶.

Sin embargo, los cuadros que en este contexto merecen nuestra atención son aquellos en los que aparecen figuras humanas. Estos podrían ser divididos en tres. El primero, arriba y a la derecha, muestra a un personaje finamente dibujado que parece portar un cetro o maza ceremonial⁵⁷. Parece estar rodeado por tres halcones, y arriba de todo se observa lo que podría ser un palanquín de techo abovedado.

El segundo, abajo al centro, muestra a un personaje bastante desaliñado que parece estar parcialmente cubierto por una piel de animal, y que en su mano porta un palo o quizá un cayado.

⁵² Darnell (2002b). El *Theban Desert Road Survey* es un proyecto que John C. Darnell y su esposa Deborah Darnell iniciaron en 1990 en combinación con el Consejo de Antigüedades de Egipto para explorar las vinculaciones de Tebas con los oasis, particularmente con el de Kharga.

⁵³ Siguiendo a Cervelló Autuori (1996: 89): “Nagada I o Amraciense (primera mitad del IV milenio), Nagada II o Guerzeense (h. 3500-3300 a.C.), Nagada III o Semainiense (h. 3300-3100 a.C.)”.

⁵⁴ Friedman y Hendrickx dividieron la inscripción en dos registros: uno superior y otro inferior.

⁵⁵ La realeza surgió antes de la unificación (Baines y Yoffee, 1998: 205).

⁵⁶ Debajo hay dos grandes antílopes, seguramente orix dammah, ya que son los únicos que tienen los cuernos curvos. Su presencia está probada en el desierto al oeste de la curva de Qena (Pöllath, 2009: 94), aunque desgraciadamente es una especie que se ha extinguido en su estado natural. De todas maneras, es muy probable que estos no sean contemporáneos con el cuadro general (Friedman y Hendrickx, 2002: 11).

⁵⁷ “Símbolos de poder desde tiempos pre-estatales” (Campagno, 2002: 154-155; 2011: 47-48).

Esta figura es precedida por otra que se ha perdido y, si se sigue la línea de marcha, podría formar parte de un mismo cuadro con el escorpión y el halcón. Esto es, podría tratarse del rey⁵⁸-Escorpión, precediendo una columna de, quizá, tributarios⁵⁹.

Finalmente, a la izquierda, está el cuadro más interesante (fig. 4). Un personaje similar al anterior pero que parece estar desnudo y con los brazos atados a la espalda, camina seguido de un personaje igual al primero, que lo lleva con una cuerda atada al cuello. Junto al prisionero hay un bucráneo (cabeza de vaca) sobre un poste, indicando quizá que se trata de un miembro (o seguramente un jefe) de una comunidad pastora (Friedman y Hendrickx, 2002: 16).

Detrás del personaje dominante un último grabado resulta difícil de interpretar. Friedman y Hendrickx creen que se trata de una indicación del país donde ocurrió la acción (montañas sobre vegetación). También podría tratarse de un temprano intento de escritura jeroglífica⁶⁰, donde los tres picos corresponderían al posterior y más redondeado signo de país extranjero.

XII

La inscripción de la roca 1 de Gebel Tjauti podría ser el registro de una acción punitiva de un proto-rey local (quizá el ya mencionado rey-Escorpión) contra los *tehenw* del desierto⁶¹,

⁵⁸ La condición de realeza estaría dada por el halcón, que de hecho parece estar sobre él en la línea de marcha.

⁵⁹ Si se tratara de cautivos esto estaría indicado de alguna forma, mientras que las poblaciones que daban tributo siempre aparecen como si el tributo fuera dado voluntaria y felizmente.

⁶⁰ Curiosamente, todas las figuras miran en la misma dirección, como en la escritura jeroglífica.

⁶¹ Debemos reconocer que los autores del trabajo del que se tomaron las imágenes de la inscripción, Friedman y Hendrickx (2002: 18-19), creen que se trató de un enfrentamiento entre algunos de los jefes de los principales centros urbanos de la curva de Qena. Incluso teniendo en cuenta la posterior iconografía real, que buscaba destacar la figura del rey victorioso, no parece que se pueda considerar a ambos personajes como de igual categoría social. Así opinó también Gilbert (2004: 113), quien señaló: "Las expediciones en estas áreas han tenido seguramente que ver con la protección de rutas de comercio tierra adentro o con la extracción de minerales de ciertos lugares, y debieron

tal vez para asegurar el control de las rutas⁶². Podría tratarse, incluso, del sometimiento final de esta población, si es que los dos cuadros inferiores constituyen una única narración (de prisioneros a tributarios).

Los *tehenw* originales habrían finalmente desaparecido⁶³, pero su memoria fue conservada y utilizada, durante los siglos posteriores, para referirse a cualquier población, amiga o enemiga (en principio todo el que no era egipcio era un enemigo en potencia), que proviniera del oeste, una vasta región que, aunque menos visible conceptualmente, claramente constituía una frontera. Y como señalaron Baines y Yoffee (1998: 209), “En los primeros tiempos, los egipcios parecen haber estado más interesados en sus fronteras que en sus centros”.

ser organizadas para prevenir el ataque de grupos nómadas locales”. La traducción es nuestra. Porter (2012: 22), por otro lado, cree que los nómadas necesitan acceso a recursos complementarios, y que este acceso se logra mejor estableciendo relaciones sociales, lo que justificaría su posterior condición de tributarios.

⁶² Cf. Moreno García (2008: 193-194).

⁶³ Siguiendo la línea de Campagno (2010: 205-206) sobre las relaciones entre Egipto y el Levante, podría pensarse que ya sea que fueron eliminados del o incorporados al mundo egipcio, el cambio entre la “inquieta interacción” de Porter y su desaparición pudo relacionarse con la aparición, a inicios de la época dinástica, de una ideología que hacía a Egipto el centro de todo y al resto un ámbito caótico con el que era peligroso relacionarse. Este cambio pudo hacer que las “inquietas” relaciones con los nómadas *tehenw* no fueran ya toleradas, de la misma forma que, hacia la misma época, comenzaron a reducirse las relaciones entre Egipto y el Levante.

Bibliografía

- Baines, J. (2005-2006). "Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores". *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenwasser"*, 12/13, 111-148.
- Baines, J. y Yoffee, N. (1998). "Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia". En: G. M. Feinman y J. Marcus (eds.), *Archaic States* (pp. 199-260). Santa Fe: School of American Research Press.
- Barich, B. E. (1999). "Farafra Oasis". En: K. A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 354-356). London-New York: Routledge.
- Barnard, H. (2009). "The Archaeology of the Pastoral Nomads between the Nile and the Red Sea". En: J. Szuchman (ed.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East; Cross-Disciplinary Perspectives* (pp. 15-41). Chicago: The University of Chicago Press.
- Bates, O. (1914). *The Eastern Libyans*. London: MacMillan.
- Booser, A. L. (2015). *The Social Impact of Trade and Migration: The Western Desert in Pharaonic and Post-Pharaonic Egypt*. Oxford University Press (printed on-line).
- Brass, M. (2007). "Reconsidering the emergence of social complexity in early Saharan pastoral societies, 5000 – 2500 B.C.". *Sahara*, 18, 7-22.
- Bubenzer, O. y Riemer, H. (2007). "Holocene Climatic Change and Human Settlement Between the Central Sahara and the Nile Valley: Archaeological and Geomorphological Results". *Geoarchaeology: An International Journal*, 22 (6), 607–620.
- Bubenzer, O., Hilgers, A. y Riemer, H. (2007). "Luminescence dating and archaeology of Holocene fluvio-lacustrine sediments of Abu Tartur, Eastern Sahara". *Quaternary Geochronology*, 2, 314–321.
- Butzer, K. W. (1999). "Climatic History". En: K. A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 228-232). London-New York: Routledge.
- Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*.

- Barcelona: Aula Ægyptiaca.
- Campagno, M. (2004). *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires: Del Signo.
- Campagno, M. (2008). "Ethnicity and changing relationships between Egyptians and South Levantines during the Early Dynastic Period". En: B. Midant-Reynes, Y. Tristant, J. Rowlands y S. Hendrickx (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"* (pp. 689-705). Leuven: Peeters.
- Campagno, M. (2010). "Centro y periferias en las relaciones entre el valle del Nilo y el Levante meridional en torno del Bronce Antiguo (ca. 3700-2700)". *Rivista degli studi orientali Nuova Serie*, 83 (1/4), 189-214.
- Campagno, M. (2011). "En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 45-72). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Caton-Thompson, G. y Gardner, E. W. (1932). "The Prehistoric Geography of Kharga Oasis". *The Geographical Journal*, 80 (5), 369-406.
- Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Barcelona: AUSA.
- Cervelló Autuori, J. (2009). "La aparición del estado y la época Tinita". En: J. M. Parra Ortiz (coord.), *El Antiguo Egipto. Sociedad, economía, política* (pp. 69-124). Madrid: Marcial Pons.
- Chang, C. y Koster, H. A. (1986). "Beyond Bones: Toward an Archaeology of Pastoralism". *Advances in Archaeological Method and Theory*, 9, 97-148.
- Cooney, W. (2011). *Egypt's encounter with the West: Race, Culture and Identity*. Durham theses, Durham University (disponible en Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/910/>).
- Cremaschi, M. y Di Lernia, S. (1999). "Holocene Climatic Changes

- and Cultural Dynamics in the Libyan Sahara". *The African Archaeological Review*, 16 (4), 211-238.
- Darnell, D. (2005). "Evidence from the Rayayna Desert and Kurkur Oasis for Long Distance Trade during the Predynastic Period". En: B. Midant-Reynes y Y. Tristant (eds.), *Predynastic and Early Dynastic Egypt. Origin of the State, Abstracts of Papers* (p. 31). Toulouse.
- Darnell, J. C. (2002a). "The Narrow Doors of the Desert. Ancient Egyptian Roads in the Theban Western Desert". En: B. David y M. Wilson (eds.), *Inscribed landscapes: marking and making place* (pp. 104-121). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Darnell, J. C. (2002b). *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert, Vol. 1: Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1-45 and Wadi el-Hol Rock Inscriptions 1-45*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Flers, P., De Flers, P. y Le Quellec, J-L. (2007). "Prehistoric Swimmers in the Sahara". *Arts & Culture, Revue des Musées Barbier-Müller*, 2007, 46-61.
- Fantechi, S. (2005). "Tehenw, Temehw y el Estado Egipcio". *Revista de Estudios de Egiptología*, 6/7 (1996-1999), 109-138.
- Förster, F. (2007). "With donkeys, jars and water bags into the Libyan Desert: the Abu Ballas Trail in the late Old Kingdom/First Intermediate Period". *The British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 7, 1-39.
- Förster, F. (2008). "Preliminary report on the seal impressions found at site Chufu 01/01 in the Dakhla region (2002 campaign)". *Göttinger Miszellen*, 217, 17-25.
- Friedman, R. y Hendrickx, S. (2002). "Gebel Tjauti Rock Inscription 1". En: J. C. Darnell, *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert, Vol. 1: Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1-45 and Wadi el-Hol Rock Inscriptions 1-45* (pp. 10-19). Chicago: The University of Chicago Press.
- Garcea, E. A. (2004). "An Alternative Way Towards Food Production: The Perspective from the Libyan Sahara". *Journal of World Prehistory*, 18 (2), 107-154.
- Gautier, A. (1999). "Fauna, domesticated". En: K. A. Bard (eds.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 356-

- 364). London-New York: Routledge.
- Gayubas, A. (2014). "Estudios sobre la guerra en el valle del Nilo preestatal: un balance crítico". En: C. Di Bennardis *et al.* (comps.), *Experiencias de la diversidad* (pp- 15-25). Rosario: UNR.
- Gilbert, G. P. (2004). *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*. Oxford: Archaeopress.
- Hassan, F. A. (1988). "The Predynastic of Egypt". *Journal of World Prehistory*, 2 (2), 135-185.
- Hollis, C. (1943). "The Masai". *Journal of the Royal African Society*, 42 (168), 119-126.
- Honeychurch, W. (2014). "Alternative Complexities: The Archaeology of Pastoral Nomadic States". *Journal of Archaeological Research*, 22 (4), 277-326.
- Jeffreys, D. (2010). "Regionality, Cultural and Cultic Landscapes". En: W. Wendrich (ed.), *Egyptian Archaeology* (pp. 102-118). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kemp, B. J. (2005). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization* (2nd edition). London: Routledge.
- Köhler, E. C. (2002). "History or Ideology? New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt". En: E. C. M. van den Brink y T. E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium B.C.E., New Approaches to anthropological archaeology* (pp. 499-513). London-New York: Leicester University Press.
- Korte, H. (1997). "La Guerra y el cine: De Weihnachtslocken (Campanas Navideñas) 1914 a Shoulder Arms (Armas al Hombro) 1918". En: W. Faulstich y H. Korte, *Cien años de cine*, vol. 1 (pp. 350-372). México: Siglo XXI.
- Kröpelin, S. y Kuper, R. (2006-2007). "More Corridors of Africa". *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 26, 219-229.
- Kuper, R. *et al.* (2006). "Climate-Controlled Holocene Occupation in the Sahara: Motor of Africa's Evolution". *Science*, 313, 803-807.
- Leahy, A. (1999). "Libyans". En: K. A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (pp. 535-538). London-

- New York: Routledge.
- Lichtheim, M. (2006). *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Moreno García, J. C. (2008). "Egipto y los desiertos circundantes a la luz de los nuevos hallazgos (IV-III Milenios A. de C.)". *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 18, 187-204.
- Newberry, P. E. (1915). "Ta Tehenu—'Olive Land'". *Ancient Egypt*, 3, 97-100.
- O'Connor, D. (1986). "The Locations of Yam and Kush and their Historical Implications". *Journal of the American Research Center in Egypt*, 23, 27-50.
- Parcak, S. (2010). "The Physical Context of Ancient Egypt". En: A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1 (pp. 3-22). Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Pöllath, N. (2009). "The prehistoric gamebag: The archaeozoological record from sites in the Western Desert of Egypt". En: H. Riemer, F. Förster, M. Herb y N. Pöllath (eds.), *Desert Animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity* (pp. 79-108). Colonia: Heinrich-Barth Institut.
- Porter, A. (2012). *Mobile Pastoralism and the formation of Near Eastern Civilizations*. New York: Cambridge University Press.
- Ripinsky, M. (1985). "The Camel in Dynastic Egypt". *The Journal of Egyptian Archaeology*, 71, 134-141.
- Rossel, S. et al. (2008). "Domestication of the Donkey: Timing, Processes, and Indicators". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 105 (10), 3715-3720.
- Schneider, T. (2010). "Foreigners in Egypt, Archaeological Evidence and Cultural Context". En: W. Wendrich (ed.), *Egyptian Archaeology* (pp. 143-163). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Snape, S. (2003). "The Emergence of Libya on the Horizon of Egypt". En: D. O'Connor y S. Quirke (eds.), *Mysterious Lands* (pp. 93-106). London: Institute of Archaeology, University College.
- Thomas, N. W. (1922). "Dualism in African Religions". *Ancient*

Egypt, 4, 108-110.

Tignor, R. L. (1972). "The Maasai Warriors: Pattern Maintenance and Violence in Colonial Kenya". *The Journal of African History*, 13 (2), 271-290.

Vernus, P. (2011). "Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de 'imperio' y las latencias de la creación". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 13-43). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Welch, D. (2016). *Persuading the People. British Propaganda in World War II*. London: British Library.

Imágenes

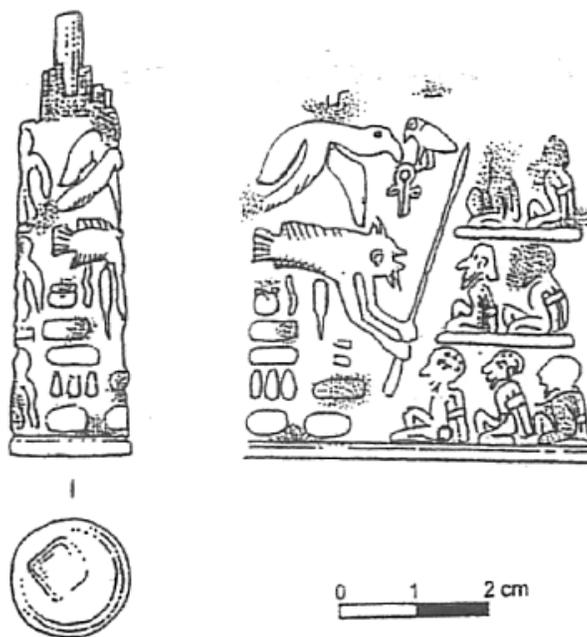


Fig. 1. Mango de marfil de Narmer (Cervelló Autuori, 2009: 100).

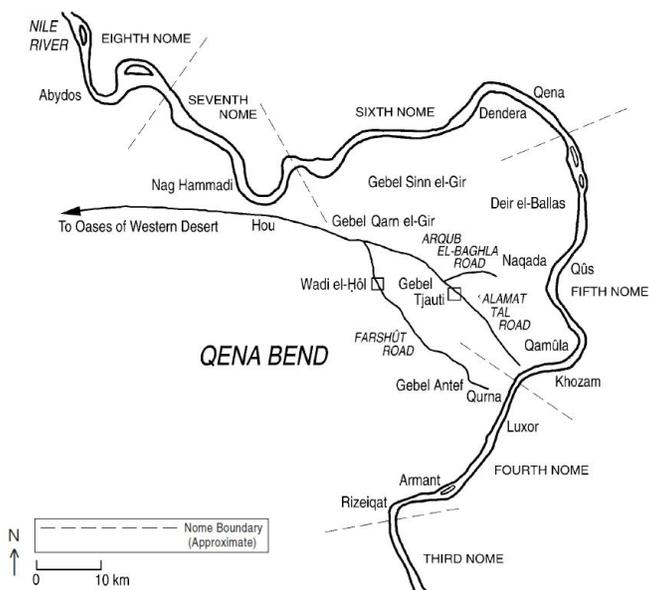


Fig. 2. Mapa de la Curva de Qena (Darnell, 2002b: fig. 1a).



Fig. 3. Inscripción de la Roca 1 de Gebel Tjauti (Friedman y Hendrickx, 2002: 10).

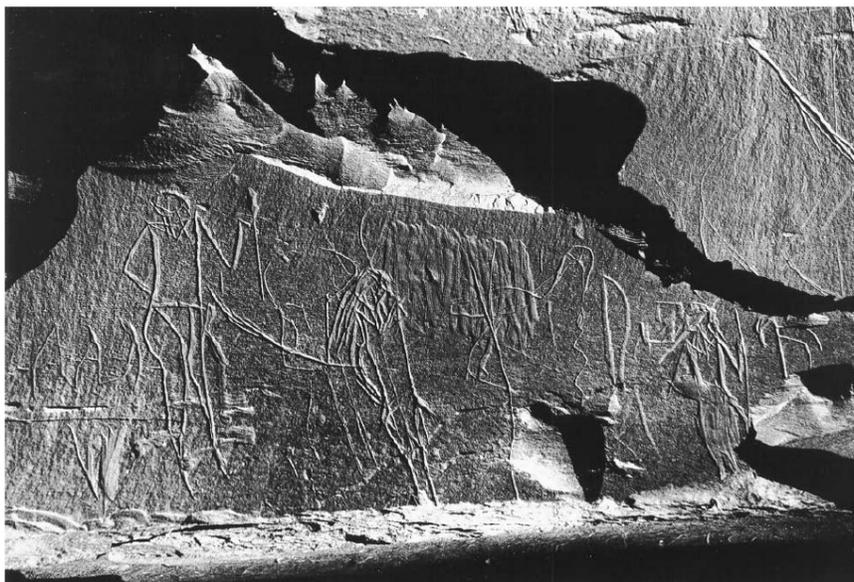


Fig. 4. Fotografía Roca 1 de Gebel Tjauti. Parte inferior (Friedman y Hendrickx, 2002: Pl. 9b).

Mapas ideológicos y violencia bélica en el valle del Nilo entre el período Predinástico y la Dinastía III

Augusto Gayubas
 Universidad de Buenos Aires
 CONICET

I

En su *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (1996), el egiptólogo Jan Assmann menciona un breve pasaje de las *Meditaciones* de Marco Aurelio en el cual el emperador romano equipara el accionar militar contra poblaciones iránias en la frontera del Danubio con la cacería de moscas por parte de una araña. Assmann (2005 [1996]: 12-13), interesado en construir una historia del sentido en el antiguo Egipto, introduce tal pasaje por el tamiz de las reflexiones del iluminado Ignaz von Born, señalando que un énfasis desmedido en las acciones de las arañas (asimilable al hincapié puesto por la historiografía tradicional en las acciones políticas de los seres humanos) conduciría a perder de vista las telas que ellas tejen en silencio (identificadas con el saber o los “horizontes de sentido”, las “telas” en el marco de las cuales los seres humanos actúan).

Desmarcándonos de una aproximación a la historia del sentido a la manera de Assmann (otro es nuestro objetivo), lo que resulta llamativo de la analogía (no biológica sino metafórica) con este orden de los arácnidos es que la construcción de las telas no puede entenderse sin atender a las funciones u objetivos característicos de éstas, es decir, primordialmente, la captura de insectos y la defensa ante el ataque de otras especies predatoras. Si las arañas y las telas no pueden pensarse por separado, si las acciones prácticas de los seres humanos y las construcciones de sentido no se excluyen sino que se explican mutuamente, una metáfora tal en un abordaje de la práctica política en el antiguo Egipto no puede sino sugerir la pertinencia de una aproximación que ponga el énfasis en

la relación entre el ámbito de lo ideológico y un aspecto decisivo de toda configuración política, esto es, la capacidad bélica.

Concretamente, el ámbito de lo ideológico se relaciona de al menos dos modos con la guerra. Por un lado, provee unas formas de simbolización de la actividad bélica, de los roles sociales asociados a ella y de sus resultados (victoria militar, toma o ejecución de prisioneros, etc.). Por otro lado, ofrece lo que el antropólogo R. Brian Ferguson (1999: 422) denomina un “mapa ideológico” que consume la “concepción de sí misma” de una sociedad mediante “la oposición a los otros [considerados foráneos]”, y constituye una “justificación moral” (p. 407) del ejercicio de la violencia contra aquellos que son presentados como merecedores de dicha violencia. En el presente trabajo, nos interesa reflexionar sobre el segundo de dichos aspectos, a partir de una evaluación de la evidencia disponible (arqueológica, iconográfica y escrita) correspondiente al valle del Nilo en un arco temporal comprendido entre el período Predinástico y las primeras tres dinastías. Ello supone el abordaje de contextos no estatales (los grupos o comunidades aldeanas de los períodos Neolítico y Badariense y las sociedades de jefatura de las fases Nagada I-IIb en el Alto Egipto, *c.* 5500-3500 a.C.) y contextos de dominación estatal (los núcleos estatales emergidos en el Alto Egipto hacia Nagada IIcd, cuya expansión política se testimonia durante Nagada IIIab, y el Estado dinástico constituido y consolidado durante las dinastías I-III, *c.* 3500-2600 a.C.).

II

Los testimonios de prácticas bélicas correspondientes a los períodos de organización social no estatal en el valle del Nilo comprenden restos humanos con lesiones, patrones defensivos de asentamiento, iconografía asociada a la captura o ejecución de prisioneros y restos de armamento (Gayubas, 2014). Respecto a esta última clase de testimonios, podemos señalar que la disposición de armas en tumbas, documentada desde el período Neolítico en adelante, conecta la actividad a la que aquellas estaban dirigidas con el simbolismo mortuorio (Gilbert, 2004: 194-202). La selección de estos artefactos como parte del

ajuar funerario, ya se trate de armas efectivas o de modelos de utilidad ritual, señala la importancia adjudicada a las prácticas bélica y, allí donde las armas pudieron tener también dicho uso, cinegética en la vida de los individuos enterrados con ellas o, más generalmente, en el grupo humano inhumado en los respectivos cementerios (Vandkilde, 2006: 485).

En esta clase de contextos, la oposición entre entidades políticas que pudo derivar en episodios de violencia bélica, debió darse a nivel comunal y, acaso durante Nagada I-IIab, también en el marco de la constitución de alianzas entre aldeas y de la conformación de sociedades de jefatura. Estudios etnográficos e interculturales ilustran cómo en sociedades no estatales de diversos tamaños y organización socioeconómica la guerra se sostiene en una percepción del otro (es decir, de las comunidades con las cuales no se mantienen lazos parentales) como enemigo, aun cuando este antagonismo no siempre se exprese mediante la violencia (Gayubas, 2014).

El principio regulador del parentesco, del cual subsisten indicios en el registro funerario de los períodos Neolítico y Predinástico, supone efectivamente un movimiento interno de integración o pertenencia y un movimiento externo de exclusión que, si bien no imposibilita el intercambio o, incluso, las alianzas entre aldeas o entidades políticas con algún grado de jerarquización no estatal (es decir, no sostenida en la coerción), debe su propia reproducción a la demarcación identitaria, es decir, a la existencia y reconocimiento de un otro en cuya negación leer la propia afirmación grupal (Campagno, 2002: 86, 137-145). En contextos no estatales, tal antagonismo inherente a la identificación parental tiene su expresión extrema y, quizás, ideológicamente más efectiva en la guerra. Si lo que persiste es un estado de hostilidad o desconfianza entre comunidades, las prácticas y actividades bélicas se constituyen en la confirmación y actualización de dicho estado y, por lo tanto, inciden en la autoafirmación parental de la comunidad (Gayubas, 2014).

Tomando estas reflexiones en cuenta, halla sustento la apreciación de Gregory Gilbert (2004: 27-28) sobre las guerras de los períodos Paleolítico, Neolítico y comienzos del Predinástico como enmarcadas en una percepción mutua de amenaza entre los

grupos que habría hecho de cada contacto una posibilidad para el conflicto. Esta circunstancia explica el empleo que hacen algunos antropólogos del “dilema del prisionero” o, más generalmente, del “dilema de la seguridad”, como herramienta para caracterizar el estado de hostilidad existente entre comunidades no estatales (Helbling, 2006: 122-123, 126-127). Las potenciales motivaciones inmediatas de estallidos de violencia bélica, ya tuvieran un carácter material o ideológico (por ejemplo, venganza, territorio, prestigio), tendrían su sentido y justificación última en esta dicotomía o antagonismo.

Por ejemplo, en relación con las sociedades de fines del período Paleolítico, Gilbert incorpora observaciones etnográficas sobre sociedades cazadoras-recolectoras de distintos puntos del planeta en las cuales sus miembros “consideran el traspaso de límites [por miembros de otra comunidad] como un acto criminal de robo de caza y de bienes de recolección” (Kelly, 2000: 138), hubiera o no una motivación económica real, y propone un escenario para el valle del Nilo según el cual si “una banda del exterior entraba en el área local sería muy probablemente considerada una amenaza y sería rechazada siempre que entrara en contacto con las bandas locales” (Gilbert, 2004: 27). Según este enfoque, grupos humanos como los que podríamos asociar al cementerio 117 de Dyebel Sahaba, a la altura de la segunda catarata del Nilo (cuyos restos humanos, datados hacia 12.000-10.000 a.C., presentan indicios sobradamente elocuentes de violencia muy probablemente bélica), “habrían establecido terrenos de cacería y de pesca y sitios sagrados asociados con ellos, y es probable que hayan considerado que dichas áreas requerían protección contra intrusos” (Gilbert, 2004: 27).

La discusión en torno al territorio es especialmente relevante para los períodos Neolítico y comienzos del Predinástico. Gilbert (2004: 27) sugiere que durante el Neolítico, aunque no se combatiese por el acceso a recursos o por un afán de conquista territorial, las mismas tácticas de ataque y retirada de las comunidades enfrentadas debieron requerir medidas defensivas que explicarían, por ejemplo, la existencia de refugios o áreas de residencia situadas en lugares estratégicos, protegidas por las condiciones naturales del terreno, así como el testimonio

indirecto de la construcción de muros defensivos según sugiere el modelo en miniatura de una muralla almenada por detrás de la cual dos personajes parecen asomarse como si fueran centinelas, hallado en Abadiya, en el Alto Egipto, y datado hacia Nagada I (Midant-Reynes, 2000 [1992]: 202-203).

La alternancia de relaciones de intercambio y de conflictos que pudieron derivar en episodios de violencia bélica entre las aldeas una vez establecidas, pero también entre éstas y comunidades que pudieron arribar en distintos momentos al valle, provenientes de las sabanas circundantes en proceso de desertificación, hace necesario contextualizar la idea misma de defensa territorial en estos períodos. Tratándose de un escenario con disponibilidad de tierras cultivables y recursos y carente de condicionamientos geográficos críticos que pudieran sustentar la hipótesis de la circunscripción ambiental propuesta por el antropólogo Robert L. Carneiro (1970; 2012), resulta conveniente destacar aquí la diferenciación propuesta por Branislav Anđelković (2004: 542-543) entre lucha por tierra –entendida como un conflicto económico entablado por un recurso escaso– y lucha por territorio –es decir, un conflicto vinculado a la dimensión social y política del espacio. La primera forma no es verificable en los períodos considerados (Cardoso, 1990: 40). La segunda, en cambio, habilita alguna reflexión.

En efecto, toda vez que la permanencia en un lugar crea un sentido de pertenencia y de derechos territoriales –por ejemplo, el derecho a habitar y explotar o producir en él y de excluir de él a quienes no pertenecen a o no participan de la trama social (Clastres, 1996 [1980]: 199-200), en este caso, del grupo de parientes–, la adscripción territorial que comenzaría a verificarse en el período Neolítico y, con mayor notoriedad, a partir de Nagada I, pudo constituir o consolidar lo que Barry Kemp (2006: 74), al referirse a las comunidades predinásticas, identifica con el término de “soberanía”, entendida aquí como un sentido de autoafirmación comunal asociada a la ocupación y conexión simbólica con un lugar que, al mismo tiempo, expresaría espacialmente el antagonismo que, según hemos considerado, es intrínseco a la identificación parental de cada comunidad (Gayubas, 2016: 36-38). La conexión ideológica más

elocuyente en este sentido atañe a la centralidad del simbolismo mortuorio en las comunidades del valle del Nilo. Tal como señala Alice Stevenson (2008: 556),

el acto del enterramiento sirve para ‘plantar’ físicamente a los muertos en la tierra, haciendo de sus restos una parte fija e inalienable de dicha tierra [...]. El establecimiento en la memoria colectiva de los ancestros nagadienses en el nuevo territorio pudo haber actuado como un trampolín ideológico, quizás incluso político, hacia posteriores reclamos de derechos territoriales y puede haber contribuido a cierto sentido de pertenencia en el nuevo paisaje.

En un contexto histórico de movilización poblacional, por un lado, y de sedentarización, por el otro, la protección de la tierra de los ancestros (o, más precisamente, de los parientes que han muerto, de los que viven y de los que nacerán) se constituye en la defensa de la propia integridad de la comunidad, de su autarquía, y ello se sostiene en la percepción de los otros, los que no pertenecen, como potenciales enemigos (Campagno, 2002: 86; Gayubas, 2016: 36-38).

En cierto modo, este “mapa ideológico” que separa el Nosotros del Ellos tiene su expresión iconográfica en ciertos motivos de Nagada I que, en un contexto de sociedades de jefatura, presentan a personajes destacados por su tamaño y atuendo involucrados en lo que parecen ser actividades posbélicas (captura o ejecución de prisioneros) y cinegéticas, acaso evocando el liderazgo y/o la coordinación de los esfuerzos colectivos en tales actividades (Hendrickx, 2011a; Gayubas, 2015). En unas escenas como en otras, y especialmente allí donde ambas aparecen representadas juntas, como es el caso del vaso U-415/1 de Abidos en el que, debajo del motivo del sometimiento del enemigo, aparece una escena de cacería del hipopótamo, parece anticiparse el “simbolismo real que refiere a la destrucción de los enemigos [es decir, aquellos que se sitúan por fuera de la trama social] y al mantenimiento del orden sobre el caos” (Hendrickx, 2011b: 78).

III

La oposición orden/caos, característica de la ideología del Estado dinástico, parece constituir una “modalidad extrema” de la dicotomía nosotros/ellos (Campagno, 2004: 57). Tal como sintetiza John Baines (1995a: 14) en relación con las imágenes de violencia y guerra de fines del período Predinástico y comienzos de la época dinástica, la agresión regia no es sólo una práctica política sino también “una acción ritual dedicada a los dioses y que sirve para defender el microcosmos contra el desorden invasor”. Por ello, si, como advierte Ferguson, los “mapas ideológicos” culturalmente construidos enmarcan las acciones militares de los Estados, cobra relevancia la cosmovisión estatal egipcia según la cual las “acciones políticas e históricas [del rey estaban] integradas en el sentido del culto” (Baines, 1995a: 13).

Según señala Alan B. Lloyd (2014: 98), “en su nivel más básico el papel del faraón consistía en el mantenimiento del orden cósmico (*maat*)”, uno de cuyos aspectos era el sometimiento, mediante la violencia, de los agentes terrenales del caos (*isfet*), incluyendo entre estos a los enemigos no egipcios. En efecto, en esta concepción el orden justo habitaba en el territorio bajo dominio del rey de las Dos Tierras y el caos estaba situado en las periferias, allí donde las expediciones militares y los raides punitivos eran una expresión de la función del rey-dios como garante del orden, en cierto modo una actualización del orden de la creación (Campagno, 2002: 217-221; Poo, 2005: 97).

Si bien algo de esta ideología del rey como garante del orden en un plano a la vez cósmico y político puede sospecharse para el período de emergencia de entidades estatales en el Alto Egipto, su formulación en relación con enemigos caracterizados tipológicamente se constata a partir de las fases finales del proceso de expansión política y una vez constituido el Estado dinástico.

Un primer testimonio significativo al respecto lo constituye la Paleta de las Ciudades de Nagada IIIb. En uno de los lados del fragmento conservado se presenta una serie de recintos fortificados siendo atacados por figuras emblemáticas de la realeza. Del lado

opuesto, hileras ordenadas de animales y árboles sugieren la captura de botín o tributo, y la inclusión de la inscripción jeroglífica *thnw* identifica a la población agredida como libia (Baines, 1996: 364-366; 2005: 115-116; Lloyd, 2014: 61-62).

Sin que pueda precisarse la localización exacta de esta población durante el período, más allá de su ubicación al oeste o noroeste del valle del Nilo, y sin que existan testimonios arqueológicos que concedan que las estructuras fortificadas representadas evocaran una arquitectura presente en la región y no una forma genérica para identificar grupos humanos antagónicos que habitaban las periferias del territorio controlado por la realeza egipcia (quizás tomando como modelo arquitectura propiamente egipcia y/o del sur de Palestina), lo cierto es que la Paleta de las Ciudades es un indicio de la existencia hacia al menos Nagada IIIb de la simbolización de un “otro” específicamente caracterizado (Baines, 2005: 123-124). Tal como advierte Baines (2005: 118), la realización de la paleta se da en un “período de uniformidad de la cultura material” en el valle y el delta del Nilo, entre Elefantina al sur y la costa del mar Mediterráneo en el norte, y junto a testimonios como los que veremos a continuación evidencia lo que para la élite egipcia debió ser “una sólida clasificación de sí mismos y de los otros” que estaría operativa durante los períodos subsiguientes¹.

Efectivamente, durante las primeras tres dinastías se testimonian referencias a poblaciones que podemos identificar con el ámbito líbico al oeste, Nubia al sur y las regiones del sur de Palestina y el Sinaí al noreste. En diversos motivos iconográficos, dichas poblaciones aparecen vinculadas a escenas de violencia y sometimiento que, en ocasiones, son compatibles con testimonios arqueológicos (Wilkinson, 1999: 150-167; 2010: 57-60; Campagno, 2004: 51-57; Campagno y Gayubas, 2015: 33-37). Por ejemplo, la representación de prisioneros nubios en inscripciones rupestres de la Dinastía 0 en la Baja Nubia (Wilkinson, 1999: fig. 5.3), en

¹ Véase también Baines (1996: 343). De acuerdo con Baines (2005: 121), la exhibición de escenas figurativas de la Dinastía 0 en adelante, en tanto “producto de las élites cada vez más restringido a ellas, tanto en calidad de creadoras como de receptoras, [...] se dirigía a sus preocupaciones, que eran crecientemente las de la realeza y de los dioses”.

etiquetas de los reinados de Aha y Uadyi de la Dinastía I (Dreyer *et al.*, 1998: pl. 12a; 2003: pl. 18f; Gilbert, 2004: fig. 8.19) y en el fragmento de una estela del rey Jasejem de fines de la Dinastía II (Emery, 1961: 100, fig. 64), tiene su correlato arqueológico en el abandono abrupto del cementerio real de Qustul y la casi total desaparición de indicios materiales del Grupo A de la Baja Nubia durante la Dinastía I (Williams, 1986: 183; Török, 2009: 53-55) –en algunas de cuyas tumbas previas a tal interrupción se testimoniaron además cadáveres con lesiones en cráneos y antebrazos (Nordström, 1972: 19)–, en los restos de un recinto fortificado en Elefantina, en el límite con la Baja Nubia, también correspondientes a la Dinastía I (Török, 2009: 54-55), y en los presumibles indicios de ocupación estatal egipcia en Buhen, en torno a la segunda catarata del Nilo, hacia la Dinastía II (Wilkinson, 1999: 180-181).

Referencias textuales e iconográficas a situaciones de violencia en el sur de Palestina y el Sinaí están presentes en artefactos de la realeza como los fragmentos y etiquetas de los reinados de Den y Qaa de la Dinastía I que involucran a prisioneros y el ataque sobre asentamientos caracterizados como asiáticos (Wilkinson, 1999: 155-157; Gilbert, 2004: figs. 8.6, 8.18), así como en la Piedra de Palermo y fragmentos asociados (Dinastía V) que conmemoran la realización victoriosa de expediciones militares por parte del rey Den sobre los *stti(w)* y los *iwntiw* –poblaciones del sur de Palestina y del Sinaí– (Wilkinson, 2000: 106, 242). También en las formas *inw stt* (“tributo/producto de sTt”) e *inw h3st* (“tributo/producto de la tierra extranjera”), documentadas ambas en improntas de sellos de la Dinastía II (Wilkinson, 1999: 157; Campagno, 2011: 203).

Tales inscripciones tienen alguna correspondencia arqueológica en las escenas del sometimiento del enemigo halladas *in situ* en el Sinaí meridional, correspondientes a las dinastías I (reinado de Den) y III (reinados de Zanjt, Dyeser y Sejemjet), y en la presencia de *serejs* de reyes de la Dinastía 0 (Iry-Hor, Ka y otros de identificación imprecisa) y del período Dinástico Temprano (Nármer, Dyer, Den, Anedyib, Semerjet, Nebra/Raneb) en el Sinaí y en cerámica hallada en el sur de Palestina (Hall, 1986: 7-8; Tallet, 2010; Braun, 2011: 113-115;

Tallet y Laisney, 2012). También el hallazgo de un asentamiento egipcio amurallado en Tel es-Sakan, en el sur de Palestina, datado entre la fase Nagada IIIab y comienzos de la Dinastía I (Miroschedji *et al.*, 2001: 84), y el testimonio de armas egipcias en otros asentamientos de la región (Anđelković, 2002: 76), así como los fragmentos decorados con personajes de aspecto asiático postrándose u ofreciendo tributo de Nagada IIIb y comienzos de la Dinastía I (Wilkinson, 1999: 155, 159-160; De Wit, 2008: 247-254), ofrecen información que sustenta una lectura en clave violenta de los vínculos con las poblaciones de dicha región.

En lo que respecta a las poblaciones del ámbito líbico, si bien situaciones de violencia como las identificadas en la Paleta de las Ciudades no hallan paralelo arqueológico, testimonios iconográficos de los reinados de Nármer y Dyer de la Dinastía I sugieren la persistencia de una simbolización en términos de enemistad, conflicto o dominación de las poblaciones presumiblemente seminomádicas al oeste del valle y el delta del Nilo. En efecto, una etiqueta y un sello cilíndrico de Nármer representan al rey en su forma de pez siluro disponiéndose a golpear a personajes identificados como libios, y una paleta de Dyer presenta una escena del sometimiento del enemigo en la que el prisionero es identificado por su tocado como libio (Emery, 1961: 60; Campagno, 2002: 217-218).

Esta caracterización de las poblaciones periféricas, no sólo como enemigas, sino como habitantes de los márgenes del cosmos egipcio, ilustra, siguiendo a Baines (1996: 369), de qué modo las élites estatales egipcias situaban los límites del mundo ordenado “en un punto arbitrario cercano a sí mismos, donde podían conocer e inventariar lo que sometían y/o rechazaban, incluso si era similar en carácter a sí mismos”. Un testimonio que sintetiza simbólicamente la construcción del mapa ideológico del Estado egipcio así concebido hacia comienzos de la época dinástica lo constituye la base de una estatua del rey Dyeser de la Dinastía III en la cual, bajo los pies descalzos del rey, yacen los Nueve Arcos que simbolizan a las poblaciones no egipcias en su calidad de enemigas ritualmente subyugadas (Firth y Quibell, 1935: 65-66).

En rigor, según señalan David O’Connor y Stephen Quirke (2003: 12) en relación con la evidencia de períodos posteriores,

los Nueve Arcos “no denotan ‘tierras extranjeras’, sino la posible resistencia al orden, esto es, al rey”. De este modo, las periferias en las que habita el caos son pasibles de recibir la violencia ordenadora del rey en la medida en que son representadas como potencialmente enemigas o rebeldes, como fuerzas hostiles que, para ser contenidas, deben ser sometidas. Así, a lo largo de la historia faraónica las acciones militares del Estado egipcio van a tener en esta cosmovisión de las poblaciones periféricas como “una amenaza constante a Egipto y al orden cósmico” su “justificación moral”, esto es, su carácter de “guerra justa” concebida como “la respuesta inevitable a la provocación enemiga” (Gnirs, 1999: 72 y 73, respectivamente).

Esta imagen de las regiones periféricas no debió excluir la posibilidad de relaciones menos violentas con sus habitantes (como pudieron ser los vínculos de intercambio del tipo evidenciado, por ejemplo, en la presencia, en tumbas de la élite estatal egipcia, de recipientes y materias primas provenientes –u obtenidos a través– del sur de Palestina y en la existencia de bienes y pautas de habitación, enterramiento y producción cerámica egipcios en dicha región), aun cuando estos intercambios pudieron ser garantizados por expediciones o instalaciones con alguna clase de respaldo armado (Wilkinson, 1999: 157-158; Braun, 2011; Campagno, 2011: 198-199, 202-203). En términos de Pascal Vernus (2011: 21-23), la “doctrina” del Estado egipcio en relación con “el mundo terrestre exterior a las fronteras tradicionales de Egipto” supone una dialéctica de exclusión e inclusión, o de “rechazo” y “proyecto”, por la cual ese espacio exterior habitado por “poblaciones condenadas a la sujeción” no solamente constituye “una zona imprecisa en donde termina la creación” sino que es a la vez el ámbito de “lo existente a la espera de ser puesto en orden”. Tal doctrina habría garantizado o justificado, de acuerdo con el autor, la “recuperación” del mundo más allá de las fronteras en lo concerniente a la obtención de recursos materiales y humanos por medios diversos (incluso a través de la instalación de puestos fronterizos o periféricos), concebida en los términos de una extensión del “orden demiúrgico bajo la dirección del faraón”. De este modo, el aspecto asociado a lo que Vernus denomina “proyecto” no excluye el “rechazo” que es

“constitutivo de la identidad faraónica”. Como observa Andrea Gnirs (1999: 73) a partir de un examen diacrónico de la historia faraónica, lo significativo es que “la mirada tradicional del extranjero [es decir, como enemigo y agente del caos] reforzaba la identidad cultural colectiva de la élite”.

IV

Tales observaciones nos conducen a dos cuestiones de interés en relación con la sociedad estatal de fines del período Predinástico y comienzos de la época dinástica. En primer lugar, el “orden” que, de acuerdo con Baines (2005: 116), “requiere la demarcación, depredación y destrucción de un ‘otro’”, es aquí, desde un punto de vista sociopolítico, un orden estatal. Ello implica no sólo que el mapa ideológico que hemos podido inferir en los testimonios iconográficos y textuales incumbe particularmente a la élite estatal, cualesquiera hayan sido los grados de participación de la población subordinada en las actividades militares o en las formas de simbolización del Estado, sino también que la diferenciación social existente entre tal élite y la población subordinada, así como eventuales situaciones de conflicto interno, debieron también estar signados por el ejercicio de la violencia y su simbolización. No es casualidad, en este sentido, que uno de los monumentos que parecen conmemorar la dominación regia en el valle del Nilo en un momento en que se afirma su consolidación (nos referimos a la base de la estatua del rey Dyeser de la Dinastía III a la que ya hemos hecho referencia), contenga junto a la representación de los Nueve Arcos dispuestos bajo los pies del rey, el motivo de tres aves-*rejit*, que estarían representando a la población subordinada, presentadas también en una posición de sometimiento ante el rey. Un antecedente de esta simbolización lo encontramos en la representación de una serie de arcos y aves-*rejit* ahorcadas, colgando de unos estandartes, en la Cabeza de Maza de Escorpión que corresponde, significativamente, a la fase final de la llamada “unificación” o expansión política que dio forma o constituyó al Estado dinástico (Baines, 1996: 367-368; Campagno, 2013: 215).

Junto a la mención en la Piedra de Palermo de “*rejit decapitados muertos*” (Diego Espinel, 2006: 188) en una entrada del rey Dyer que refiere a la realización del ritual de “seguir a Horus” (*šms hr*), presumiblemente vinculado a la recolección de tributo, estos indicadores que conectan el momento de conformación del Estado dinástico hacia Nagada IIIb con su consolidación en la Dinastía III conceptualizan una delimitación social que diferencia a la élite estatal (cuya posición social se sostiene en última instancia en el monopolio legítimo de la violencia) de la población subordinada (cuya característica diferencial es ser potencial receptora de la violencia ejercida por el Estado) (Baines, 1995b: 133; Campagno, 2002: 209-212; Wilkinson, 2010: 53). Por lo tanto, así como las poblaciones periféricas que no pueden ser sometidas permanentemente son presentadas como el ámbito de lo caótico en potencial estado de rebeldía y como el espacio del cual fluyen bienes, materias primas o prisioneros hacia el centro cósmico representado por la residencia real, así también la población subordinada en el territorio reconocido como las Dos Tierras se diferencia de la élite estatal por estar sometida al aparato de imposición del Estado, debiendo pagar tributo en bienes o servicios (acaso también servicios militares) y constituyéndose, desarmada, en receptora de la violencia ordenadora del rey o, como mínimo, de su amenaza².

Otro aspecto de esta cuestión atañe al conflicto intraélite. Según advierte Baines, el “disenso interno” una vez establecida la dominación estatal a lo largo del valle y el delta del Nilo no era representado en los monumentos regios, toda vez que éstos exhibían el deber ser de la realeza (incluyendo la agresión orientada hacia las regiones periféricas y sobre la población subordinada) y no admitían aquello que pusiera en entredicho la centralidad y divinidad del rey en tanto garante y personificación del orden (Baines, 1995a: 11; 1995b: 129). No obstante, así como a partir de fines del Reino Antiguo los Textos de Execración, cuya función ritual consistía en neutralizar la potencialidad agresora de las poblaciones enemigas, incluían nombres egipcios –lo cual

² Como especifica Ferguson (1999: 404), uno de los aspectos decisivos de la existencia de un orden estatal es la supresión de las iniciativas militares locales independientes de la actividad del Estado.

es compatible con el motivo de los Nueve Arcos que, en el Reino Nuevo, incorporaba entre las regiones potencialmente rebeldes al Alto y al Bajo Egipto, sin que, de acuerdo con Baines (1996: 368-369), haya motivos para pensar que esto fuera distinto con anterioridad—, algunos indicios de “conflicto interno” y de lo que pudo simbolizarse como rebelión dentro del territorio de las Dos Tierras aparecen en la Dinastía II³.

Los testimonios de conflicto interno durante dicha dinastía apenas exceden el plano de las simbolizaciones. En rigor, la localización de las tumbas reales de la Dinastía II ofrece información sensible a esta discusión: mientras que los enterramientos reales de la primera mitad de la dinastía se sitúan en Saqqara, en el norte, los correspondientes a los reyes Peribsen y Jasejemuy de fines de la dinastía se ubican en Abidos, en el sur (Emery, 1961: 161-162; Baines, 1995b: 141-142; Wilkinson, 1999: 230-246). Pero lo cierto es que durante el reinado de estos dos (si se adhiere a la identificación de ambos con los respectivos nombres de Sejemib y de Jasejem) aparecen inscripciones textuales e iconográficas que parecen simbolizar situaciones de conflicto (Emery, 1961: 98-104; Wilkinson, 1999: 89-94).

Lo primero que llama la atención es la conformación de los nombres de estos reyes. El nombre de Horus del primer rey de la Dinastía II, Hetepsejemuy (“Los dos poderosos están en paz”), que contiene una alusión a los dioses Horus y Seth asociados respectivamente al Bajo y al Alto Egipto, tiene cierta similitud con el nombre de Horus y Seth del último rey, Jasejemuy Nebuyhetep-imef (“Los dos poderosos se manifiestan, los Dos Señores están en paz en él”) (Helck, 1987: 117). En ambos casos, dado que en el valle del Nilo “la elección del nombre real estaba cargada de significación política y religiosa” (Wilkinson, 2010: 51), la idea de una “pacificación de los dos poderosos” (Horus y Seth) sugiere

³ También es interesante una fórmula de los Textos de las Pirámides en la cual la separación (de carácter cósmico) entre el ámbito gobernado por el rey y las poblaciones periféricas es caracterizada según la imagen de “puertas” (*r-ḥ*) que “no se abren a los occidentales, no se abren a los orientales, no se abren a los septentrionales, no se abren a los meridionales, no se abren a los que se encuentran en medio del país”, pudiéndose suponer que “con este último grupo se buscaba incluir dentro de los enemigos del faraón a la totalidad de sus posibles oponentes, tanto externos como internos” (Diego Espinel, 1998: 15 y nota 35).

la presentación de sendos reyes como aquellos que zanjaron situaciones de conflicto que pudieron involucrar a sectores de élite a grandes rasgos identificados con el Bajo y el Alto Egipto (Baines, 1995b: 143). En efecto, la correspondencia del nombre de Hetepsejemuy con el cambio de lugar del enterramiento real de Abidos (Dinastía I) a Saqqara (primeros reyes de la Dinastía II) ha llevado a inferir alguna clase de pugna política o, incluso, una “usurpación” que pudo haber privilegiado a algún sector de la élite estatal en concordancia con una identificación regional y/o religiosa (Gilbert, 2004: 114-115; Cervelló Autuori, 2009: 117)⁴.

Por otro lado, el enterramiento de Peribsen y Jasejemuy en Abidos marca, como hemos ya indicado, un nuevo cambio que tiene cierta correspondencia con la nomenclatura real. El penúltimo rey es presentado, en primer lugar, con el nombre de Horus Sejemib y, posteriormente –con exclusiva presencia en el sur–, con el nombre de Seth Peribsen (es decir, con Seth, y no Horus, coronando su *serej*), quizás evocando una “reivindicación’ del sur frente al norte [...] tras una escisión del país” (Cervelló Autuori, 2009: 118), sin que por ello aparezca erosionado el carácter divino del rey. La transformación del nombre de Horus del siguiente rey, Jasejem (“El poderoso se manifiesta”), testimoniado en Hieracópolis, por el nombre de Horus y Seth Jasejemuy (“Los dos poderosos se manifiestan”, con el añadido “los Dos Señores están en paz en él”), hallado a lo largo del valle del Nilo e incluso en un recipiente de piedra en Biblos, sugiere fuertemente una situación de conflicto con alguna base territorial que pudo ser resuelta hacia el final de la dinastía y merecer la conceptualización como una “pacificación” o una “reunificación”.

Esto último halla sustento en una serie de inscripciones del reinado de Jasejem/Jasejemuy. En las bases de dos estatuas sedentes del rey halladas en Hieracópolis, personajes representados en la posición de haber sido derrotados o masacrados aparecen identificados como “enemigos del norte”,

⁴ También puede asociarse con alguna clase de conflicto interno el testimonio, en la Piedra de Palermo, de sendos asaltos a dos localidades presumiblemente situadas en el delta del Nilo durante el reinado de Ninecher de la Dinastía II (Wilkinson, 2000: 125).

presumiblemente habitantes del delta (Baines, 1995b: 143; Gilbert, 2004: 93). Por otro lado, dos vasos –y un fragmento de vaso– de piedra contienen el motivo de Nejbet, divinidad identificada con el Alto Egipto y representada como un buitre, posando sobre un círculo que encierra la palabra *bs* (“rebelde”) y sosteniendo con una garra la representación de la Unión de las Dos Tierras (*sm3 t3wy*) frente al *serej* del rey coronado por el halcón con la corona blanca del Alto Egipto y, en el extremo opuesto, la referencia escrita al “año de combatir y golpear a los nortños” (*rnpt ʕh3 hwt mhtyw*) (Wilkinson, 1999: 91)⁵.

Todo esto parece indicar que el mapa ideológico del Estado egipcio permitía identificar al rebelde como enemigo del orden cósmico y, de este modo, legitimar el ejercicio de la violencia ordenadora sobre él. Como sostiene Muhlestein (2003: 310), “desde un punto de razonamiento teológico, [...] la rebelión era el comportamiento caótico de quien se esperaría que actuase de acuerdo con *Ma'at*, por lo tanto era la misma encarnación de *Isfet*”. La divinidad del rey no era, pues, cuestionada y la violencia ejercida sobre grupos asociados a regiones que presentaran “algún tipo de resistencia” a la dominación del rey era simbolizada como un aspecto de la función del rey en tanto garante del orden, concretamente como aquel que vence a los enemigos o rebeldes, es decir, a quienes no se someten ya sea fuera o dentro de los límites territoriales del Estado (Campagno, 2002: 210, 226; Bestock, 2018: 11).

* * *

Según venimos de ver, la relación de lo bélico con lo ideológico en el valle del Nilo se conecta con las diferentes formas de distribución del poder en los distintos períodos considerados.

⁵ Baines (1995b: 142-143) menciona también la presumible destrucción de los monumentos reales de Peribsen como un indicio adicional de los conflictos desencadenados a finales de la Dinastía II. En cualquier caso, el tipo de arquitectura característico de recintos funerarios y culturales como el de Jasejemuy en Hieracópolis, que claramente emulan estructuras fortificadas (acaso como una arquitectura práctica o simbólicamente defensiva), llama la atención sobre la presencia y visibilidad del fenómeno bélico en dicho período (Wilkinson, 1999: 93; Gilbert, 2004: 106-107).

En lo que respecta a los grupos o aldeas no estatales de los períodos Neolítico y comienzos del Predinástico, el recurso a analogías etnográficas ha permitido reflexionar que, si bien las motivaciones inmediatas para el estallido de episodios de violencia bélica pudieron ser de diversa índole, lo decisivo habría sido que todas ellas habrían estado sostenidas en una percepción mutua de amenaza entre los grupos recíprocamente no emparentados que sería intrínseca al ordenamiento sociopolítico de cada comunidad. Los testimonios arqueológicos que apuntan a la centralidad del parentesco como articulador social durante los períodos Neolítico y comienzos del Predinástico en el valle permiten reconocer no sólo los principios de reciprocidad y ayuda mutua que debieron regular las relaciones sociales hacia el interior de cada comunidad, sino también los límites que debieron ser establecidos entre aquellos que pertenecían a la trama parental y aquellos que quedaban excluidos de ella, con quienes debieron sostenerse relaciones fundadas en el antagonismo. Desde una perspectiva analítica, la configuración de un “mapa ideológico” que ordenara tal antagonismo entre comunidades políticas autónomas puede ser entendida como inherente a la identificación parental de las comunidades. La guerra en un contexto tal no constituye sino la expresión extrema del antagonismo intrínseco a la identificación de parentesco. La asociación social y ritual con un territorio que puede pensarse en los contextos de sedentarización sitúa dicho antagonismo mediante la definición de un ámbito local de pertenencia (de los parientes vivos, de los muertos y de los que nacerán) y de exclusión (de quienes no pertenecen a la trama parental).

En lo que respecta a los períodos de surgimiento, expansión y, especialmente, consolidación de lo estatal en el valle del Nilo, la doble dirección de la violencia estatal, como guerra hacia afuera y como coerción hacia adentro, conecta igualmente la actividad bélica con el ámbito de lo ideológico. La concepción acerca del sostenimiento del orden cósmico mediante las acciones reguladoras del rey (incluyendo su lucha cotidiana contra los agentes del caos) se corresponde con lo que, desde una perspectiva analítica, equivale al afianzamiento o reproducción del orden sociopolítico estatal. En el centro de dicho orden se sitúa

el rey-dios, cuya divinidad expresa aquello que es políticamente nuevo (la dominación estatal) respecto del ordenamiento previamente existente (las comunidades no estatales regidas por el parentesco). El mapa ideológico configurado en el marco de la expansión y consolidación del Estado dinástico establece, de este modo, una identificación colectiva de la élite estatal, sostenida en su vínculo con el rey-dios, y una doble demarcación hacia afuera (las poblaciones periféricas) y hacia adentro (la población subordinada o sectores considerados rebeldes).

Finalmente, podemos evocar la metáfora con que comenzáramos este trabajo. Las arañas, sugería Assmann, son los seres humanos sujetos a las telas de sentido por ellos mismos construidas. No menos evocativo, las arañas tejen las telas mediante las cuales atacan, capturan presas o se defienden. Así, las telas que tejen las arañas recuerdan la estrecha relación que puede postularse –y a cuyo estudio esperamos habernos dedicado satisfactoriamente en este trabajo– entre el ámbito de lo ideológico y la actividad bélica.

Bibliografía

- Andelković, B. (2002). “Southern Canaan as an Egyptian Protodynastic Colony”. *Cahiers Caribéens d’Égyptologie*, 3/4, 75-92.
- Andelković, B. (2004). “The Upper Egyptian Commonwealth: A Crucial Phase of the State Formation Process”. En: S. Hendrickx, R. F. Friedman, K. M. Ciałowicz y M. Chłodnicki (eds.), *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference “Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt”, Krakow, 28th August – 1st September 2002* (pp. 535-546). Leuven: Peeters.
- Assmann, J. (2005 [1996]). *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada Editores.
- Baines, J. (1995a). “Kingship, Definition of Culture, and Legitimation”. En: D. O’Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian kingship* (pp. 3-47). Leiden: Brill.
- Baines, J. (1995b). “Origins of Egyptian kingship”. En: D.

- O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian kingship* (pp. 95-156). Leiden: Brill.
- Baines, J. (1996). "Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity". En: J. S. Cooper y G. Schwartz (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the 21st Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference* (pp. 339-384). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Baines, J. (2005). "Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores". *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"*, 12, 111-148.
- Bestock, L. (2018). *Violence and Power in Ancient Egypt: Image and Ideology before the New Kingdom*. London-New York: Routledge.
- Braun, E. (2011). "Early Interaction between Peoples of the Nile Valley and the Southern Levant". En: E. Teeter (ed.), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization* (pp. 105-122). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto, del Período Badariense al Dinástico Temprano, ca. 4500-2700 a.C.* Barcelona: Aula Ægyptiaca.
- Campagno, M. (2004). "Sobre bienes de prestigio, orden y caos. El Estado egipcio y sus periferias durante el período Dinástico Temprano (ca. 3000-2700 a.C.)". En: A. Daneri Rodrigo y M. Campagno (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias* (pp. 41-69). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Campagno, M. (2011). "Centros y periferias en las relaciones entre el valle del Nilo y el Levante meridional en torno del Bronce Antiguo (ca. 3700-2700 a.C.)". *Rivista degli Studi Orientali, Nuova Serie*, 83, 189-214.
- Campagno, M. (2013). "Coercion, creation, intervention: three capacities of the early Egyptian state". En: E. Froid y A. McDonald (eds.), *Decorum and experience. Essays in ancient culture for John Baines* (pp. 214-219). Oxford: Griffith Institute.
- Campagno, M. y Gayubas, A. (2015). "La guerra en los comienzos

- del antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres". *Cuadernos de Marte. Revista latinoamericana de sociología de la guerra*, 8, 11-46.
- Cardoso, C. F. S. (1990). *Antigüidade oriental: política e religião*. São Paulo: Contexto.
- Carneiro, R. L. (1970). "A Theory of the Origin of the State". *Science*, 169, 733-738.
- Carneiro, R. L. (2012). "The Circumscription Theory: A Clarification, Amplification, and Reformulation". *Social Evolution & History*, 11 (2), 5-30.
- Cervelló Autuori, J. (2009). "La aparición del Estado y la época Tinita". En: J. M. Parra Ortiz (coord.), *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política* (pp. 69-124). Madrid: Marcial Pons.
- Clastres, P. (1996 [1980]). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- De Wit, T. J. (2008). *Enemies of the State: Perceptions of 'otherness' and state formation in Egypt*. MA Thesis, Leiden University.
- Diego Espinel, A. (1998). "Fronteras y demarcaciones del territorio egipcio en el Reino Antiguo". *Studia historica. Historia antigua*, 16, 9-30.
- Diego Espinel, A. (2006). *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Dreyer, G., Hartung, U., Hikade, T., Köhler, E. C., Müller, V. y Pumpenmeier, F. (1998). "Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, 54, 77-167.
- Dreyer, G., Hartmann, R., Hartung, U., Hikade, T., Köpp, H., Lacher, C., Müller, V., Nerlich, A. y Zink, A. (2003). "Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 13./14./15. Vorbericht". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, 59, 67-138.
- Emery, W. B. (1961). *Archaic Egypt*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ferguson, R. B. (1999). "A Paradigm for the Study of War and Society". En: K. Raaflaub y N. Rosenstein (eds.), *War*

- and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica* (pp. 389-437). Washington: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- Firth, C. M. y Quibell, J. E. (1935). *Excavations at Saqqara: The Step Pyramid*, vol. 1. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Gayubas, A. (2014). "Pierre Clastres y la guerra en el valle del Nilo preestatal". En: M. Campagno (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas* (pp. 143-162). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gayubas, A. (2015). "Warfare and socio-political hierarchies: reflections on non-state societies of the Predynastic Nile Valley". *Gladius. Estudios sobre armas antiguas, arte militar y vida cultural en Oriente y Occidente*, 35, 7-20.
- Gayubas, A. (2016). "Guerra, territorio y cambio social en el valle del Nilo preestatal". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (comps.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 31-43). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gilbert, G. P. (2004). *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*. Oxford: Archaeopress.
- Gnirs, A. M. (1999). "Ancient Egypt". En: K. Raaflaub y N. Rosenstein (eds.), *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica* (pp. 71-104). Washington: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- Hall, E. S. (1986). *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Helbling, J. (2006). "War and Peace in Societies without Central Power: Theories and Perspectives". En: T. Otto, H. Thrane y H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives* (pp. 113-139). Aarhus: Aarhus University Press.
- Helck, W. (1987). *Untersuchungem zur Thinitenzeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hendrickx, S. (2011a). "Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt". *Koninklijke Academie voor Overzeese*

- Wetenschappen, Mededelingen der Zittingen*, 57 (2-4), 237-263.
- Hendrickx, S. (2011b). "Iconography of the Predynastic and Early Dynastic Periods". En: E. Teeter (ed.), *Before the Pyramids. The Origins of Egyptian Civilization* (pp. 75-81). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Kelly, R. C. (2000). *Warless Societies and the Origin of War*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kemp, B. J. (2006). *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilisation* (2nd edition). London-New York: Routledge.
- Lloyd, A. B. (2014). *Ancient Egypt. State and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Midant-Reynes, B. (2000 [1992]). *The Prehistory of Egypt. From the First Egyptians to the First Pharaohs*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Miroschedji, P. de, Sadeq, M., Faltings, D., Boulez, V., Naggiar-Moliner, L., Sykes, N. y Tengberg, M. (2001). "Les fouilles de Tell es-Sakan (Gaza): Nouvelles données sur les contacts égypto-cananéens aux IVE-IIIe millénaires". *Paléorient*, 27 (2), 75-104.
- Muhlestein, K. M. (2003). *Violence in the Service of Order: the Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt*. PhD Dissertation, University of California.
- Nordström, H.-Å. (1972). *Neolithic and A-Group Sites*. Copenhagen-Stockholm: Scandinavian University Books.
- O'Connor, D. y Quirke, S. (2003). "Introduction: Mapping the Unknown in Ancient Egypt". En: D. O'Connor y S. Quirke (eds.), *Mysterious Lands, Encounters with Ancient Egypt* (pp. 1-22). London: UCL Press.
- Poo, M. (2005). *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. Albany: State University of New York Press.
- Stevenson, A. (2008). "Ethnicity and migration? The Predynastic cemetery of el-Gerzeh". En: B. Midant-Reynes, Y. Tristant, J. Rowland y S. Hendrickx (eds.), *Origins 2: proceedings of the second international conference on Predynastic and Early Dynastic Egypt, Toulouse (France), 5th - 8th September 2005* (pp. 543-560). Leuven: Peeters.

- Tallet, P. (2010). "Le roi Den et les Iountiou. Les Égyptiens au Sud-Sinaï sous la 1er dynastie". *Archéo-Nil*, 20, 97-105.
- Tallet, P. y Laisney, D. (2012). "Iry-Hor et Narmer au Sud-Sinaï (Ouadi 'Ameyra). Un complément à la chronologie des expéditions minières égyptiennes". *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 112, 381-398.
- Török, L. (2009). *Between Two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – AD 500*. Leiden-Boston: Brill.
- Vandkilde, H. (2006). "Warfare, Weaponry, and Material Culture: An Introduction". En: T. Otto, H. Thrane, y H. Vandkilde (eds.), *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives* (pp. 483-490). Aarhus: Aarhus University Press.
- Vernus, P. (2011). "Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de 'imperio' y las latencias de la creación". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 13-43). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Wilkinson, T. A. H. (1999). *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge.
- Wilkinson, T. (2000). *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments*. London: Routledge.
- Wilkinson, T. (2010). "The Early Dynastic Period". En: A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1 (pp. 48-62). Malden-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Williams, B. B. (1986). *The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

***Extendiendo el temor de Horus:
relato autobiográfico y discurso estatal a finales
del Reino Antiguo***

Perla S. Rodríguez
Universidad Nacional de Salta

Si en Egipto sólo hubiera habido el Reino Antiguo, la normatividad canónica del estilo monumental allí desarrollado quedaría oculta a nosotros.
J. Assmann (2005 [1996]: 86)

Históricamente, la atracción por la cultura escrita del antiguo Egipto se enmarca en la fascinación que provocó la escritura jeroglífica tanto en clásicos y modernos como en el mundo contemporáneo, ya que, remontando los aproximadamente treinta y cinco siglos de su utilización, parecía reflejar los misterios de una fabulosa civilización. Con sus pros y sus contras, el efecto que causaron los relatos procedentes de los etnógrafos griegos, tanto entre contemporáneos propios y ajenos, residió en el interés de los lectores por las descripciones que los viajeros realizaron de manera real o imaginada. Además, sus narraciones trascendieron hasta nuestros tiempos, bajo formas descriptivas que eran en muchos aspectos fabulosas. A causa de esto, la egiptología ha tenido que desandar un camino signado por representaciones culturales y geográficas afincadas en el evolucionismo decimonónico y sustentadas en el lugar que el mundo occidental le había impuesto al Oriente griego (Assmann, 2009: 55; Gómez Espelosín, 2013: 218; Moreno García, 2015: 111-113).

De acuerdo con Assmann (2009: 58), esta actitud “desatinada” respecto al lugar que Egipto ocupó en la historia de la memoria de Occidente, pasó por cuatro fases, siendo la cuarta, la del desciframiento de los jeroglíficos, la que “condujo, paradójicamente, a una gran desilusión y desencanto de Egipto”. Alejados del frenesí que supuso el develamiento de su significado

con los aportes de J. F. Champollion, durante el transcurso del siglo XX el interés científico se desplazó hacia la cultura escrita, en general, y a su relación con el poder, en particular. Para Bowman y Woolf (1999: 11) esto se debe al grafocentrismo propio de nuestra época, que ha llegado a cotas de “obsesión por la palabra escrita”. Sin embargo, para el estudio del mundo antiguo la evidencia con la que los historiadores cuentan para su labor está determinada por las posibilidades de supervivencia de los soportes en los que los registros se hacían, así como por el uso efectivo de la escritura y por el alcance del alfabetismo en las sociedades antiguas.

En el antiguo Egipto, el lenguaje logoicónico en el que se expresa la escritura jeroglífica sufrió una serie de cambios, sobre todo en su uso, pero esto no modificó la valoración que los propios egipcios le otorgaron. Por un lado, la dinámica propia de la lengua egipcia atravesó distintos momentos: egipcio temprano, antiguo, medio (egipcio de tradición), neoegipcio, demótico y copto; mientras que de los sistemas de escritura utilizados: jeroglífico, hierático, demótico y copto, sólo el primero de ellos se mantuvo por más de tres milenios (Cervelló Autuori, 2015: 67). Por consiguiente, huelga decir que el valor conferido por los egipcios al sistema de escritura jeroglífica responde a la existencia de una “colectividad étnica y cultural” (Cervelló Autuori, 2015: 58).

Pero esta colectividad era, y merece ser aclarado, mayoritariamente analfabeta. En los mejores tiempos de alfabetismo se considera que sólo el 1.5-2% de la población egipcia sabría leer y escribir (Ray, 1999: 105). Esto da cuenta de la circulación de las lecturas que se harían sobre los textos escritos, mas no, de modo necesario y en una correlación directa, de los canales que atravesaban para su producción y reproducción. Atentos a esto ha de tenerse en cuenta que la evidencia escrita que nos ha llegado es la de carácter áulico, canónico, producto de una cultura de la élite que encontró y mantuvo las vías por las cuales controlar y manifestar sus propias representaciones.

Baines y Yoffee (1998) llaman a esta particularidad del comportamiento de las sociedades próximo-orientales, *decoro*. Ambos autores consideran que la dinámica cultural de los primeros tiempos de la estatalidad en estos espacios condujo

hacia formas cada vez más estratificadas de acceso a los mensajes transmitidos, por ejemplo, en la iconografía. Sobre este punto, Baines observa que desde Nagada II (mediados del IV milenio a.C.) el sentido de la hechura comunitaria, con la comunión de sentidos y significados culturales, se fue perdiendo. Este cambio se debió al proceso de jerarquización de la sociedad egipcia.

En consecuencia, la sociedad de carácter estatal estaba constituida por dos grupos claramente diferenciados: por un lado, una élite interna, junto a otra administrativa y, por el otro, el resto de la población. De modo que la especialización de los mensajes con el advenimiento del gobierno centralizado llegará al primer grupo, con exclusión de la mayoría de la sociedad. Esta restricción, que identificó a la élite, se convirtió en una “*prisión de estructuras simbólicas*”, ya que dicho proceso surge y se dinamiza por medio de la limitación del acceso a los recursos simbólicos (Baines, 2005). Esto significó que sólo la élite podía reconstruir el mensaje para sí misma.

La cultura escrita, en tiempos estatales, ponderará la figura del monarca como centro del cosmos. Entendido éste en tanto universo-Egipto-Palacio-Rey, expresará las creencias de la comunidad organizada bajo el poder del monarca. Las fuentes literarias e iconográficas de las necrópolis remiten a esta visión arquetípica de la autoridad real: el funcionariado se constituye en canal de esa autoridad (ya que comparte el *k3* real transmitido a los fines de asegurar el cumplimiento regio de sostener *m3ʕt*).

Por esto mismo, el hecho de que el poder y la autoridad implicados en las formas estatales se impusieran en el valle del Nilo hacia el final del IV milenio a.C. nos permite pensar en que el Estado haya configurado un lenguaje propio, cuyos mecanismos hicieron del sistema de escritura jeroglífica un espacio para el discurso del Estado, es decir, el poder se ejerció sobre los textos y mediante su uso. En este trabajo, intentaremos comprender la configuración del Estado egipcio, a partir del análisis de los mecanismos de construcción del discurso estatal a través de las autobiografías de funcionarios de la Dinastía VI (finales del III milenio a.C.).

El jeroglífico como escritura sagrada

Para los antiguos egipcios la escritura jeroglífica era referida como *mdw ntr*, es decir, se trata de las palabras de la divinidad, su lenguaje, aquello que les es transmitido a los hombres como mensajes para la permanencia. Tal es la característica principal de la escritura jeroglífica, cuya representación es logoicónica, con fuerte contenido de iconicidad. Los jeroglíficos en tanto que pictogramas son signos, pero también representan, a través de imágenes o íconos, elementos de la realidad, siendo necesaria para su interpretación no sólo la lectura de tipo lingüístico sino otra que semantice los íconos en su contexto cultural.

De este modo, la escritura jeroglífica forma parte de aquello que se considera sagrado, así como también de lo que es representado a través de sus signos y por el soporte mediante el cual es transmitida. En efecto, conviene advertir esta referencia a la significación que es propiamente egipcia para comprender la importancia del simbolismo de la escritura jeroglífica en el antiguo Egipto. Sobre todo, porque es una evidencia focal al momento de establecer el carácter sagrado de dicha escritura. Teniendo en cuenta tanto el texto como el contexto, las inscripciones realizadas en una tumba guardan íntima relación con lo sagrado, dado su alto simbolismo que permite que una de sus funciones sea la de la permanencia a través de la magia.

Aunque pueda parecer obvio, el contexto funerario en el que los primeros registros escriturarios fueron encontrados generó discusiones y debates en el campo de la egiptología. Dreyer, entre otros, ha defendido la hipótesis de que, al igual que en Mesopotamia, los motivos que propiciaron el origen de la escritura en Egipto son los de carácter administrativo (Dreyer *et al.*, 1998). Por otro lado, en su estudio sobre la lengua, las formas escriturarias y la cultura en el antiguo Egipto, Cervelló Autuori (2015) sostiene que para su interpretación debe tenerse en cuenta el contexto en el que se encuentra la escritura, tanto en sus orígenes como a posteriori. Esto lo considera particularmente importante respecto a las primeras evidencias consideradas de escritura, así como a las razones que llevaron a la sociedad a la creación del código escrito. Plantea que su cualidad administrativa o sagrada dependerá de su ubicación y de las asociaciones que deben hacerse con ella en tanto

contexto. Entonces, si se halla registro textual en una tumba, sus funciones son religiosas antes que administrativas, ya que en este espacio se constituye en lo que el autor llama un “antiarchivo” o un “antiregistro”, sin función utilitaria ni profana como podría ser la práctica de la consulta. Por lo tanto, siguiendo esta argumentación, los registros textuales de una tumba no son depositados para ser luego consultados, sino para permanecer. Esto convertiría a los textos en una manifestación de la escritura funeraria. El sentido de ella está en la perpetuación de las acciones que expresan y en su “actualización eterna”. Su finalidad, por tanto, es realizativa, mágica, integra el ajuar funerario y se integra al culto.

Ya en los orígenes del Estado la escritura se asocia con la figura del monarca, con la élite que actúa en torno a él, de modo de fortalecer simbólicamente, a partir del ritual, los poderes del cosmos que porta la realeza. Loprieno (2009) remarca esta asociación de la escritura con el poder estatal, representado por la monarquía, atendiendo a la función monumental de la escritura. Sostiene que desde sus orígenes la escritura egipcia cumple dos funciones, una administrativa y otra monumental; sin embargo, sólo esta última puede ser considerada como la representación del poder. Si, por un lado, hemos definido que la carga simbólica de la escritura jeroglífica se nutre de la ubicación en espacios considerados sagrados, como lo es una tumba, y que, por otro lado, estas primeras tumbas en las que se hallaron registros escritos corresponden a las de figuras políticamente importantes en una sociedad que integra nuevas prácticas de estatalidad, tendremos que considerar el despliegue de la escritura a la par del nuevo orden sociopolítico.

El concepto “política lingüística”, aplicado por Loprieno¹

¹ En su argumentación reconoce los aportes procedentes de la filosofía del lenguaje de J. Austin (1996 [1962]) y J. Searle (1997). De acuerdo con Austin, los actos de habla se relacionan con la semántica del lenguaje, son aserciones, preguntas, pedidos, agradecimientos, saludos, avisos, promesas, juramentos, etc. Esto es posible porque cuando se producen, están constituidos por tres acciones simultáneas: locucionaria o locutiva (palabras, oraciones), ilocucionaria o realizativa (acción ejercida con alguna intencionalidad), perlocucionaria (efecto que produce en el destinatario). De esta distinción debemos rescatar dos cosas: 1) la fuerza ilocucionaria también se puede expresar con un gesto, una mirada, una actitud; 2) el acto ilocucionario sólo se realiza si alcanza cierto efecto en el interlocutor.

al caso egipcio, permite considerar una dinámica del lenguaje que va de formas performativas a formas predominantemente perlocutivas hacia finales del Egipto faraónico. Aquello que diferencia una de otra forma es el tipo de relación que el autor advierte se establece: 1) en el tiempo, entre la lengua escrita de las inscripciones y la de la llamada literatura, y 2) en los usos de la lengua, que es simultánea a la anterior, pero va más allá de la gramática del escrito, en tanto que se consideren los actos del habla.

En el corte temporal que nos ocupa, Loprieno observa el inicio de lo que da en llamar *diglosia* en la política lingüística egipcia. Ya que, avanzado el III milenio a.C., no sólo la evidencia textual da cuenta de la escritura performativa de los textos inscriptos en las tumbas de los monarcas desde finales de la Dinastía V, sino también la de la lengua presente en los textos de las tumbas privadas de las Dinastías V y VI. Sin embargo, entre ambos casos existen diferencias: mientras que los primeros alcanzan un grado elevado de complejidad ideológica sin su correlación gramatical, los segundos, en cambio, son simples en lo contextual pero difíciles por su versatilidad en términos gramaticales. Así, Loprieno define a la primera como performativa, y a la segunda como perlocutiva; entendiendo que esta duplicidad de la escritura jeroglífica puede ser expresada mediante performatividad gráfica y como perlocutividad lingüística. En esta duplicidad de formas, de la que los egipcios tienen clara conciencia cultural de acuerdo con Loprieno, el objetivo de la performatividad es la representación, mientras que el de la perlocutividad es la comunicación.

Siendo así, lo que interesa es que los textos relacionados con la monarquía apuntan a la representación de su poder, en tanto que las inscripciones de las tumbas privadas persiguen la comunicación a partir del uso del lenguaje cotidiano, aunque se utilicen, asimismo, jeroglíficos. Este sentido comunicativo de las inscripciones es también subrayado por Assmann (2005 [1996]), para quien la forma en la que los egipcios se integran a la memoria social es a través de su tumba, pero no sólo por lo que el espacio sagrado de permanencia representa, sino por sus inscripciones. Tal es el valor de la escritura, es la que le otorga trascendencia al

individuo, en una red de comunicación que pervive y que forma parte de la memoria cultural, a través del rito.

Resulta así un proceso de mutua referencia en donde la escritura jeroglífica confiere sacralidad al espacio en donde es utilizada por su efecto mágico y su carácter simbólico-ritual, además de que el espacio, en su propia semántica, le otorga este carácter a la escritura de las inscripciones que son realizadas en su contexto. El espacio definido como sagrado por Assmann es el que remite a la tumba, el templo y el palacio. En estos espacios pervivirá el uso del jeroglífico por los motivos expuestos, dando lugar a los matices de la política lingüística enunciada por Loprieno.

Acerca del discurso estatal

En el antiguo Egipto el faraón es rey y dios. A la par de esto, pesa sobre él la obligación de establecer *m3ʿt* (en tanto divinidad y principio asociados con el *justo orden* y con el orden cósmico establecido).

La relación entre el monarca y las fuerzas vitales impuso una dependencia de la protección real. La que se explica, para Frankfort (1981 [1948]: 80), a través de la presencia de tumbas subsidiarias en los complejos funerarios de los reyes de la Dinastía I. También por las mastabas de la élite durante el Reino Antiguo, las cuales buscaban cumplir con la asociación entre la línea de autoridad real y las posibilidades de compartir el Más Allá reservado al rey (Silverman, 1997: 65).

Las fuentes literarias e iconográficas de las necrópolis remiten a esta visión arquetípica de la autoridad real: todo el funcionariado se constituye en canal de esa autoridad (ya que comparte el *k3* real transmitido a los fines de asegurar el cumplimiento regio de sostener *m3ʿt*); por ejemplo, en los actos rituales llevados a cabo por el cuerpo sacerdotal, el sacerdote es capaz del ejercicio del rito en tanto representante del rey. Y a esta imagen ideal se le une la referida a la del poder del monarca, dado que su naturaleza de detentador y asegurador de *m3ʿt*, le confiere, además, la función de ser guerrero. Es el rey el que está al frente de la batalla y quien asegura la victoria

sobre los enemigos de Egipto. Por lo tanto, su imagen acompaña su naturaleza arquetípica: se lo representa con aspecto atlético, saludable y joven, tanto en relieves como en esculturas (Frankfort, 1981 [1948]).

En términos de la dinámica histórica egipcia, desde los primeros momentos del Estado hasta el Reino Nuevo la divinización del monarca fue acentuada durante las dinastías que simbólicamente la entendieron como el retorno al orden, el cual era identificado con la centralización del poder, superando los períodos intermedios, asociados con el caos, lo que daba lugar a la (re)unificación de las Dos Tierras (Silverman, 1997). Esta situación de correlación entre autoridad y deberes del soberano está rescatada en el texto de Ipu-ur, en el cual el desorden o caos es visto como responsabilidad directa del monarca (Frankfort, 1981 [1948]). Tan sólo el período de Amarna ha suscitado entre los investigadores un planteo diferencial, atendiendo a las particularidades que la reforma religiosa implicó en las formas tradicionales de la cultura egipcia (Silverman, 1995).

El rey es responsable de los fenómenos de la naturaleza tales como la crecida del Nilo, cuyo nivel de agua podía significar la fortuna o el infortunio del pueblo. Además, debía administrar los recursos sabiamente a través de su funcionariado. Uno de los tipos de fuentes referidas a las obligaciones o funciones de los monarcas lo tenemos en las instrucciones, que dan cuenta de lo que un buen gobernante debe hacer.

Es decir, el principio de Orden frente al Caos está presente en la figura simbólica del faraón. Quien, desde el primero de todos, Menes, es el responsable de establecer el orden. Esto es posible porque el rey es parte integral del mundo de los dioses.

El rey es humano y es divino en simultáneo (Silverman, 1997: 62). Es justamente su función de sustentador de *m3ʿt* lo que lo identifica como un ser distinto al resto de los humanos y próximo a las divinidades, pero también ajeno a una inmortalidad heredada, ésta debe ser ganada en vida a través de sus acciones conforme a *m3ʿt*. Este carácter de intermediario marca la dimensión dual del monarca que de ninguna manera es contradictoria dentro del pensamiento egipcio.

El rey egipcio, sea en su dimensión divina o humana,

articula sus funciones con las formas culturales y las creencias religiosas de la sociedad egipcia. Si bien el monarca, que es el Estado y comparte con la divinidad su esencia, carece de poder absoluto (con excepción del período de Amarna), la realeza forma parte de la cosmología y la cosmogonía egipcias, sin ella el mundo sería un caos.

Además de las funciones religiosas, en tanto soberano de las Dos Tierras, el rey era el responsable del control de los cuadros administrativos del Estado, a la par que jefe militar y con el ejercicio de funciones judiciales. Esta amplia dimensión del poder real la obtiene gracias a su carácter divino, junto con su proximidad a los dioses.

Sin embargo, no ejercía de manera directa dicho control, sino que su poder administrativo, en tanto *nsw*, y ante su ausencia, era depositado en administradores provinciales que asegurasen a la monarquía los recursos económicos puestos bajo su gestión. En este sentido, hay que tener en cuenta que el sistema de nomos es obra del Estado para el control de los recursos como del territorio y las poblaciones allí asentadas (Lloyd, 2014).

Esta presencia estatal en el territorio, no obstante, se acompañó, a finales del Reino Antiguo, del “aumento consiguiente de la autonomía de las autoridades locales” y la “difusión en provincias de monumentos prestigiosos (estatuas, estelas, mesas de ofrendas, sarcófagos decorados, etc.) para marcar el nuevo rango de unas autoridades en busca de legitimación ante sus súbditos” (Moreno García, 2004: 90-91).

Las autobiografías de la Dinastía VI en el discurso estatal del Reino Antiguo

A mediados del III milenio a.C., aparecen en el horizonte de la cultura escrita egipcia inscripciones en las tumbas de los funcionarios a las que se ha dado en llamar autobiografías. Dos son los tópicos principales de este tipo de corpus: la mención secuencial de títulos honoríficos adquiridos a lo largo de las vidas de estos funcionarios y los relatos de viajes realizados a las zonas aledañas por mandato del rey (en el caso de las autobiografías de los funcionarios de la Dinastía VI: Nubia, Libia, el Levante).

Si bien las primeras tumbas de la élite consisten en mastabas ubicadas en torno a los complejos piramidales de los monarcas, las siguientes fueron desplazándose hacia las localidades en donde los funcionarios ejercían sus cargos. Por ejemplo, la tumba de Herjuf de la Dinastía VI, cuya autobiografía estaba inscrita en las paredes de ingreso, se halla en el Alto Egipto, en Elefantina, horadada en la roca. De este modo se creía que quien pasara podría leer las aventuras de sus dueños y valorar el servicio dado al faraón.

El espacio físico de los textos biográficos se define a partir de dos aspectos, uno material, el soporte en el que está inscrito, y otro performativo, que se hace a través del relato; ambos, con una fuerte carga simbólica. Respecto a lo primero, la piedra, como material de larga duración, ha sido integrada en este período de la historia de Egipto de modo de configurar lo que Assmann ha llamado la ideología de la piedra. Iniciada durante la Dinastía III, esta semántica pétreo implicaba la monumentalidad de la arquitectura áulica, a la que asociaba con la cualidad del material en su carácter de asegurador de la inmortalidad, ya que “la novedad decisiva que se introduce con Djoser es la idea de que, empleando la piedra, es posible eternizar un ritual y sus efectos salvíficos” (Assmann, 2005 [1996]: 76).

La hechura implicaba la puesta en escena del lenguaje logoicónico jeroglífico típico de los espacios sagrados: palacio, templo y tumba. Si sólo las divinidades, incluido el rey, podían tener templos, y sólo el rey y la familia real podían tener un palacio, la tumba se convirtió en el espacio de la subjetividad de quien pudiera costearse una, pero también de quien pudiera dignificarla a través de obras que le aseguraran la noble vida en el Más Allá.

Un Más Allá que hasta finales del Reino Antiguo era monopolio del mismo monarca. Ya la autobiografía de Uni, de la Dinastía VI, nos dice que este funcionario recibió, como favor real en reconocimiento del cumplimiento de su voluntad, un sarcófago de caliza (piedra blanca de Tura) y, con él, la posibilidad de momificar su cuerpo. Se sabe que los sacerdotes especializados en estas prácticas rituales se formaban en la corte real y el costo de su labor era demasiado elevado. Sus conocimientos mágicos

debían utilizarse exclusivamente al servicio del rey y, a través de él, podían llegar al resto de los funcionarios.

La tumba, por tanto, es un despliegue de manifestaciones políticas a la vez que religiosas. Más aún considerando que tal distinción no aplica a la sociedad egipcia, ya que, se sabe, no cuenta con vocablos diferenciadores que expresen el sentido “política” y “religión”. Diremos, entonces, que las creencias se expresan en este espacio, que se identifica como sagrado y para lo cual se contempla el recurso de la escritura jeroglífica.

Por otro lado, en las biografías se narran viajes realizados en el cumplimiento de las tareas del funcionariado, asociado con el hecho de *extender el temor de Horus*, una de las funciones cosmológicas y cosmogónicas del faraón, en tanto asegurador de *m3ʿt*. Así, las campañas de Uni y Pepinajt Hekaib son de carácter punitivo, contra asiáticos y nubios; mientras que las de Herjuf, comerciales y de negociación con comunidades locales de Nubia, pero punitivas en Libia. El espacio recorrido, por tanto, es símbolo del alcance real del poder del monarca, manifestación de la extensión de su dominio, pero también de la exposición de intereses diversos, propios y ajenos, de agentes que ocupan esos espacios.

Otro de los aspectos destacados en este tipo de relatos es el espacio político, ya que los cargos que asumen les son concedidos a medida que cumplen con la voluntad del monarca. Esta trayectoria política es el leitmotiv de la biografía, y atraviesa diferentes reinados. Los relatos mencionan el gobierno de varios monarcas: Teti, Pepi I-Merire, Merenre I y Pepi II-Neferkare. Ninguno de ellos es decepcionado, todo lo contrario, cada misión destaca por la eficacia del funcionario y los objetos obtenidos.

De la biografía de Uni: *“Todo lo que su majestad había ordenado se realizó en todos los aspectos según todo lo que había ordenado su majestad”*².

De la biografía de Pepinajt Hekaib: *“Actué (siempre) a entera satisfacción de mi señor, de la forma más perfecta”*³.

De la biografía de Herjuf: *“La majestad de Merenre, (mi) señor, me envió junto con (mi) padre (...) a Yam, para abrir la ruta*

² Traducción de Serrano Delgado (1993: 170).

³ Traducción de Serrano Delgado (1993: 198).

*hasta esta tierra. Lo hice en siete meses, traje de allí todo tipo de bellos y raros presentes. Fui alabado extremadamente a causa de ello*⁴.

Son los objetos los que despiertan el interés del monarca, desde la toma de prisioneros, hasta el control de los recursos de las regiones colindantes. Pasando por el dominio de los *nueve arcos* hasta la adquisición de un pigmeo, la obtención de bienes de prestigio es lo que impulsa los viajes, tanto por el monarca como para la élite.

La centralidad de los relatos, pues, está en el poder del Estado. Cada uno de los funcionarios se alaba por los logros que ese Estado pondera como principales, como dadores de reconocimiento personal y social. El encuentro con otros carece de relevancia, es un contacto obligado y sólo se integra en la medida en que se respeten los cánones del decoro.

De la biografía de Uni: *“Porque yo era noble, porque yo era poderoso, porque yo honraba la gloria del rey del Alto y Bajo Egipto Merenre, que vive eternamente, más que ningún (otro) dios, así todo se realizó de acuerdo con las órdenes decretadas por su Ka”*⁵.

De la biografía de Pepinajt Hekaib: *“El Canciller del Rey del Bajo Egipto, Compañero Único, Sacerdote-Lector, Jefe de los intérpretes, que difunde el temor de Horus por los países extranjeros, Pepinakht, cuyo sobrenombre es Hekaib”*⁶.

De la biografía de Herjuf, decreto de Pepi II: *“Tú sabes ciertamente hacer lo que tu señor quiere y aprecia. Verdaderamente pasas día y noche pensando en hacer lo que tu señor ama, aprecia y manda. Su majestad proveerá tus múltiples y honorables dignidades para el beneficio del hijo de tu hijo eternamente”*⁷.

La mención de la lógica de parentesco no deja de lado la fuerza de la estatal. La dinámica del Estado centralizado ejerce fuerte influencia en los relatos biográficos, en donde los funcionarios se configuran en tanto tales, resultando en el proceso dignos de emulación.

⁴ Traducción de Serrano Delgado (1993: 76).

⁵ Traducción de Serrano Delgado (1993: 171).

⁶ Traducción de Serrano Delgado (1993: 198).

⁷ Traducción de Serrano Delgado (1993: 77).

Esto se vincula con el despliegue de prácticas estatales perdurables y de fuerte carácter legitimador propio del Reino Antiguo, ya que la tradición y la presencia permanente del pasado ocurre en todo tipo de práctica social y, en Egipto, este pasado se articula de manera estrecha con el origen de la monarquía (Assmann, 1995: 8). Es, precisamente, esta “capacidad de inventiva unida a una profunda inclinación histórica” (Kemp, 1996 [1989]: 273) la que queda expuesta en la dinámica de la *visión del mundo* egipcia (O’Connor, 1985 [1983]: 238).

No se trata sólo de la equiparación cosmos-estado egipcio, sino de un “drama cósmico” del que Egipto sería el triunfador. En estas circunstancias se alcanza la estabilidad en una lucha permanente contra la entropía interna, en el tiempo circular cíclico (*nḥḥ*), pero también en el de la duración y la permanencia (*dt*), a través de la capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias.

Como parte de esta construcción cósmica la soberanía de Egipto reconoce áreas de frontera, de interacción con pueblos no-egipcios. Sobre este punto, los numerosos aportes que desde la teoría de la cultura nos acercan los antropólogos, favorecen el presente análisis por la incorporación de lo simbólico al discurso identitario propiamente dicho. Desde la perspectiva semiótica de Geertz, para quien la cultura debe entenderse como una urdiembre de sentidos, el *ser nosotros* propio de la cultura se expresa y expresa procesos de significación constituidos en tramas significantes dinámicas. En palabras del propio Geertz (1988 [1973]: 27),

entendida como sistemas de interacción de signos interpretables la cultura no es una entidad, algo a lo que pueden atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.

Por cuanto la cultura da el contexto para todas las prácticas sociales, la propensión a la identificación con el *uno* frente a *otros* permite que el movimiento hacia el sí mismo, que es ser-con-el-otro que es como yo, ocurra. Los referentes conducen al aglutinamiento, a la identificación, y este movimiento hacia la unidad se traduce a su vez en memoria cultural (Assmann, 2011).

Es, pues, este espacio interpretativo el apropiado para la comprensión de las prácticas discursivas privadas. Las palabras expresadas en los textos egipcios son, ante todo, un acto comunicativo, una práctica discursiva, que tiene que entenderse como un momento de despliegue narrativo, en el que la narración está formada por una red de acciones, intenciones, emociones. Es un espacio narrativo en donde se construyen subjetividades, en tanto espacio que es también político, cultural y social.

La textualidad no es sólo un “escenario de las acciones” sino, además, y ante todo, “escenario de los sentidos”. Es una forma de despliegue y de actuación, en donde la narrativa es entendida en tanto praxis social. La acción productora de sentido presente *en* el texto es la razón por la que el entramado de los acontecimientos y de las significaciones ha de ser entendido como obra o constructo social. No estático, sino que su dinámica es aquella que es posible porque el significado de los relatos está en su *entramado*.

A modo de conclusión

Desde que el antiguo Egipto despertara el interés por sus creencias, los seres humanos de distintas épocas han interpretado y, sobre todo, categorizado, aquello que no compartían pero que observaban. Es así como estas diversas maneras de entender la vida religiosa egipcia, desde el siglo XIX a la fecha, pueden dividirse en dos grandes formas de abordaje: *etic* o *emic* (Cervelló Autuori, 2003: 74). Tal y como marca Hornung (1999), desde Luciano hasta los estudiosos del siglo XX las creencias religiosas egipcias fueron vistas desde la óptica de los humanos en el tiempo, lo que para Cervelló Autuori se expresa críticamente a partir de la lógica racional occidental.

De ese modo la religiosidad de los antiguos egipcios fue valorada teniendo como parámetro la proximidad o no al ideal positivo monoteísta. Ante esto, Hornung (1999) realiza una extensa y bien argumentada exposición de los aspectos fundamentales de la religión egipcia que deben ser tenidos en cuenta para no caer en la mirada panteísta de *Momo*. Retomando los planteos de preclaros investigadores situados en la perspectiva

emic, aquella que hace foco en las “creencias en contexto” tal y como desarrolla en su trabajo Cervelló Autuori, de lo que se trata es de considerar a la “religión” egipcia a partir de lo que ella significó para los propios egipcios. Más que teorizar, se trata de entender cómo era vivida a través de creencias y prácticas, esto es, en su realización.

Los egipcios creían que la realeza había existido siempre. El primer faraón había sido Osiris, que había transmitido la función a su hijo Horus. Por esta razón, la institución de la realeza era divina. El faraón era la encarnación del orden, la justicia, un modelo a seguir para todos sus súbditos. Era el que aseguraba la estabilidad del cosmos y la continuidad de la vida y por eso sus gestas se comparaban a las de los dioses. En palabras de Frankfort (1981 [1948]: 33), “el Faraón no actúa arbitrariamente, sino que mantiene un orden establecido (del que la justicia es un elemento esencial) en contra de la embestida furiosa de las fuerzas del caos (...) es una verdad eterna”.

Para llevar a cabo todas estas tareas, el dios Re había puesto al rey en la tierra para mantener *mꜣꜥt* y evitar *isft* (caos e injusticia), ya que actúa como garante del orden cósmico. De ese modo las funciones del faraón lo legitiman socialmente. Esta legitimación no es, para Wilkinson (2002), manifestación de propaganda política, ya que marca una obligación en el monarca, la de asegurar *mꜣꜥt* sobre la tierra. Durante la época de las grandes pirámides, los funcionarios de la Dinastía IV supieron integrarse al discurso que los precedía y los justificaba; sus autobiografías no son sólo textos de presentación de sí, sino vínculos inscritos en la roca, en lenguaje sagrado, que los unía al rey en sus funciones.

En este sentido, y a modo de conclusión, diremos que los textos analizados pueden considerarse canónicos pero que, sin embargo, permiten visualizar el espacio personal en el que la subjetividad del funcionario se construye en tanto tal. Esto es, suponiendo que ello no sólo implica su posicionamiento político en la estructura del Estado al que sirve, sino también en cuanto a su posición social. Es así como, al interior de la élite de la que cada funcionario forma parte, las autobiografías proponen textos y representaciones de acciones que se redactan de manera performativa en tanto manifestación de modelos a seguir, pero

cuyo contenido evoca las formas de subordinación al monarca en el contexto de reproducción social, que refuerza, además, el marco en el que deben darse los procesos de estratificación social consolidados por el Estado.

Este es el sentido de la ubicación de los relatos, salvando el escaso alfabetismo: cualquier egipcio comprendía que la escritura jeroglífica identificaba lugares sagrados. Esto era una realidad indiscutible, su uso estaba restringido a esos espacios y daba cuenta de que quien se encontraba en esa tumba era un individuo importante. Si sumamos la ubicación sobre la roca y su simbología para el egipcio, cada uno de los funcionarios se reconocía en tanto integrante de una sociedad cuyo centro era el monarca, quien le daba sentido a su propio existir en vida como en muerte.

De esta manera, las biografías son manifestaciones de lo estatal, se integran al discurso monárquico como testimonios de lo que fue, pero también de lo que debe ser recordado. De un pasado que seguirá siendo, de manera performativa, gracias a la capacidad mágica de la escritura jeroglífica en donde la trayectoria individual narrada es la del Estado en marcha.

Bibliografía

- Assmann, J. (1995). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal.
- Assmann, J. (2005 [1996]). *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada.
- Assmann, J. (2009). "El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente". En: G. Schröder y H. Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión* (pp. 55-74). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Assmann, J. (2011). *Historia y mito en el Mundo Antiguo*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. (1996 [1962]). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Baines, J. (2005). "Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores". *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"*, 12/13, 111-148.

- Baines, J. y Yoffee, N. (1998). "Order, legitimacy and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia". En: G. M. Feinman y J. Marcus (eds.), *Archaic States* (pp. 199-260). Santa Fe: School of American Research Press.
- Bowman, A. K. y Woolf, G. (1999). "Cultura escrita y poder en el mundo antiguo". En: A. K. Bowman y G. Woolf (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo* (pp. 11-33). Buenos Aires: Gedisa.
- Cervelló Autuori, J. (2003). "Aire. Las creencias religiosas en contexto". En: E. Ardèvol y G. Munilla (coords.), *Antropología de la religión*. Barcelona: Editorial UOC.
- Cervelló Autuori, J. (2015). *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. Barcelona: Edicions UAB.
- Dreyer, G. et al. (1998). *Umm el-Qaab I. Das praedynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*. Mainz: Harrassowitz.
- Frankfort, H. (1981 [1948]). *Reyes y dioses*. Madrid: Cátedra.
- Geertz, C. (1988 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Gómez Espelosín, F. J. (2013). *Memorias perdidas. Grecia y el mundo oriental*. Madrid: Akal.
- Hornung, E. (1999). *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Trotta.
- Kemp, B. (1996 [1989]). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- Lloyd, A. B. (2014). *Ancient Egypt. State and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Loprieno, A. (2009). "Lengua, política y religión en el Antiguo Egipto". En: M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 13-30). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Moreno García, J. C. (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo [2650-2150 a.C.]*. Barcelona: Bellaterra.
- Moreno García, J. C. (2015). "Un mito tenaz: el Egipto Antiguo o el paraíso perdido en la obra de los egiptólogos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX". En: R. Da Riva y J. Vidal (eds.), *Descubriendo el Antiguo Oriente. Pioneros y arqueólogos de Mesopotamia y Egipto a finales del s. XIX y*

- principios del s. XX* (pp. 103-122). Barcelona: Bellaterra.
- O'Connor, D. (1985 [1983]). "El Imperio Nuevo y el Tercer Período Intermedio, 1552-664 a.C.". En: B. G. Trigger, B. J. Kemp, D. O'Connor y A. B. Lloyd, *Historia del Egipto Antiguo* (pp. 231-344). Barcelona: Crítica.
- Ray, J. (1999). "La cultura escrita y la lengua en Egipto durante el período tardío y el período persa". En: A. K. Bowman y G. Woolf (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo* (pp. 87-110). Buenos Aires: Gedisa.
- Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Serrano Delgado, J. M. (1993). *Textos para la historia antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- Silverman, D. P. (1995). "The Nature of Egyptian Kingship". En: D. O'Connor, y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship* (pp. 49-92). Leiden: Brill.
- Silverman, D. P. (1997). "Divinity and Deities in Ancient Egypt". En: B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice* (pp. 7-87). Ithaca-London: Cornell University Press.
- Wilkinson, R. H. (2002). "Entre el cielo y la tierra". En: R. H. Wilkinson, *Los templos del antiguo Egipto* (pp. 81-99). Barcelona: Destino.

El viaje de Sinuhé en clave dual

Judith Bazán

Universidad Nacional de Catamarca

Walter Herrera

Universidad Nacional de Catamarca

Introducción

En el presente trabajo pretendemos realizar un análisis del relato de Sinuhé a partir de su consideración como parte de la literatura clásica, que corresponde al Reino Medio egipcio (c. 2040-1730 a.C.).

El texto es considerado un relato de ficción, ya que, si bien la verosimilitud se despliega como una estrategia discursiva, al incluir por ejemplo cartas y titulaturas reales, no hay pruebas de la historicidad de Sinuhé, el personaje principal, a través del estudio de los relieves de las tumbas, en estatuas o estelas (Simpson, 2003: 54).

Pero también este texto es encuadrado dentro del género de las biografías póstumas, que son incluso anteriores al Reino Medio, siendo éste un tipo de biografía o autobiografía extendida (Kitchen, 1996). Asimismo, es importante mencionar que las biografías luego dieron lugar a las enseñanzas y relatos de ficción. Por otro lado, el relato es incluido, por sus características, en el plano de la literatura de viajes (Galán, 2000: 16).

Lo que nos interesa es advertir cuestiones relativas a lo que el texto pueda informar sobre el pensamiento o la visión del mundo de los egipcios, así como sobre sus principales preocupaciones, esperanzas, angustias, etc. En búsqueda de ello recurrimos al análisis de la traducción del relato realizada por José Manuel Galán (2000) en su obra *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*. Intentaremos ahondar sobre algunos aspectos que consideramos centrales, esto es, la manera en que se expresa

el pensamiento dual propio del egipcio antiguo, que creemos se encuentra reflejado en la vida del propio Sinuhé, relacionado a su vez con la consideración del “otro” asiático, en el que se advierte un alejamiento del pensamiento tradicional egipcio, temas que tienen un punto de encuentro en el relato. Asimismo, trataremos de justificar cómo esta dimensión de dualidad y otredad, permite acercarnos a la construcción de la identidad elaborada por el egipcio en la antigüedad.

El relato de Sinuhé y su estudio

El relato objeto de estudio fue un clásico ya en la antigüedad; gracias a ello disponemos de numerosos fragmentos, escritos en letra cursiva o hierático. Se han conservado 7 papiros y 26 ostraca de los Reinos Medio y Nuevo. De estas distintas versiones, la más aceptada es la traducción derivada del papiro de Berlín 3022, que es el más antiguo, extenso y mejor conservado (Galán, 2000: 3)¹.

La literatura egipcia que ha llegado a nosotros y a la que podemos acceder desde el desciframiento de la escritura jeroglífica realizado en las primeras décadas del siglo XIX y el subsiguiente estudio de la lengua egipcia antigua, muestra una serie de textos muy heterogéneos, desde documentos económicos, como por ejemplo libros de contabilidad, inventarios, listas de productos alimenticios y cartas; hasta textos religiosos, entre los que destacan inscripciones de himnos, oraciones, rituales y guías para el mundo subterráneo y el más allá. Asimismo, se encuentra una serie de composiciones que, sin duda, pueden considerarse literatura en nuestro sentido moderno de la palabra, como lo son las narraciones y cuentos, enseñanzas (instrucciones) y poesía (Simpson, 2003: 2).

¹ Se conservan dos manuscritos principales para el relato de Sinuhé. En primer lugar, el papiro Berlín 3022 que data de la Dinastía XII y que, si bien carece del comienzo de la historia, contiene un total de 311 líneas. En segundo lugar, el papiro Berlín 10499 que data del final del Reino Medio y que contiene el comienzo de la historia conservado, pero tiene un número más modesto de 203 líneas. Una tercera copia importante se encuentra en un gran ostracón de Oxford que proporciona 130 líneas parcialmente incompletas; sin embargo, esta copia se considera de calidad inferior y está fechada en la Dinastía XIX (c. 1292-1190 a.C.). Además, pequeñas porciones del relato se conservan en fragmentos de papiro y en numerosas piezas de ostraca (Karlsson, 2016: 4-5).

En lo que se refiere específicamente a la literatura desarrollada en el Reino Medio, se destacó, además de su abundante producción, su calidad, que se manifiesta en su supervivencia en los períodos posteriores de la historia del antiguo Egipto. Así llegaron hasta nosotros numerosas copias en diversos soportes. En lo que respecta al relato de Sinuhé, es posible que la gran cantidad de copias se debiera a que este texto era utilizado en las escuelas incluso hasta finales del Reino Nuevo para instruir a los jóvenes aprendices de escribas en el manejo del egipcio clásico (Padró, 2014: 200).

El relato de Sinuhé ha sido estudiado desde diversas perspectivas. Además de contar con traducciones, entre las que destacamos las de Simpson (2003), Lichtheim (2006) y Parkinson (2009), otros autores han realizado estudios del texto en forma integral, como por ejemplo Baines (1982). Pero también existen obras que, generalmente sin mostrar interés por el relato en sí (Karlsson, 2016: 2), han puesto el acento en algún aspecto particular del mismo, ya sea desde el punto de vista filológico o estudiando los aspectos literarios, como es el caso de Assmann (1983).

Karlsson (2016: 4) destaca como prolíficas las obras que tienen como tema central la relación de Sinuhé con extranjeros, ya sea en relación con el gobernante de Iraru (Palestina), como con la esposa que le fue dada por este mismo gobernante (Schneider, 2002; Kitchen, 1994). Otros autores destacan las jerarquías de poder manifiestas en el relato desde el punto de vista político, cultural y social, tal como lo refiere Karlsson (2016), incluyendo la relación rey/functionarios, rey/divinidades, Sinuhé/rey, entre otras.

En cuanto al relato propiamente dicho, la acción que describe se desarrolla bajo el reinado de la Dinastía XII, que supuso un período de gran estabilidad y desarrollo para Egipto (Galán, 2000: 7), período en que se trasladó la capital de Tebas a Itchitauy, lugar de encuentro entre el Alto y el Bajo Egipto y símbolo de la acción unificadora del rey. Sinuhé se hallaba en una campaña contra los libios con el príncipe heredero del trono, Sesostris, circunstancia en la cual llegó la noticia de la muerte del faraón Amenemhat I, al parecer asesinado, lo que es sugerido por un aleccionamiento, género literario egipcio en el cual también se incluyen las instrucciones o enseñanzas que son máximas,

generalmente de comportamiento público, redactadas por un padre para su hijo, que en este caso es atribuido al mencionado faraón (López, 2005: 40). Sin explicar claramente qué sucedió, el relato indica que Sinuhé fue preso de un terrible pánico que lo llevó a alejarse a escondidas, atravesando el Nilo, y que, viajando hacia el este del Delta, penetró en el país de los cananeos, en Siria-Palestina. Allí es donde participa en un mundo distinto, asiático, de tribus, economía diferenciada, paisaje ecológico diferente, etc., donde es rescatado por los nómadas, integrado a ellos y muy bien recibido y considerado por Amunenshi, gobernante del “Alto Retenu” (Galán, 2000: 46), quien lo casa con su hija y lo pone al mando de una tribu.

Sin embargo, Sinuhé permanece en contacto y fidelidad con Egipto y su faraón a través de comunicaciones. Pero pronto percibirá su exilio como un castigo divino y se angustiará porque desea morir en Egipto, lo cual finalmente le es concedido.

El relato termina con la restitución de Sinuhé, no sólo a su lugar de nacimiento, sino también a su posición social. Fue recibido por Sesostris en persona, por la familia real y la corte, donde le quitaron sus vestidos asiáticos, lo restituyeron en la privilegiada posición que había ocupado anteriormente, situación que le permitió tener los medios necesarios para construir su tumba y así esperar tranquilo y confiado la muerte. Estas son algunas notas muy generales del relato, necesarias para adentrarnos en nuestros puntos de interés para este trabajo.

Escritura y literatura en torno al relato de Sinuhé

La escritura en Egipto surge en primer lugar como discurso monumental, con una finalidad política, ya que es el medio a través del cual el Estado se hace visible, donde cada monumento con inscripciones jeroglíficas, como medio de comunicación que es, pretende la inmortalidad. Pero este no es el único modo de registro que desarrollaron los egipcios, en este sentido se habla de una digrafía, es decir, de una evolución del jeroglífico desde su función monumental (escritura epigráfica jeroglífica) a una cursiva con imágenes simplificadas (escritura manuscrita cursiva) a través de la cual se desarrollaron los distintos géneros literarios (Assmann, 2011: 159-161).

La utilización de la escritura en un principio habría respondido a necesidades políticas, administrativas y económicas, pero luego se centró en la religión con la composición de himnos, oraciones, biografías póstumas, de allí que otros autores vinculen el surgimiento de la escritura con lo religioso (Cervelló Autuori, 2005). Al respecto Galán (2000: 13) sostiene que la influencia de la religión y de la monarquía ejercieron un papel tan importante que “todas las composiciones literarias, en el amplio sentido de la palabra, tenían que ver de una u otra forma con la divinidad”. No obstante, Loprieno (2009: 17) enfatiza que en el Reino Medio los textos literarios, como el *Cuento de Sinuhé*, escritos en una lengua standard, a la que llama “artificial”, con una estructura más arcaica que la utilizada en el período precedente, “es una literatura profana, es decir, que se trata de textos que por primera vez no se ocupan centralmente del contexto religioso, sino que se ocupan de las necesidades singulares individuales”.

El relato de Sinuhé, como vimos antes, corresponde al Reino Medio egipcio, estimado el período clásico de la literatura y la escritura, en función de la admiración que despertó en períodos subsiguientes, que llevó a su imitación y enseñanza en las escuelas (Padró, 2014: 199). De hecho, es muestra del aprecio por estas obras, el que hayan llegado en gran cantidad a nosotros, siendo muchas de ellas copias que datan del Reino Nuevo. En el Reino Medio se siguieron desarrollando las biografías póstumas, que aparecieron tempranamente a fines del Reino Antiguo, y que, al ser extendidas a medida del paso del tiempo, derivaron también en enseñanzas y textos de ficción (Galán, 2000: 16). Es importante marcar que es en este período cuando aparecen los textos estrictamente narrativos (Baines, 1983: 578).

Partimos de la idea que los escritos de los que disponemos nos permiten, de algún modo, aproximarnos a la forma de pensar de los antiguos egipcios y a su manera de entender el mundo que les rodeaba. La mayoría de los textos que se conocen, devienen de las prácticas de los aprendices en su carrera para llegar a ser escribas, en diferentes soportes, generalmente ostraca, huesos de animales, etc., que eran materiales más accesibles que el papiro. Las copias que se realizaban en las escuelas de escribas, reproducían cartas de particulares, elogios al monarca, himnos

religiosos, pero también las consideradas obras clásicas de la literatura (Galán, 2000: 4).

Es importante aclarar a qué consideramos literatura en el contexto del antiguo Egipto. En primer lugar, si bien se tiende a englobar en ella a géneros diversos, lo literario debería limitarse a textos que poseen ciertas características: “que el contenido sea de ficción, es decir, que lo descrito no tenga por qué coincidir con la realidad, que el texto se interrelacione con otros, que el estilo sea más rico y sugerente que el empleado en la comunicación cotidiana, etc.” (Galán, 2000: 12).

Debido a las características del relato, en lo que se refiere al contexto literario de la obra, Sinuhé también puede percibirse en cierta medida como una consecuencia de la evolución de las biografías póstumas, que se convirtieron en una descripción de las actividades y comportamiento del difunto al servicio del monarca (Serrano Delgado, 2008: 7). Esto tiene que ver también con el hecho de que el relato incluye cartas, titulaturas que corresponden al monarca y al mismo Sinuhé. No obstante, se acepta que el relato de Sinuhé correspondería a un texto de ficción, figura sobre la cual se discute mucho en cuanto a su propósito. Sin embargo, consideramos que las obras de ficción necesariamente se construían en un determinado ambiente político y social y en consecuencia contenían un mensaje dirigido a las personas que formaban parte de la misma realidad del autor, con sus mismas inquietudes, de allí que el contexto histórico es fundamental para analizar una obra, aunque se encuadre en el género de ficción (Galán, 2000: 13).

Entonces, se duda de la verdad histórica de la narración: si bien podría ser una historia real, no se posee ninguna evidencia de que Sinuhé haya existido y se acepta que es un personaje de ficción, protagonista de la obra clásica por excelencia de la literatura egipcia, también inscrita en el género de literatura de viaje.

Aunque el contexto del relato podría ser la aparente lucha política en torno a la ascensión al trono por parte de Sesostri, y la presumible intención de fortalecer el poder del mismo, no obstante, Assmann (1999: 4) considera que el significado de los textos literarios no parece depender de un contexto funcional específico. Es así que en el caso de los textos literarios no hay

un contexto que pueda ser parte del significado, el significado está totalmente dentro del texto, por ello la independencia contextual es el sello de la literatura en el Antiguo Egipto. Pero el mismo autor sostiene que Sinuhé puede encuadrarse en lo que define como un texto cultural, propio de la literatura del Reino Medio egipcio. El texto cultural sería el centro de lo que puede ser denominado el conocimiento tradicional y relevante de una sociedad y que además cumple una función de identidad. Entonces, la función de los textos culturales sería la de actuar como una clase de programa cultural normativo y formativo que transmite y reproduce identidad cultural, asegurando así su continuidad, en términos de lo que Assmann (1999: 5-9) llama la función de identidad. De esta manera, la Dinastía XII habría realizado, en función de un proyecto político, la difusión de textos que tenían como objetivo funcionar en el marco específico de la cultura textual o de los escribas y para formar la memoria cultural de la nueva elite gobernante (Assmann, 1999: 9). Los destinatarios de estos textos culturales serían tanto los reyes como los sacerdotes, y el conjunto de las elites egipcias.

La visión dual y el “otro” asiático

El pensamiento egipcio es dual, ya que el mundo se representa con la lucha entre el caos y la armonía, que deviene del mito fundacional del Estado egipcio, representando esta dualidad en Horus, que personifica la civilización, el derecho y el orden y Seth, la barbarie, la fuerza y el caos (Assmann, 2011: 158). Esto a su vez se refleja en algunos textos, en los cuales se podría incluir el relato o historia de Sinuhé, en cuanto se simboliza el período anterior como el caos y el posterior como la armonía, en lo que se refiere al problema de la sucesión dinástica de Amenemhat I. Se puede conjeturar que este mundo dual es posible extenderlo también a la vida de Sinuhé, separada en dos partes o en un antes y un después de su huida. Así, advertimos que su estancia en el extranjero fue agradable, ya que no sólo fue salvado de la muerte, sino que también fue bien recibido y ubicado en un lugar importante, como lo expresa Galán (2000: 44): “Rompiendo el autor con los tópicos para hacer de su relato

una experiencia que es considerada inaudita para un egipcio: que se una a una tribu nómada para vagar por las tierras de Palestina y el Líbano”.

No obstante ello, debemos tener en cuenta que el contexto en el que se desarrolla el relato es un período de fluidos contactos con el exterior; objetos egipcios han sido hallados en Biblos, Ugarit, Ebla, y otros lugares de Palestina y Siria (Helck, 1971: 68-71) y como es conocido los intercambios no se reducen a bienes materiales sino que también importan influencias culturales. De esta manera Simpson (2003: 54-55) sostiene que nuestro personaje principal es descrito como un hombre ingenioso de su tiempo, un prototipo del funcionario en un momento de creciente prosperidad en Egipto y de sus relaciones en el extranjero.

La necesidad de productos de los que carecía el rico país del Nilo obligaba a los contactos con el exterior. Si bien los egipcios en general sentían aversión por abandonar Egipto o traspasar sus fronteras (Serrano Delgado, 2008: 1), también es cierto que necesitaban el comercio, ya que el país no podía desarrollarse plenamente sin el acceso a los recursos del exterior, tanto en lo que se refiere a hombres, animales, vegetales, como a productos de diversas clases, materiales preciosos, etc. (Vernus, 2011: 22). Ya en su análisis de las relaciones tempranas de Egipto con las regiones circundantes, Baines (2005: 121-122) hace referencia a conexiones con Siria-Palestina y sugiere la existencia de comercio de bienes de prestigio como la importación de jarras de vino palestinas.

Sin embargo, desde la visión cosmogónica se consideraba que todo lo que había más allá de las fronteras egipcias, eran en realidad, tierras marginales, residuos imperfectos que no alcanzaban a compararse con el valle del Nilo. Así, Baines (2005: 130-132) explica que, en su definición como sociedad singular, Egipto es lo arraigado frente a lo salvaje o no arraigado y también se representa como el mundo ordenado e ideológicamente autocontenido y delimitado, mientras lo que está afuera es otro e inferior. Es decir que los habitantes de estos países imperfectos, sin la protección de los dioses, respondían bastante bien a lo que nosotros entendemos como modelo antropológico del “Otro inferior”, inculto y bárbaro, que apenas podía entenderse como detentador de la condición humana.

No obstante, podemos afirmar que se abandona en el relato de Sinuhé la visión del extranjero como algo negativo, inferior, inherente al caos, para pasar a una visión más afable del “otro”; incluso la tierra de Iraru, que se concluye es Canaán sin precisar detalles de su ubicación, es descripta, desde el punto de vista económico, como una tierra de abundancia. Así el relato expresa:

(Amunensi) me puso a la cabeza de sus hijos, me casó con su hija mayor... era una buena tierra (la que le proporcionó), se llamaba Iraru, no existía otra igual. Había higos en ella y uvas también; era más rica en vino que en agua. Su miel era abundante, su aceite cuantioso; todo tipo de frutas tenían sus árboles. Había cebada allí y también escanda, los diversos tipos de ganado no tenían límite (Galán, 2000: 27).

A pesar de las bondades recibidas en el extranjero y su posición privilegiada, Sinuhé sintió la necesidad de regresar a su lugar y, al entrar en la senectud, la angustia por la muerte lo hizo pensar en volver a su tierra, a Egipto. De esta manera, la estancia en el extranjero es percibida como consecuencia de que los dioses han apartado su misericordia de un hombre al que estaban castigando por “haber errado hacia otra tierra” (Galán, 2000: 29), y se considera a sí mismo de la siguiente manera:

Como un fugitivo que huyó de sus circunstancias, estando mi reputación en la Residencia; un vagabundo que se arrastró de hambre, habiendo dado alimento a mis vecinos; un hombre que dejó su tierra desvestido, teniendo yo ropa limpia y exquisita; un hombre que corrió por faltarle a quién enviar, teniendo numerosos sirvientes (Galán, 2000: 55).

Al respecto Pérez-Accino (2011: 192) sostiene que mientras Sinuhé se encontraba lejos de su verdadero Señor, Sesostris, nada de lo que logró tuvo ningún valor acumulativo o efecto duradero, de tal manera que lo que pudo lograr en el extranjero se convirtió en la nada misma, dejando atrás su poder y su riqueza como si nunca hubieran existido. Todo lo cual nos lleva nuevamente al pensamiento dual, que nos permite marcar que el caos se representa en el extranjero, mientras que el orden se representa en la vuelta a Egipto. Esta contradicción se refleja en las palabras del propio Sinuhé en el momento en que se angustia

por su situación:

Mi casa es perfecta, mi dominio es amplio, (y aun así) mi mente está en palacio. Cualquiera que fuera el dios que hubiera decidido esta huida, ten misericordia y ponme en camino hacia la Residencia (Galán, 2000: 29).

En relación con este punto, Pérez-Accino (2011: 178) considera que el relato refleja la tensión entre dos polos que son determinados como malos o impropios o buenos y apropiados según el lugar donde el protagonista se dirige, es decir, alejarse o regresar con su Señor, el faraón.

En el pensamiento egipcio, tanto en lo que refiere al plano personal como a lo social, los conceptos de crisis y caos eran considerados sinónimos y por lo tanto representaban la ruptura con el orden, más precisamente el orden establecido expresado en *Maat*, que implicaba el orden, pero también justicia y verdad (Galán, 2000: 56), lo cual abona nuestra propuesta de pensar su vida como esta dualidad entre caos y orden. Además, el encargado de hacer realidad *Maat* es el rey, es decir el orden político, el “Estado”, que debe así expulsar a *Isfet*: la mentira, violencia, el caos (Assmann, 2008: 55), por ello la necesidad de Sinuhé de volver a Egipto.

Sin duda para el antiguo egipcio la muerte era un tema fundamental, debido a su concepción de la vida como una preparación para la verdadera vida en el más allá, con todos los rituales que a su alrededor se elaboraron, necesarios para alcanzar la misma. Esta concepción justifica la insistente pretensión de Sinuhé de morir en Egipto, así Pérez-Accino (2011: 184) sostiene que la vida “impropia” en el extranjero marcará luego la dirección de su movimiento físico y moral inverso, ya en el momento en el que alcanzaba el apogeo de su servicio al jefe del Retenu.

De tal manera, el faraón aconseja a Sinuhé:

No mueras en el extranjero, que no te entierren los cananeos, que no te envuelvan en una piel de carnero haciendo de sarcófago. Esto es mucho para quien ha pateado la tierra. Piensa en tu cuerpo y ven (Galán, 2000: 31).

La muerte en Egipto lo espera con los vendajes y aceites para la preparación de su cuerpo, que será depositado en un sarcófago de oro con máscara de lapislázuli en una tumba apropiada. Esta muerte estaba dispuesta para Sinuhé y quien se lo prometía era el mismo faraón, el que todo lo controla, el único capaz de restablecer el orden en medio del caos. Caos que, seguramente, para Sinuhé significaría que la muerte lo encontrara en el extranjero, es así que la muerte en Egipto es planteada como positiva, mientras que otras acciones que lo ponen en relación con la muerte y ocurren en cercanía de Amunenshi presentan la muerte de manera negativa (Pérez-Accino, 2011: 187).

Sinuhé se muestra muy agradecido con el rey divino y nuevamente encontramos el pensamiento dual cuando expresa que la huida al extranjero fue fruto de la ignorancia y la falta de premeditación, consecuencia del miedo, ya que el dios que decidió esta huida lo arrastraba (Galán, 2000: 32).

No obstante, a medida que continúa el relato, el personaje principal de alguna manera intenta mostrar que, a pesar de estar en el extranjero, se siente protegido, ya que todo lo que el disco solar abarca es del faraón, porque debido a él brilla el sol, se bebe agua del río, se respira la brisa del cielo. Es decir que el poder del rey traspasa todo espacio, la dualidad entre lo egipcio y lo no egipcio se supera frente a un mundo en el que todo pertenece al faraón. Pero siempre este mundo es jerárquico, puesto que el estatus superior es el Estado faraónico frente a otras formas de organización humana, Egipto es el centro del mundo terrestre (Vernus, 2011: 23). Entonces, si por un lado las tierras extranjeras son vistas o percibidas como degeneradas y culturalmente inferiores, por otro lado se describen como “prometedoras” a condición de que exista una influencia egipcia (Karlsson, 2016: 27).

Siguiendo la misma idea, afirma Vernus (2011: 23) que el mundo exterior a las fronteras egipcias es concebido como una zona imprecisa, donde termina la creación y comienza lo increado. Pero como vimos antes, la interacción con el extranjero es necesaria, insinuándose quizás por ello la expansión y con ello la “reintegración programática en segunda instancia de lo que está fuera del territorio”.

La doctrina de Vernus (2011: 23) plantea que “antes que

un posible avatar del caos, el mundo exterior es percibido como relegado en la grisura de lo inacabado, como lo existente a la espera de ser puesto en orden (...), como ‘los barbechos del demiurgo’’. Siguiendo esta lógica, quizás es posible ver no sólo la dualidad propia del pensamiento egipcio, en cuanto a su consideración del mundo exterior como el caos al que hace falta poner en orden, sino también al que sería posible integrar, pero no como igual, sino como subordinado. A su vez, esta dualidad se refleja en la mirada del “otro” asiático que se atenúa, se hace más agradable, pero sin perder el sentido de inferioridad del “otro” frente a lo egipcio. Al respecto afirma Assmann (2011: 158) que “la unidad únicamente puede lograrse reconciliando estos principios antagónicos, pero la reconciliación sólo se alcanza por el sometimiento del uno al otro”, en relación con la unificación del Estado egipcio que involucró al Alto y Bajo Egipto, que quizás es posible aplicar y proyectar a la relación entre Egipto y sus vecinos con las indudables diferencias que ello podría comportar. No se puede afirmar que un proyecto mayor intentará la integración de los vecinos egipcios, pero sí la intención de doblegarlo, pues en el pensamiento egipcio, el extranjero siempre va a ser visto como inferior y caótico. En efecto, Assmann (2011: 159) explica que el Estado egipcio persistió gracias a la “mitomotricidad”, es decir no como simple perduración sino como fuerza de renovación idéntica y de auto reproducción, creando así una identidad que no se delimita hacia fuera sino hacia dentro, en los límites del “mundo ordenado”.

En este caso esa contradicción entre lo egipcio y lo “otro” es la que permite afirmar la identidad del egipcio, ya que Sinuhé necesita volver a su lugar para calmar una vida llena de aventuras, algunas maravillosas y exitosas en Iraru, pero insignificantes frente a la posibilidad de morir en Egipto. Asimismo, la noción de que Sinuhé no debe morir en el extranjero habla de la desesperanza inherente a las tierras extranjeras (Karlsson, 2016: 27).

La visión del otro inferior se vislumbra también cuando se presenta ya Sinuhé ante la corte egipcia, y es llevado a la casa de un súbdito real donde se baña y encuentra los mejores ungüentos, telas de lino, etc., lo cual le quita años de vida, ya que se afeitó y peinó su pelo, y por fin pudo sacarse las ropas de beduino, se

vistió con lino, se ungió con aceite y pudo dormir en una cama.

En otras palabras, el relato puede verse como una continuidad del relato mitológico, en cuanto la dualidad se representa y la intención que se proyecta es la integración de dos mundos opuestos, en manos del mando superior de los egipcios, de modo que el orden prevalezca sobre el caos, la cultura sobre la barbarie, en el contexto de una civilización que está abriéndose a la posibilidad de extender su territorio (Vernus, 2011: 23).

Notas finales

A modo de conclusión podemos sostener que los relatos literarios constituyen una valiosa fuente para la reflexión histórica sobre las sociedades antiguas, y aunque no es posible que nos proporcionen una narración sobre hechos históricos, sí ofrecen indicios acerca de las características, intereses, problemas y angustias del ambiente en el que fueron elaborados. Esta afirmación se enfatiza si consideramos, siguiendo a Assmann, que este es un relato que puede enmarcarse dentro de la categoría de texto cultural, en cuanto tendría una finalidad de brindar al futuro rey y a la elite en general del Estado, los valores y conocimientos relevantes para su formación. No obstante, para poder abordar estos textos es necesario tratar de reconocer el contexto histórico en el cual se inscriben.

El relato de Sinuhé, visto como una reflexión sobre los miedos y esperanzas de la condición humana, plantea la dualidad propia del mundo egipcio, simbolizada por el caos y el orden, este último, a su vez, asignado siempre al faraón, dador de vida y armonía. La propia vida de Sinuhé podemos enmarcarla en esta dualidad, ya que se representa el caos como su vida en el extranjero y el orden deviene del faraón que lo invita a morir en Egipto.

Así como después del viaje regenerativo realizado por el dios sol que desciende a las regiones tenebrosas del inframundo cada noche y luego resurge como una deidad regenerada cada mañana, llena de vida y energía, el regreso de Sinuhé a Egipto significó no sólo la garantía de una muerte con todos los rituales necesarios para acceder a la vida en el más allá, sino también la recuperación de su identidad, su rejuvenecimiento y vida plena en Egipto, su tierra.

Además del pensamiento dual, que podemos ver reflejado en los hechos que tuvo que enfrentar el protagonista, también es posible ver en un marco más amplio una ruptura en la visión tradicional del extranjero como lo “otro” inferior, negativo, incluso la nada misma, por una visión de los extranjeros más positiva en cuanto son reflejados como hospitalarios e incluso benefactores de Sinuhé, a quien el jefe del Retenu entregó su familia y tierras a las que dirigir. Ello posibilita marcar un paralelismo con la doctrina que propone Vernus, en cuanto la historia de Sinuhé puede ser vista no sólo como una continuidad del relato mitológico, puesto que la dualidad está presente, sino también porque lo que proyecta es la unificación de las dos tierras en manos del mando superior de los egipcios, de modo que el orden prevalezca sobre el caos, en el marco de una cultura que se abría a la posibilidad de extender sus fronteras.

Bibliografía

- Assmann, J. (1983). “Die Rubren in der Überlieferung der Sinuhe-Erzählung”. En: M. Görg (ed.), *Fontes atque Pontes* (pp. 18-41). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Assmann, J. (1999). “Cultural and literary texts”. En: G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the Symposium “Ancient Egyptian Literature - History and Forms”, Los Angeles, March 24 - 26, 1995* (pp. 1-15). Göttingen: Lingua Aegyptia.
- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod.
- Assmann, J. (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo*. Madrid: Gredos.
- Baines, J. (1982). “Interpreting Sinuhe”. *Journal of Egyptian Archaeology*, 68, 31-44.
- Baines, J. (1983). “Literacy and Ancient Egyptian Society”. *Man, New Series*, 18 (3), 572-599.
- Baines, J. (2005). “Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores”. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenwasser”*, 12, 111-148.
- Cervelló Autuori, J. (2005). “Los orígenes de la escritura en

- Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos". En: G. Carrasco Serrano y J. C. Oliva Mompeán (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (pp. 191-239). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Galán, J. M. (2000). *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*. Madrid: CSIC.
- Helck, W. (1971). *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Karlsson, M. (2016). *Social, Cultural and Political Hierarchies in "The Tale of Sinuhé"*. Länna: utgivare Karlsson, Mattias.
- Kitchen, K. A. (1994). "Sinuhe's Foreign Friends, and Papyri (Coptic) Greenhill 1-4". En: C. J. Eyre, M. A. Leahy y L. M. Leahy (eds.), *Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore* (pp. 161-169). London: Egypt Exploration Society.
- Kitchen, K. A. (1996). "Sinuhe: Scholarly Method versus Trendy Fashion". *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, 7, 55-63.
- Lichtheim, M. (2006). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- López, J. (2005). *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Madrid: Trotta.
- Loprieno, A. (2009). "Lengua, política y religión en el Antiguo Egipto". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (comps.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo* (pp. 13-30). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Padró, J. (2014). *Historia del Egipto faraónico*. Madrid: Alianza.
- Parkinson, R. B. (2009). *Reading Ancient Egyptian Poetry. Among Other Histories*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Pérez-Accino, J. R. (2011). "Text as territory: mapping Sinuhe's shifting loyalties". En: F. Hagen, J. Johnston, W. Monkhouse, K. Piquette, J. Tait y M. Worthington (eds.), *Narratives of Egypt and the Ancient Near East* (pp. 177-194). Leuven-Paris-Walpole: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Schneider, T. (2002). "Sinuhes Notiz über die Könige: Syrisch-

anatolische Herrschertitel in ägyptischer Überlieferung". *Ägypten und Levante*, 12, 257-272.

Serrano Delgado, J. M. (2008). "Sinuhé: el viaje hacia la muerte en el Antiguo Egipto". *Bilarte: Revista cuatrimestral de Humanidades*, 46, 5-16.

Simpson, W. K. (ed.). (2003). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry* (3rd edition). New Haven-London: Yale University Press.

Vernus, P. (2011). "Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de 'imperio' y las latencias de la creación". En: M. Campagno, J. Gallego y C. G. García Mac Gaw (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (pp. 13-43). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Representaciones simbólicas de la Madre Divina: Isis, Neith y Hathor en *La contienda entre Horus y Seth*

María Silvia Álvarez

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Introducción

Las antiguas civilizaciones orientales nos han legado una vasta cantidad de textos literarios en los que han dejado por escrito importantes relatos míticos. Los mitos nos brindan la posibilidad de acercarnos a la cosmovisión de la cultura que los creó, ya que a través de ellos es posible conocer sus ideas religiosas, sus miedos y sus esperanzas. Estas fuentes literarias nos permiten obtener una visión de las representaciones mentales, de los procesos identitarios del pueblo que los concibió.

La Diosa aparece en los mitos antiguos como una figura que une y totaliza las fuerzas de la vida y la destrucción, en ella conviven el amor, la vida, la nutrición, así como también la destrucción, el abismo, la muerte.

La figura de la madre y la simbología vinculada con ella han tenido una presencia constante en los relatos sagrados. A la figura femenina se la ha relacionado sobre todo con la fertilidad, la maternidad, la naturaleza, el poder creativo. En el corpus mitológico del Antiguo Egipto encontramos esta figura, como es el caso de las diosas Isis, Neith y Hathor. En este trabajo, pretendemos acercarnos a estas tres diosas, analizando la simbología relacionada con ellas, presente en el relato conocido como *La contienda entre Horus y Seth*.

En las sociedades antiguas, el mundo divino y los relatos acerca de él permean por completo su cosmovisión, su manera de construir y comprender el mundo. Debido a esto, y al hecho de que *La contienda entre Horus y Seth* también es un relato literario, creemos necesario, para desarrollar nuestro trabajo, comenzar con un breve repaso teórico sobre el mito y su relación con la literatura,

cerrando dicho apartado con una síntesis acerca de los estudios de los mitos y los relatos literarios en Egipto, temática que ha sido objeto de discusiones académicas en las últimas décadas.

También nos acercaremos, de acuerdo al recorte de análisis realizado, a algunas consideraciones sobre la figura de la madre en la mitología antigua, con el objetivo de enmarcar teóricamente el análisis desarrollado a continuación.

Finalmente, a través del análisis del relato nos proponemos estudiar las figuras de Isis, Neith y Hathor. Buscaremos identificar los modos de accionar de estas diosas y de qué manera y con qué estrategias intervienen en el proceso. Nos preguntamos, ¿qué imagen de la divinidad femenina podemos encontrar en este relato egipcio? ¿Qué elementos simbólicos se relacionan con ella? ¿Qué entramados se construyen a su alrededor? ¿Podemos relacionar lo analizado con la concepción de la madre?

La Historia y los relatos literarios. El mito como concepto estructurante

En este trabajo nos centramos en un relato mitológico del antiguo Egipto para acercarnos a las representaciones sobre la divinidad femenina presentes en él.

El relato ficcional se dirige a un lector tanto en el contexto imaginario como en el real. Por medio de la escritura real de un autor real, surge un texto cuyas oraciones auténticas imaginarias crean una objetividad imaginaria que incluye una situación comunicativa ficticia, una narración ficticia y una historia narrada ficticia (Martínez y Scheffel, 2011: 30-31).

Consideramos al mito como un concepto estructurante a la hora de acercarnos al universo simbólico de una cultura, es un relato sagrado que nos habla del inicio de los tiempos, es una narración viva, que nos calma la ansiedad de no saber, en un mundo que siempre nos sobrepasa.

Siguiendo a Mircea Eliade (1992: 12), el mito es un relato sagrado, ubicado en un tiempo primordial, que habla de cómo ciertas realidades han venido a la existencia, por lo tanto se trata de un relato verdadero. Nos brinda modelos ejemplares de

rituales y actividades importantes. Son narraciones que han sido transmitidas oralmente a lo largo de generaciones, viviendo un constante proceso de transformación y resignificación. El mito es un relato con sustancia simbólica y valor pragmático, es una puesta en escena de determinados argumentos y hechos, y a la vez, está construido para ser narrado, relatado a otros y repetido: “el mito es, a la vez, un mensaje y un medio, un corpus de historias para descifrar y una práctica social narrativa” (Wunenburger, 2008: 82-83).

Lo mítico es un “discurso en el que la tensión de contrastes arquetípicos –en tanto elevadas construcciones del imaginario– constituyen un horizonte de valor” (Luna Bravo, 2008: 79). Los mitos y su perennidad nos hablan de formaciones imaginarias, de la permanencia de antiguas miradas, así como de transformaciones que se solapan dentro de su estructura, y se cristalizan en su escritura, que están ubicadas simbólicamente en un tiempo primordial, pero que pueden responder a las características del tiempo histórico en que fueron creados y transmitidos.

El mito se encuentra siempre en un proceso de metamorfosis, contarlos es introducir constantemente la diferencia, es embarcarlo en un proceso de metamorfosis permanente, de reescritura de lo imaginario. La escritura del mito, su literalización, es una forma de conservación y transformación de un bagaje religioso. Así, la cristalización de los mitos a través de la escritura aseguraría su perpetuación (Wunenburger, 2008: 41-42).

La lectura crítica de los mitos es *transhistórica*, ya que su contenido no permanece sólo en un comienzo lejano, sino que se expande a otros tiempos, tanto míticos como históricos; el mito así sería la *memoria del cuerpo social*. Pero es también *transdisciplinar*, pues sólo en el intercambio entre una red de miradas investigativas sobre los mitos, podemos acercarnos a una lectura profunda de los mismos (Monneyron y Thomas, 2004: 61).

Los mitos nos brindan la posibilidad de conocer las representaciones mentales, los procesos identitarios de un pueblo, considerando la identidad como una construcción simbólica cultural que otorga definición y pertenencia. Los miembros de cada cultura se reconocen en sus universos simbólicos. El

mito ordena el cosmos y brinda verdades explicativas, es una construcción dentro de una trama de significaciones, de estructuras simbólicas tejidas por el mismo hombre (Geertz, 2003: 20).

En los mitos podemos reconocer construcciones arquetípicas que nos permiten acercarnos a la realidad histórica que les dio nacimiento. Los imaginarios, la memoria cultural, se configuran en un contexto simbólico, que actúa como un molde en que los arquetipos, entendidos como modelos ejemplares, toman forma y sentido (Bravo Luna, 2008: 81-84). Estos se originan en un proceso en el que la influencia del entorno histórico es ineludible, por lo que su lectura y análisis nos puede develar, aunque sea en parte, el horizonte de sentido, la cosmovisión, el contexto político y social, de quienes han creado estos relatos. También debemos tener en cuenta que en estas narraciones subyace toda una intencionalidad acerca de cómo pretenden ser vistos y entendidos, que no siempre es clara y evidente.

Los estudios sobre las sociedades cercano-orientales han analizado el discurso mítico como resultado de la comprensión de “sociedades integradas”, utilizando el concepto de Cervelló Autuori (1996: 17). Las sociedades integradas son las sociedades de discurso mítico.

Quienes se dedicaron al estudio de la religión egipcia se enfocaron en el mito y en el rito, cuyas referencias en la historia egipcia temprana son mucho más escasas que en otras culturas, suponiéndose que los mitos surgieron más tardíamente en Egipto. Esto último fue estudiado particularmente a partir de los trabajos de Assmann (1977: 9), quien plantea que los mitos no surgieron antes del Reino Medio. Goebis (2002: 27-28, 40) parte de la presunción de que el mito posee dos atributos: flexibilidad y multifuncionalidad, y los ubica en el inicio de la investigación hermenéutica¹.

En el caso específico del universo mitológico del antiguo Egipto, Assmann (1977: 7-8) nos plantea que el problema de la

¹ El supuesto desarrollo tardío de los mitos en Egipto fue planteado ya en 1945 por Siegfried Schott, que postulaba que los mitos no existían en el Predinástico, pero sí se los podía encontrar en los Textos de las Pirámides del Reino Antiguo. Esta noción es rechazada por Assmann (1977: 9).

mitología egipcia radica en, por un lado, la abundancia de textos religiosos, y, por otro, en la ausencia de textos mitológicos hasta épocas relativamente tardías. Para ello, desarrolla dos respuestas posibles: una nos dice que los mitos eran relatos antiguos y sólo se escribieron tardíamente, y la segunda, que los mitos surgieron en el momento en que fueron escritos. Es por esta divergencia que Baines (1991: 81) nos dice que el concepto de mito es una de las cuestiones más complejas de la religión egipcia².

Como decíamos, Assmann explica que los mitos narrativos no existieron hasta el Reino Medio, o más probablemente hasta el Reino Nuevo. El núcleo del mito no es su narratividad, sino su iconicidad; para llegar a la comprensión de un mito es necesario entender los elementos recurrentes, a los que denomina constelación. Emma Brunner-Traut (1982: col. 277) sugiere que, al haber tan pocos textos del Reino Antiguo que hayan sobrevivido, no llama la atención la poca cantidad de relatos míticos. Es posible que existieran pero que no sobrevivieron, o que hayan sido relatos orales que se perdieron con el tiempo (Baines, 1991: 83-84).

Assmann (1977: 30) desarrolla la relación entre mito y declaraciones míticas, siendo estas últimas, textos que narran mitos o episodios míticos. Las declaraciones míticas se pueden relacionar con los mitos de tres modos: instrumental, argumentativo o literario, cada una corresponde a la utilización de material mítico en estos contextos: textos mágicos, material discursivo o material literario. El tercero es el caso de *La contienda entre Horus y Seth*.

“La definición más simple de un mito es que es una narrativa sagrada o central. En Egipto, esas narrativas son casi todas sobre los dioses. Las narraciones son transitivas: la situación al final es diferente a la del comienzo, o involucra una restauración” (Baines, 1991: 94)³. Baines reconoce, en palabras de Salem (2012: 53-54), que

dentro de los textos literarios puede identificarse el *estatus* del mito. Entendemos por ello que el discurso mítico puede darse en dos niveles diferenciados, no excluyentes, por un lado el símbolo del mito, la mención de una deidad, de un lugar, es

² En el artículo referenciado, John Baines analiza diversas posturas académicas acerca del mito en Egipto.

³ La traducción es propia.

decir, que no constituye un mito en sí mismo, pero sí hace referencia a él. Un segundo plano que implica la incorporación de la historia mítica como parte del argumento del relato literario. Lo que significa que los textos literarios adquirieron formas narrativas propias del discurso mítico.

En Egipto podemos desarrollar la diferencia entre la esfera del mito y la esfera de la mitología. Un mito

más que un relato, es un cuadro que, con independencia de que sea o no parte de un contexto narrativo mayor, proporciona una referencia explicativa para la solución de un problema intelectual inmediato. [...] la “mitología” es el producto de dos características culturales concomitantes que de ningún modo son universales: la primera condición es un inventario de figuras asociadas con el mundo de los dioses pero que pueden actuar de acuerdo con patrones de comportamiento humanos; la segunda condición es la presencia de un discurso literario distinto de otros ámbitos de producción escrita (Loprieno, 2004: 15-16).

En los relatos mitológicos, como *La contienda entre Horus y Seth*, se expresa la ideología religiosa, en contraste con las experiencias de la vida real. En ella, las personas no encarnan principios simbólicos o ideológicos, “sino más bien (son) partícipes de un rompecabezas mayor de tendencias ideológicas, agrupamientos políticos, agentes de presión emocional” (Loprieno, 2004: 17-18).

La mitología le brinda a las sociedades un espacio para desarrollar sus preocupaciones, uno en el que los dioses actúan como las personas y éstas pueden participar del universo divino. La mitología constituye la relación entre el mundo de los dioses y el de los seres humanos, entre la religión y la sociedad (Loprieno, 2004: 19).

La Madre Divina, el poder de la vida y la muerte

En el mundo antiguo⁴, el rol femenino se encuentra en una posición de subordinación y dependencia, siendo las tareas

⁴ Es el caso de civilizaciones como las desarrolladas en Mesopotamia, Grecia, India, por ejemplo.

principales de las mujeres aquellas que las relacionan con el hogar o con la actividad sexual: son amas de casa (madre - esposa - concubina), o prostitutas. El gobierno, la administración, las leyes, la guerra, no eran ámbitos en los que, en general, tuvieran injerencia. En la literatura egipcia podemos ver estos roles tradicionales, como por ejemplo en *Las instrucciones de Ptahotep*; claro que en ejemplos como éste podemos decir que lo que se postula son modelos sociales que no necesariamente reflejan la situación de las mujeres (Szpakowska, 2012: 26).

En algunas culturas, las mujeres llegaron a obtener un espacio más amplio de actividad, muchas veces relacionado con su maternidad⁵. El papel de la madre evolucionó hasta ejercer un rol dinámico y creador, llegando incluso a tener cierta influencia como madre dinástica, como transmisora de la línea dinástica, como regente, o también en su lugar de princesa consorte (Del Olmo Lete, 1987: 7-8). En el caso de Egipto, a diferencia de otras culturas como la mesopotámica, la mujer conservaba un cierto grado de independencia, pudiendo ser propietaria, heredar bienes, y, aunque en pocos casos, ocupar roles administrativos. También hay casos de reinas regentes durante la minoría de edad del faraón, importantes sacerdotisas, e incluso una mujer faraón, Hatshepsut.

Siguiendo a Del Olmo Lete (1987: 8),

todo este cuadro de realizaciones de la función 'empírica' de la mujer en el Antiguo Oriente se refleja a su vez en las superestructuras de representación, de proyección, de simbolización, transmitidas en lo que hemos dado en llamar la 'literatura' de aquellos pueblos: su mitología, épica y liturgia [nivel metaempírico de la figura femenina] [...] la utilización de la mujer como 'figura' o modelo de estructuración del 'universo simbólico' de aquellas culturas, que es en esencia un universo 'religioso'.

La mujer y su rol materno se nos aparecen como dos realidades que no se pueden escindir, una acoge al otro. La relación mujer-fertilidad-maternidad compone una compleja trama de

⁵ Podemos citar como ejemplo de la antigüedad cercano-oriental al rol de la Tawananna, la consorte del rey hitita, quien cubría las tareas del rey cuando éste no estaba.

significaciones (siguiendo el concepto de Geertz, 2003: 20⁶), en la que están involucrados el cuerpo, la naturaleza, la identidad de la figura femenina. El universo de los relatos sagrados nos ofrece una mirada muy profunda e interesante al respecto.

El poder de la madre no está en su capacidad reproductiva, sino en su capacidad creadora. Concibe y nutre nuevas vidas, nuevas realidades. En los mitos antiguos, no todas las diosas pueden ser consideradas “madres” en el sentido literal del término. Nos encontramos con diosas vírgenes y diosas guerreras que nunca han parido, algunas de ellas con atributos que nada tienen que ver, aparentemente, con lo maternal y nutricio, pero que aún así varias de ellas son tratadas como tales, porque también crean realidades y las sostienen. En el caso de los mitos egipcios, esto lo vemos claramente, por ejemplo, con las diosas que analizamos en este trabajo. Isis y Hathor son diosas nutricias que también son capaces de acciones de gran violencia (como lo podemos notar en las acciones de Hathor en el relato de *La destrucción del género humano*, o las de Isis en pasajes de *La contienda* que analizaremos más adelante). A la diosa Neith también se le otorgan cualidades maternas, al mismo tiempo que se la puede relacionar con la guerra.

Desde el inicio mismo de los relatos cosmogónicos antiguos, encontramos la presencia femenina como la contraparte que acompaña a la presencia masculina. Junto al creador, se encuentra la creadora, la madre de la creación. Ella es parte del proceso de la creación y organización del cosmos, así como también participa activamente en los conflictos primordiales que estallan entre los dioses creadores y su creación, y en el necesario sostenimiento del equilibrio del mundo.

Los arquetipos vinculados a la mujer son los que se conectan con la maternidad, el amor, el hogar, la fertilidad, la guerra, la sexualidad: “la significación social-familiar y sexual-procreadora quedan plasmadas en unos arquetipos míticos y cúltricos que ‘simbolizan’ las creencias y la religiosidad de aquellas culturas y en las que a la vez tal significación queda

⁶ En *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz dice que el hombre se encuentra inserto en tramas de significaciones, hablando de la cultura como una urdimbre.

canonizada y salvaguardada” (Del Olmo Lete, 1987: 22). En Egipto, encontramos diosas cuyas características son las de la esposa y madre perfectas: amable y nutricia. También hay diosas agresivas, feroces, que matan y mutilan. Es interesante notar, asimismo, que las diosas egipcias pueden cambiar de forma (Graves-Brown, 2010: 161).

La contienda entre Horus y Seth

En este trabajo, analizamos *La contienda entre Horus y Seth*, que se encuentra en el Papiro Chester Beatty I, fechado en el reinado de Ramsés V (c. 1160 a.C.). Este y otros papiros escritos en hierático forman una colección, que parece haber pertenecido a una familia de Deir el-Medina, en las dinastías XIX y XX. Hay varias traducciones a diversos idiomas de *La contienda*, siendo la primera de ellas, la realizada por Alan Gardiner (1931). Luego del trabajo de Gardiner, el relato fue traducido y analizado en numerosas oportunidades (Campagno, 2004: 32-33)⁷. Para el análisis propuesto, nos valemos de la traducción realizada por Marcelo Campagno (2004).

De acuerdo con Assmann, el relato presente en el papiro Chester Beatty I es una pieza de literatura popular, pero que claramente intenta reunir en un texto, narraciones que circulaban no sólo en la tradición oral, sino también por escrito. El carácter sagrado de su contenido, aun después de su secularización en el período ramésida, no perdió su significatividad religiosa (Assmann, 2001: 141).

De acuerdo con Loprieno (2004: 13), *La contienda entre Horus y Seth*

es probablemente el único “mito” egipcio en el más amplio sentido del término: consiste en una serie de escenas, que podríamos definir como unidades míticas fundamentales o “mitemas”, organizadas jerárquicamente en una secuencia coherente, es decir, en un relato “mitológico”.

⁷ Algunas traducciones que se realizaron a diversos idiomas son: Spiegel (1937); Wilson (1955); Bresciani (1969); Broze (1996); Verhoeven (1996). Con respecto a las traducciones al castellano, la primera publicación fue la de Rosenvasser (1947).

Una discusión que atañe a *La contienda* es sobre su estatus mítico o literario. Con respecto a esto, Oden plantea que coincide con los criterios que definen a un mito; en cambio, para Junge es indudablemente una obra de literatura ficcional (Campagno, 2004: 65-67)⁸.

En *La contienda entre Horus y Seth*, estos dos dioses se disputan la dignidad real de Osiris, padre y hermano respectivamente de ambos protagonistas. La lucha ya lleva ochenta años en este relato, y aún no se ha cerrado. A lo largo de la contienda, varias divinidades actúan, sea a favor de Horus, o atendiendo a las razones esgrimidas por Seth. De todos ellos, tres diosas sobresalen por su accionar constante en apoyo al reclamo de Horus: las diosas Isis, Hathor y Neith.

Análisis de las figuras de las diosas

Isis

La figura de Isis atraviesa el relato actuando constantemente a favor de su hijo Horus, para que le sea otorgada la dignidad de su padre, Osiris. Seth, hermano de Isis, y asesino de Osiris, ha usurpado el trono, que por derecho le corresponde a Horus. En todo el texto, se usan constantemente dos fórmulas en las que Isis ocupa un rol importante: "Horus, hijo de Isis", así como "Isis, la grande, la madre divina".

La condición real de Horus se deriva de su condición de hijo de Osiris, pero vemos que la constante alusión de Horus como hijo de Isis, lleva a pensar en la importancia de este lazo: "¿Ha de darse la dignidad al hermano de la madre, estando aquí el hijo de su vientre?" (4, 6-7). Seth también se remite a su filiación, se conecta parentalmente con Isis, es su hermano. Su condición de hijo de Nut es importante, ya que ella es el vientre desde el que la autoridad le fue transmitida, pero su condición de hijo de Nut no construye un argumento más sólido para el reclamo de Seth. Horus ha sido gestado por Isis, ella es el medio por el cual ha llegado a esta vida, a esta familia. Aquí, vemos claramente cómo

⁸ Para acercarse a las diversas interpretaciones que ha tenido *La contienda*, véase Campagno (2004).

“la madre no permanece ajena a la transmisión de la realeza. Por el contrario, su papel resulta clave para comprender la transmisión del parentesco intergeneracional, en la medida en que [...] ella es el medio corpóreo a través del cual se gesta el nuevo monarca” (Campagno, 2004: 120). Si bien la realeza egipcia no era un asunto al que las mujeres tuvieran libre acceso, desde lo ideológico ocupaban un rol importante, al encarnar el principio femenino que complementaba el concepto de realeza egipcia. Ellas eran las encargadas de traer al mundo a los potenciales herederos del rey y desempeñaban importantes roles sacerdotales, con el consiguiente poder que ello significaba (Robins, 1996: 58-59).

La monarquía generalmente se percibe como un dominio donde el género se utiliza como una herramienta jerárquica. En el antiguo Egipto, reflejaba la opinión de que se podía interpretar mejor la existencia como un espectro con polos masculinos y femeninos. [...] Sin dejar de ser un dominio de género, el poder político y cósmico del antiguo Egipto requería la interacción de componentes masculinos y femeninos, y podía tomar tanto la forma femenina como la masculina y reflejar la dinámica autogeneradora de la organización del universo (Troy, 2003: 113).

Las mujeres reales se conectaban simbólicamente con la diosa Hathor, en sus roles de madres, esposas e hijas (como la diosa Hathor con Ra), personificando la constante renovación del ciclo de la vida⁹.

Muchos de los personajes de *La contienda* aparecen dando gritos, en general de disgusto o ira; sólo Isis, al comienzo y al final del relato, prorrumpe en gritos de alegría: “Isis dio un gran grito porque estaba (muy) contenta. Ella (vino) ante el (Señor del) Todo y dijo: «¡Viento Norte, (ve) hacia Occidente! ¡Alegra el corazón de Onofris (vida, prosperidad, salud)!» Y Shu, el hijo de (Ra), dijo: «Presentar el Ojo - uadyat (a Horus) es justo para la Enéada»” (1, 5). “Entonces, Isis dio un gran grito para su hijo Horus, diciendo: «¡Tú eres el buen rey, mi corazón está en gocijio! ¡Tú iluminas la tierra con tus colores!»” (16, 1).

⁹ Lana Troy (1986) analiza y profundiza sobre los fundamentos mitológicos de la condición de reina, que brindan validez y significado a los espacios que ocupan las mujeres reales.

Aunque los dioses se enojan frecuentemente, Isis sólo se enfurece una vez: *“Isis se enojó con la Enéada e hizo un juramento al dios ante la Enéada, diciendo: «Como que vive mi madre Neith, la diosa, como que vive Ptah-Tatenen, el alto de plumas y ondulado de cuernos de los dioses, estos asuntos serán planteados ante Atum, el gran príncipe que está en Heliópolis, al igual que (ante) Jepri, que mora en su barca»”* (4, 10).

Isis nunca utiliza insultos para lograr sus objetivos, pero sí recurre constantemente al engaño y a los trucos para intervenir en el proceso, como sucede cuando se prohíbe su presencia en la Isla del Medio, y usa un ardid, convirtiéndose en una anciana para lograr que el barquero la traslade hasta allí (5, 10). Una nueva treta que realiza es cuando se transforma en una mujer hermosa para acercarse a Seth (6, 5)¹⁰, relatándole una historia sobre la que este dios emite su opinión: *“¿Ha de darse el ganado al extranjero estando el hijo del varón?”* (7).

La diosa Isis negocia permanentemente con los demás personajes de *La contienda*, como en la negociación con el barquero, en la que lo obsequia con una ofrenda, a cambio de su ayuda: *“Te daré el anillo sello de oro que está en mi mano”* (6, 1). A pesar de sus poderes mágicos, no elige convertirse en una figura que aterrorice, sino en dos figuras vulnerables, una anciana y una joven y hermosa viuda, figuras que ofrecen, además, algo en agradecimiento por la ayuda, como el mencionado anillo y, en el caso de la mujer joven y hermosa, compañía agradable (Sweeney, 2002: 154).

Otro aspecto interesante a remarcar es que la diosa Isis opera fundamentalmente siendo fiel a la solidaridad familiar. Cuando Isis hiere con el arpón a su propio hijo, mientras estaba tratando de protegerlo, lanza el arpón a Seth, quien reclama su lugar como hermano, para que lo suelte. Isis se ve dividida entre dos lealtades: su hijo y su hermano, ambos parientes, ambos miembros amados de su familia. La lucha aquí se torna violenta, ante la posibilidad de herir a alguno de los dos, ambos seres queridos. Tanto Horus

¹⁰ En la ocasión mencionada, los dioses han prohibido que cualquier mujer que se parezca a Isis se acerque a la Isla del Medio. Entonces, para poder cruzar, Isis se transforma en una anciana para convencer al barquero que la cruce para llevarle harina a su hijo que está allí. Luego, ya en la isla, se transforma en mujer joven y hermosa, provocando que Seth se enamore. Isis le cuenta que es la viuda de un hombre y que un extranjero se ha quedado con el ganado que le correspondía a su hijo. Así, Isis logra que Seth dé su opinión, cayendo en la trampa.

como Seth apelan a su vínculo familiar que los une para evitar ser heridos, ambos interpelan a Isis: “*¡Ven a mí, madre Isis, madre mía! ¡Llama a tu arpón, suelta de mí! ¡Yo soy Horus, hijo de Isis!*” (9, 1). “*¡Qué he hecho contra ti, hermana Isis? ¡Llama a tu arpón! ¡Suelta de mí! ¡Yo soy tu hermano materno, Isis!*” (9, 5).

Hay dos momentos de interacción entre Isis y su hijo Horus que son llamativos, uno por la violencia que destila, y el otro por sus connotaciones sexuales. En el primero de estos episodios, cuando Isis le ordena a su arpón que suelte a su hermano Seth, Horus se enfurece con su madre, cortándole la cabeza (9, 9). Este hecho provocará la furia de la Enéada; es su madre a quien ha herido, y por ello deciden castigarlo. “Lo que a los ojos de la Enéada parece merecer un inmediato castigo es la violencia ejercida por un hijo contra su madre, que contraviene flagrantemente las normas recíprocitarias propias de los lazos de parentesco” (Campagno, 2004: 127).

En el segundo episodio destacado, Seth intenta penetrar sexualmente a Horus, hecho que éste frustra, deteniendo el semen de Seth en sus manos. Al enterarse de esta situación y al ver el semen de Seth en las manos de su hijo, Isis se horroriza, cortando la mano de Horus, tirándola al agua y creando una nueva mano. Luego, “...*ella trajo un poco de unguento dulce y lo colocó sobre el falo de Horus. E hizo que se endurezca, lo introdujo en un recipiente y él hizo que su semen caiga en él*” (11, 9). Llama la atención esta situación en la que es la madre, ideando una nueva estratagema para favorecer a Horus, que ha sido humillado por Seth (o por lo menos éste lo ha intentado), quien masturba a su propio hijo. Nuevamente trama intervenir a favor de su hijo, regando las lechugas de Seth con el semen de Horus. Cuando Seth reclama otra vez la dignidad de monarca para sí mismo, destaca el hecho de haber penetrado a Horus, lo que significaría no sólo haberlo humillado, sino haberlo dejado en una situación de inferioridad, mientras esto probaría la potencia viril de Seth (Campagno, 2004: 129). Gracias al ardid de Isis, el semen de Seth responde desde el agua, y el semen de Horus, desde adentro del cuerpo de Seth, debilitando fuertemente su posición y su reclamo (12, 1 - 13, 1).

Hacia el final del relato, es la propia Isis quien lleva, con un cepo, a Seth ante el tribunal, que finalmente dará cierre a la disputa, otorgándole la dignidad real a Horus.

En general, los textos literarios egipcios muestran a una figura femenina pasiva como un ideal, dejando claras las reglas deseables de actuación y aquellas que son consideradas transgresiones. No nos olvidemos que, en general, estamos hablando de relatos escritos por escribas varones, que nos dejan entrever un ideario relacionado con la figura femenina en Egipto. En el caso de *La contienda* nos encontramos con el accionar de estas tres diosas, y específicamente en la actuación de Isis, podemos ver que ella rompe constantemente las reglas para, como plantea Orriols-Llonch (2012: 29), proteger a su hijo y legitimar su rol como heredero de Osiris. Por supuesto no podemos soslayar el hecho de que Isis, si bien es una figura femenina, es una divinidad, por lo que sus transgresiones no tienen las mismas connotaciones que las que podía llevar a cabo una mujer; sus infracciones pertenecen al orden mítico, no al orden real. Si bien es posible encontrar ciertos paralelismos entre la mirada sobre las diosas y sobre las mujeres, debemos ser cuidadosos en asumir que podemos considerar a las diosas como modelos en todo momento (Graves-Brown, 2010: 161).

Los atributos de sabiduría, astucia y juicio de la diosa Isis, “rica en hechizos”, también los encontramos en el relato *La astucia de Isis*: “No obstante, Isis era una mujer sabia, su corazón era más astuto que el de millones de hombres. [...] No había nada que no supiera en el cielo y sobre la tierra, como Ra, que preservó la tierra” (Brunner-Traut, 2000: 162).

Hathor

Hathor es otra diosa que actúa a lo largo de la contienda. En el Reino Nuevo, a la diosa Isis se la conecta con Hathor, en su forma de vaca. Hathor aparece como la protectora de Horus, de hecho el significado de su nombre así lo indica, literalmente “útero de Horus”, o “Casa de Horus”, y por lo tanto, es la protectora del rey. Su nombre quizás refiere a la conexión solar, ya que la casa puede significar el cielo, el hogar del halcón. El útero también puede ser relacionado con la casa, al ser la diosa quien acoge a Horus niño (Basson, 2012: 4). Hathor es la personificación del amor, la belleza y el renacimiento, es una diosa nutricia, nodriza simbólica del rey, relacionada con la sexualidad, la danza, la intoxicación, la música. A Hathor se la suele relacionar con un espejo, no sólo por su conexión con la belleza, sino como un elemento que refleja y permite ver otros mundos. El espejo,

“objeto reservado únicamente al ámbito de la mujer, presidido por Hathor; su pulida superficie tenía reminiscencias del disco situado entre los cuernos de la diosa en su forma bovina y refleja el resplandor del sol” (Velasco Pérez, 2013: 28).

Al igual que en otros relatos, himnos y canciones, en *La contienda* a Hathor se la denomina como la “Señora del Sicomoro Meridional”, un apelativo con origen en Menfis. Los árboles simbolizan el poder y la estabilidad. El sicomoro es el único árbol nativo de gran tamaño y fortaleza, que ofrece una muy necesaria sombra. Suele tener una vida larga y su fuerte madera era utilizada para elementos arquitectónicos (Lesko, 1999: 84). Es un árbol que está presente cerca de las necrópolis y en los paisajes del más allá y se lo relaciona simbólicamente con la vida y la muerte; a Hathor se la suele representar como la diosa que, saliendo de un sicomoro, le brinda alimento a los difuntos (Basson, 2012).

La diosa Hathor va a intervenir en dos situaciones puntuales en *La contienda*: cuando descubre su sexo ante su padre Ra, y cuando ayuda a Horus, restableciendo sus ojos arrancados. En la primera ocasión, el dios Ra se encontraba abatido debido a la ofensa que le había infringido el dios Baba. Ante la aflicción de su padre, Hathor se desnuda ante él, provocando su risa. “Después de mucho rato, Hathor, la señora del Sicomoro Meridional, vino y se paró frente a su padre, el Señor del Todo, y descubrió su vulva ante él. Y el gran dios se rió ante eso” (4, 1).

Existen varias interpretaciones de este episodio, que tiene claras connotaciones sexuales, entre las que destacamos dos: por un lado, que Hathor le muestre la vulva a su padre puede verse como una relación entre el poder regenerador de la diosa y el carácter mágico que se le daba a los órganos sexuales femeninos, y, por otro, este episodio se puede conectar con ritos relacionados con esos órganos¹¹. Lo cierto es que el gesto de la diosa provoca

¹¹ Marcelo Campagno (2004: 43) detalla diversas interpretaciones alrededor del gesto de Hathor: Gardiner (1931) y Lefebvre (1949) hacen hincapié en el carácter grotesco del gesto, muestra de la naturaleza popular del relato; Levy (1936) destaca el sentido de protección mágica atribuida a los órganos sexuales femeninos; Spiegel (1937) dice que puede ser un gesto de autohumillación, como el de las mujeres en las fiestas de Bubastis; por su parte, Broze (1996) conecta la acción de Hathor con la capacidad de generación y protección de la diosa.

que Ra, quien se había retirado dolido por el insulto, se volviera a sentar con la Enéada y continuara con el proceso.

En la segunda intervención de la diosa la vemos desarrollando en pleno su faceta protectora, ya que se produce cuando Seth le arranca los dos ojos a Horus, y ella actúa sanándolo.

Pero Hathor, la señora del Sicomoro Meridional, fue y encontró a Horus, que estaba recostado y llorando en el desierto. Ella capturó una gacela, la ordeñó y le dijo a Horus: «¡Abre tus ojos! Pondré esta leche en ellos». Y él entonces abrió sus ojos y ella puso la leche en ellos. La puso en su ojo derecho, la puso en su ojo izquierdo, y le dijo: «¡Abre tus ojos!». Y él abrió sus ojos. Y ella lo miró, encontrándolo reestablecido. Entonces, ella se fue a decir a Ra-Haractes: «Encontré a Horus, y Seth lo había dañado en sus ojos. Pero yo lo reestablecí. ¡Mira, aquí viene!» (10, 5-10).

Esta es la única ocasión en el relato en que Hathor habla en público, frente a la Enéada. Sus otras interacciones se desarrollan en privado. Con respecto al uso de la leche para curar los ojos de Horus, ésta era un elemento muy importante para los rituales sagrados, ya que al ser Hathor una vaca sagrada, a la leche se la relacionaba con ella (Lesko, 1999: 92). Hay diversos papiros medicinales, como el Hearst y el Ebers, que recomiendan el uso de leche materna de una mujer que está amamantando a un varón, para curar ciertas dolencias (Lefebvre, 2003: 197).

Como decíamos con anterioridad, las diosas suelen tener aspectos tanto nutricios como destructivos. Hathor también posee una faceta destructora que se ve reflejada en otro relato, *La destrucción del género humano y la creación del cielo*. En él, la humanidad está conspirando contra el dios Ra, por lo que se convoca a Hathor para que destruya a los hombres. La diosa mata a una parte de la humanidad, el resto serán salvados por las acciones de Ra, que los salva de la diosa (Brunner-Traut, 2000: 161-166).

Neith

La diosa Neith aparece en *La contienda* a través de una carta que le es enviada por la Enéada y de la respuesta que ella envía, y también cuando Horus acude a ella por una solución definitiva. No actuará directamente en el relato. Lesko nos dice que, frente a dioses que a veces actúan de un modo infantil, ella es la única que

es tratada con total reverencia. Ella es una diosa celeste, una diosa creadora, madre de todos los dioses, se la menciona con la fórmula “Neith, la grande, la madre divina” (Lesko, 1999: 57). Neith es una diosa que aparece como la protectora del faraón en el más allá en los Textos de las Pirámides. Ella es “La que abre el camino”, lo que puede significar que abre la senda hacia la vida después de la muerte, o tal vez su rol es abrir el sendero del viaje diario del sol a través del cielo y su ciclo de renacimiento. En el Reino Nuevo, a Neith se la nombra como “La madre y padre de todas las cosas”, aunque ella es una diosa, tiene algunas características masculinas, como el signo de flechas cruzadas, que la relaciona con la guerra y la caza (Graves-Brown, 2010: 163-164).

Es interesante que, ante la disputa que se desarrolla, se decida recurrir a la gran madre; luego de ochenta años, es a una divinidad femenina a la que se pide una respuesta definitiva: *“Haced que se envíe una carta a Neith, la grande, la madre divina. Lo que ella diga, lo haremos”* (2, 7-8). El pedido se realiza en nombre de Ra, el Señor del Todo, quien se presenta como *“su humilde servidor”* (2, 15).

La respuesta de Neith es clara y tajante y deja muy claro el poder de la diosa: por justicia se le debe otorgar la dignidad real a Horus, decisión que debe ser acatada bajo la amenaza de la furia de la diosa y la consecuente destrucción de la creación: *“Dad la dignidad de Osiris a su hijo Horus. No cometáis estas acciones grandes de falsedad, que no están en su lugar, o me enfureceré y el cielo chocará con la tierra”* (3, 5-7). También establece que a Seth se le brinde una recompensa, las diosas Anat y Astarté. Es llamativo que, a pesar de que la Enéada le da la razón a Neith, Ra se enfurece con Horus, provocando a su vez la furia del tribunal de dioses.

También Horus acude a Neith, para que el largo proceso, en el que reiteradamente se le ha dado la razón a Horus, se cierre (14, 1-4). En ambas situaciones, la palabra de la diosa es solicitada para conseguir un punto final a la disputa, lo que nos habla de un rol importante de esta figura divina, quien no aparece de manera directa, pero es a quien incluso el “Señor del Todo” acude.

En *La contienda*, las tres diosas actúan a favor de Horus. Isis participa activamente del proceso ante la Enéada, y esta participación se relaciona probablemente con su doble rol de esposa viuda, y de madre que defiende los intereses de su hijo.

Isis va a participar tanto en discusiones públicas como privadas, aunque es posible notar que es mayor la cantidad de veces que lo hace en privado que en público, tal como lo plantea Sweeney (2002: 147). Esta situación se ve a la inversa en el caso de dioses como Seth. Neith apela a la amenaza para lograr su objetivo, así como Isis hace uso de la astucia y el engaño en más de una ocasión. Todos los dioses utilizan un lenguaje imperativo, aunque es de destacar que ninguna de las tres diosas apela a los insultos, como sí lo hacen las divinidades masculinas (Sweeney, 2002: 155-157).

Para cerrar el análisis, podemos decir que, en el relato estudiado, las tres diosas desarrollan roles de importancia en *La contienda*, apoyando el reclamo de Horus por el trono de su padre. Relacionándolo con lo explicitado acerca de la figura de la madre, podemos hacer hincapié en ciertas características de las diosas que hallamos en nuestro estudio:

- Maternales: Isis es la madre de Horus, rol que es mencionado constantemente, así como Neith es nombrada como la gran madre. Hathor también tiene actitudes maternales con Horus.
- Ambivalentes: ellas encarnan tanto el amor como la capacidad para la destrucción.
- Nutricias: esto se ve especialmente en los cuidados que tanto Isis como Hathor le brindan a Horus.
- Poderosas: las tres están atravesadas por el poder de su naturaleza divina, además de sus otras características. Ellas tienen el poder de intervenir, destruir, crear, curar, engañar.
- Intercesoras: las tres llevan adelante diversas acciones, ya sea frente al tribunal, o enviando una carta, para defender la causa de Horus.
- Terribles: su furia y poder destructor provoca temor, lo que podemos ver en la amenaza de Neith en el caso de que no se escuche su decisión, o cuando Isis se enoja ante el tribunal, o cuando corta la mano de su hijo.
- Astutas: específicamente es el caso de Isis, quien recurre a toda clase de tretas para lograr su objetivo.
- Sexuales: lo que se evidencia cuando Hathor le muestra su vulva a su padre, o cuando Isis masturba a su hijo.

Conclusión

En este trabajo, nos propusimos analizar las figuras de las diosas Isis, Neith y Hathor en *La contienda entre Horus y Seth*. El mito, en tanto relato sagrado, nos habla de tiempos primordiales, nos brinda modelos ejemplares, construye arquetipos en los que podemos entrever el contexto histórico y simbólico que los creó. En los relatos míticos, la figura de la madre es una presencia de gran importancia, madre en el sentido de creadora de realidades, no necesariamente desde un punto de vista físico. Es un ser ambivalente, poderoso y activo.

Las diosas analizadas participan en las diversas instancias del conflicto planteado, actuando dentro de los arquetipos míticos relacionados con la figura femenina: creación, maternidad, sexualidad, guerra. Ellas son creadoras y a la vez tienen potencial para la destrucción, ellas colaboran en el necesario equilibrio del mundo. En muchas ocasiones apelan a la justicia de su posición, una decisión que no apoyara el reclamo de Horus estaría en contra del orden. Su maternidad es realizada por las fórmulas con las que son nombradas, como en los casos específicos de Isis y Neith; en el caso de Hathor el aspecto maternal estaría dado en los cuidados otorgados a Horus.

Las tres diosas son diosas primordiales, diosas que crean realidades, que protegen, que nutren, diosas cuya furia es de temer. Ellas intervienen de distintas maneras en el proceso de elección y legitimación del rey: así como Neith amenaza con la destrucción si no es escuchada su decisión, y Hathor protege a Horus, Isis, como su madre, es quien brinda la definitiva legitimación. Son intercesoras ante los dioses, llevando adelante sus acciones siempre en contextos atravesados por el poder y por las relaciones parentales. Isis es madre, pero también es hermana y es hija, Hathor actúa como hija y también como madre que protege, así como Neith es presentada como la gran madre. En *La contienda*, Isis juega un rol evidentemente protector hacia su hijo, ayudándolo en todos los obstáculos que se presentan. Isis será la representante de su hijo, en tanto viuda y madre, ante la Enéada. También Hathor y Neith actúan a favor de Horus, aunque no lo hacen de forma conjunta.

En el relato examinado, las figuras femeninas aparecen subordinadas al poder masculino, su rol está sujeto a las decisiones (e incluso, al humor y las veleidades) de los dioses; podemos ver que las intervenciones de las diosas en general se desarrollan en ámbitos privados, pero aún en esta situación, es posible observar que su papel es descrito como fundamental. Participan activamente en un proceso judicial, pueden expresar su posición, su voz es escuchada, su veredicto es solicitado. Es cierto que sus palabras o decisiones no son respetadas en varias ocasiones, pero esto también es cierto con el resto de los veredictos dictados. Como dijimos, son diosas que paren (física o simbólicamente), nutren y sostienen a otros dioses, que protegen reyes, que los defienden, que interceden, que apelan al engaño, a la lucha e incluso a su furia y a la amenaza para mediar por ellos.

Consideramos que todo relato mítico literario nos “habla” del contexto en el que ha sido creado, sin olvidar el proceso de constante reelaboración, de préstamos, de fragmentación y traducción al que ha sido sometido. Por supuesto, no podemos plantear que es posible trazar una línea directa entre el contenido de *La contienda* y el rol de las mujeres, y especialmente las reinas, en la sociedad egipcia. Esto sería una lectura excesivamente literal y lineal, que simplificaría hasta casi vaciar de sentido una cuestión compleja, pero sí creemos que es posible entrever parte del imaginario, del contexto simbólico, del horizonte de sentido construido alrededor del rol de las mujeres en la sociedad en la que este relato fue creado, qué decía acerca de su propia realidad, así como también de qué manera construía su particular visión del mundo.

Bibliografía

- Assmann, J. (1977). “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”. *Göttinger Miszellen*, 25, 7-43.
- Assmann, J. (2001). *The search for God in Ancient Egypt*. London, Cornell University Press.
- Baines, J. (1991). “Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record”. *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (2), 81-105.

- Basson, D. (2012). *The Goddess Hathor and the Women of Ancient Egypt*. Thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree MPhil in Ancient Cultures. University of Stellenbosch.
- Bresciani, E. (1969). *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*. Torino: Einaudi.
- Broze, M. (1996). *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Leuven: Peeters.
- Brunner-Traut, E. (1982). "Mythos". En: W. Helck, E. Otto y W. Westendorf, *Lexikon der Ägyptologie IV* (pp. 277-286). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Brunner-Traut, E. (2000). *Cuentos del Antiguo Egipto*. Madrid: Edaf.
- Campagno, M. (2004). *Una lectura de "La contienda entre Horus y Seth"*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Ediciones del Signo.
- Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: AUSA.
- Del Olmo Lete, F. (1987). "Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente". En: G. del Olmo Lete, J. Pòrtulas, E. Pellizer, C. Miralles, G. Sissa, A. Iriarte, M. T. Clavo y M. Camps i Gaset, *La mujer en la Antigüedad* (pp. 7-25). Barcelona: AUSA.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Gardiner, A. (1931). *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-songs, and Other Miscellaneous Texts – The Chester Beatty Papyri, N° 1*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goebis, K. (2002). "A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes". *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 2 (1), 27–59.
- Graves-Brown, C. (2010). *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*. New York: A&C Black.
- Lefebvre, G. (1949). *Romans et Contes Égyptiens*. Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve.

- Lefebvre, G. (2003). *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*. Traducción de José Miguel Serrano Delgado. Madrid: Akal.
- Lesko, B. (1999). *The Great Goddesses of Egypt*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Levy, I. (1936). "Autour d'un roman mythologique égyptien". En: *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, vol. 4 (pp. 817-845). Bruxelles: Secrétariat de l'Institut.
- Loprieno, A. (2004). "Prólogo". En: M. Campagno, *Una lectura de "La contienda entre Horus y Seth"* (pp. 13-20). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/ Ediciones del Signo.
- Luna Bravo, J. L. (2008). "El simbolismo de los contrastes arquetípicos en las construcciones míticas". *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 50 (150), 79-95.
- Martínez, M. y Scheffel, M. (2011). *Introducción a la narratología: hacia un modelo analítico-descriptivo de la narración ficcional*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Meltzer, E. (2006). "Gender roles in ancient Egypt: perspectives from myth, literature and society". *The Society for the Study of Egyptian Antiquities Public Lecture Series 2005-2006*.
- Moneyron, F. y Thomas, J. (2004). *Mitos y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Orriols-Llonch, M. (2012). "Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el antiguo Egipto". *Lectora*, 18, 17-40.
- Robins, G. (1996). *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Madrid: Akal.
- Rosenvasser, A. (1947). *Torneos de acertijos en la literatura del antiguo Egipto*. Buenos Aires: Maia.
- Salem, L. (2012). "Reflexiones acerca del mito y los textos literarios 'clásicos' en el antiguo Egipto". *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, 4, 53-77.
- Spiegel, J. (1937). *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty als Literaturwerk*. Glückstadt: J. J. Augustin.
- Stuckey, J. (2005). "Ancient Mother. Goddesses and fertility cults". *Journal of the Association for Research on Mothering*, 7 (1), 32-44.
- Sweeney, D. (2002). "Gender and Conversational Tactics in 'The

- Contendings of Horus and Seth". *The Journal of Egyptian Archaeology*, 88, 141–162.
- Szpakowska, K. (2012). "Hidden Voices: Unveiling Women in Ancient Egypt". En: S. L. James y S. Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World* (pp. 25-38). Malden, MA-Oxford: Wiley-Blackwell.
- Troy, L. (1986). *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*. Upsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Troy, L. (2003). "She for whom all that is said is done". En: S. M. Nelson, *Ancient queens. Archaeological explorations. Gender and Archaeology*. California: Altamira Press.
- Velasco Pérez, A. (2013). "La trenza perdida de Hathor". *Antesteria. Debates de Historia Antigua*, 2, 21-38.
- Verhoeven, U. (1996). "Ein historischer ‚Sitz im Leben‘ für die Erzählung von Horus und Sets des Papyrus Chester Beatty I". En: M. Schade-Busch (ed.), *Wege Öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag* (pp. 347-363). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wilson, J. (1955). "The contest of Horus and Seth for the rule". En: J. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (pp. 14-17). New Jersey: Princeton University Press.
- Wunenburger, J. J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol.

Alejandro Magno y las estrategias de legitimación del poder en Egipto: cambios y continuidades en el final de la Baja Época

Roberto R. Rodríguez

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Universidad Nacional de la Patagonia Austral

Unidad Académica San Julián

Introducción

Desde la Antigüedad hasta los tiempos actuales, la relevancia histórica de Alejandro produjo una gran proliferación de producciones narrativas. Ello ha generado, entre los académicos, una gran dificultad para conocer el grado de veracidad de dichas producciones, especialmente las fuentes grecorromanas¹, debido a la serie de filtros de carácter ideológico, literario y cultural, que invistieron de elementos míticos y moralizantes al rey macedonio².

Esta gran variedad de obras escritas, iniciada desde los tiempos de la hegemonía macedónica hasta las primeras décadas

¹ Escritos de Arriano, Plutarco, Diodoro, Curtio Rufo, Justino, Calístenes, entre otros, y redactados entre dos y cuatro siglos posteriores a la muerte de Alejandro Magno; una buena lectura biográfica de este personaje se puede encontrar en Gómez Espelosín (2007: 19-70).

² Al respecto, Francisco Gómez Espelosín (2007: 109) remarcó que “sabemos más acerca de la forma como componían sus historias los escritores antiguos, quienes por lo general no se atenían tan solo al testimonio de un único y exclusivo testimonio sino que solían recurrir a diferentes fuentes de información simultáneas, que contaminaban además sin el menor escrúpulo y las sometían además a una extensa reelaboración personal que afectaba intensamente tanto al contenido de la obra original como a su estilo, haciendo así casi imposible cualquier intento de identificación exacta de sus fuentes a partir de tales criterios”; en Alejandría, durante el siglo III a.C., se elaboró el *Romance de Alejandro*, obra compuesta por distintas historias a la que posteriormente se agregaron nuevas narraciones hasta la Antigüedad Tardía (Chialva, 2012: 45; Gómez Espelosín, 2007: 90).

de la segunda mitad del siglo XX, predominó con una mirada eurocentrista y, académicamente, bajo dominio de especialistas del mundo clásico, con un enfoque historicista³. A partir de la renovación epistemológica en el campo de las ciencias sociales, las producciones historiográficas sobre la Antigüedad cobraron un nuevo impulso, en especial, con los estudios de Monique Clavel-Léveque, Pierre Léveque⁴ y Pierre Briant⁵, entre otros. Las investigaciones de este último sobre la historia del Imperio Aqueménida permitieron elaborar una perspectiva distinta de las conquistas de Alejandro, con un enfoque interdisciplinar en el análisis de fuentes babilónicas, persas, egipcias y judías.

Para el tema que nos interesa comenzaremos con un año clave, el 333 a.C., en que Alejandro Magno derrotó a Darío III en la batalla de Issos. Dicho éxito fue inmenso, y como resultado, el Gran Rey Aqueménida se vio obligado a retirarse. La decisión del vencedor fue dirigirse al sur, a Egipto, para asegurar el resto de la costa del Egeo y reclamar más territorios⁶. Reconociendo que Egipto era una prioridad, y luego de asediar las ciudades de Tiro y Gaza, concretaba su objetivo. Esta decisión estaba enraizada en un contexto histórico particular de la relación entre Grecia y Egipto.

En efecto, existe constatación histórica y arqueológica de que a mediados del siglo IV a.C., los griegos ya tenían una serie

³ Como referencia, Johann Gustav Droysen, de la escuela histórica alemana. Su noción de “helenismo” confirmaba su planteo teórico según el cual cada época tiene un propio principio histórico, es decir el convencimiento “historicista” de la importancia de rescatar la individualidad de cada período histórico. Para una profundización del tema, véase Moreno Leoni (2017: 21-57).

⁴ Principales referentes del Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA) de la escuela de Besançon. En la década de 1970 fundaron la revista *Dialogues d'Histoire Ancienne*, definiendo un posicionamiento historiográfico: una visión totalizante de la historia, que busca alcanzar un enfoque global mediante una fuerte apuesta por el trabajo multidisciplinar. Su interés central fue el rol del esclavismo en las sociedades antiguas (Dosse, 2006: 183-184).

⁵ Briant (2012: 13-15).

⁶ Sobre la empresa de Alejandro, Tomás Rodríguez Cerezo planteó que desde el punto historiográfico, “a lo largo de los últimos años las consideraciones de una conquista continuadora de la política expansiva de la Macedonia de Filipo se van imponiendo, por encima del idealismo de la expansión de la civilización griega y la venganza de las guerras médicas” (Rodríguez Cerezo, 1999: 232).

de contactos con Egipto⁷. En la segunda mitad del siglo VII a. C., griegos ingresaron en Egipto como mercenarios (principalmente residentes en Tel Dafana) y como comerciantes, que habían establecido un puerto en Naucratis desde el cual exportaban bienes, particularmente grano, a Grecia (Rhodes, 2016: 39). Mercenarios griegos ofrecieron sus servicios al faraón Psamético I, que había liberado Egipto del control asirio (656 a.C.), y más tarde, trirremes y marineros griegos fueron empleados por Neco I (610-595 a.C.) y Psamético II (595-589 a.C.), faraones de la Dinastía Saíta. También tenemos otras referencias históricas sobre griegos del siglo V a.C. (principalmente atenienses) que participaron en las rebeliones egipcias contra los persas, sobre todo el “Desastre Ateniense” de 459-454 a.C., que no tuvieron éxito en liberar a Egipto del control del Imperio Persa (Morkot, 2005: 139). En el siguiente siglo existió una mayor participación griega gracias al comercio, en particular la próspera exportación de granos a Grecia.

Al respecto, Volker Grieb planteó que en el siglo IV a.C., en el sudeste del Egeo se asistió a un cambio estructural urbano. Los nuevos centros e instalaciones urbanas se orientaron con su ubicación directamente en las rutas marítimas próximas, con las condiciones náuticas propicias para el cambio y la ubicación de los nuevos centros. El aumento del comercio en el Mediterráneo oriental hizo que la región, anteriormente bastante periférica desde el punto de vista griego, se convirtiera en un significativo centro (Grieb, 2014: 187-188). Por ello, la construcción de una nueva y gran ciudad portuaria en el borde del delta occidental del Nilo (Alejandría) debe entenderse como una continuación lógica del desarrollo urbano del sureste del Egeo, y tanto las conexiones comerciales locales como suprarregionales fueron en gran medida responsables de la ubicación de los nuevos centros. Este nuevo panorama permitió posteriormente la incursión militar macedónica al territorio del valle del Nilo.

⁷ Agregaríamos un precedente: los contactos micénicos con el Egipto del Imperio Nuevo en el período 1500-1200 a.C. (Kristiansen y Larson, 2005: 128).

Alejandro en Egipto

La presencia del conquistador macedónico en territorio egipcio está atestiguada en fuentes antiguas, así como en investigaciones académicas actuales. Alejandro fue relacionado con la fundación de la ciudad portuaria de Alejandría, que pronto se convirtió en un importante centro urbano, desde el punto de vista comercial y cultural⁸. De acuerdo a Arriano en su obra *Anábasis de Alejandro Magno*⁹, el conquistador macedónico declaraba que él gobernaba con la gracia de los dioses y que las batallas se decidieron de acuerdo con los deseos de la voluntad divina: “*He vencido ya en batalla primero, a tus generales y sátrapas y, luego, a ti mismo y a tu ejército, y poseo esta región por don de los dioses...*” (Arriano, *An. II*, 229).

Gracias a esta obra de Arriano, se conocen detalles de la ocupación macedónica y sus actividades posteriores. La primera toma fue Pelusio, una fortaleza ubicada en el extremo oriental del delta del Nilo. Para la población egipcia, este acontecimiento fue visto como el comienzo de la liberación de la Segunda Dominación Persa. Posteriormente Alejandro realizó ofrendas a los dioses egipcios, prohibidos por la religión oficial y monoteísta del Imperio Aqueménida. El siguiente objetivo fue Menfis, donde fue bien recibido, con fiestas y espectáculos honoríficos, por el sátrapa persa Mazaces. En esta ciudad, Alejandro repitió los honores a las divinidades oficiales de Egipto.

Llegó desde Gaza a Pelusio, ciudad de Egipto, al séptimo día. Su flota le acompañaba paralela a la costa en su ruta desde Fenicia a Egipto, y cuando él llegó a Pelusio la encontró ya anclada en el puerto. Por su parte, el persa Mazaques, a quien Darío había nombrado sátrapa de

⁸ Como mencionamos anteriormente, Volker Grieb planteó que se debe minimizar el rol protagónico de Alejandro en relación con el emplazamiento y la fundación de Alejandría, enfatizando que las fuentes literarias que asignan a Alejandro la intención central de fundar una gran ciudad en el delta occidental del Nilo, datan de una época tardía en que Alejandría ya era una gran metrópoli (Grieb, 2014: 170).

⁹ Flavio Arriano (siglos I-II d.C.) perteneció a la tradición historiográfica que emulaba a los grandes historiadores de época clásica como Jenofonte y Tucídides (Rodríguez Cerezo, 1999).

Egipto, tuvo noticias de cómo se había desarrollado la batalla de Iso y de cómo Darío había huido vergonzosamente, así como de que Fenicia, Siria y la mayor parte de Arabia estaban en poder de Alejandro; por todo ello y porque, además, él no disponía de un ejército persa para poder hacerle frente, acogió amistosamente a Alejandro en las ciudades de su región. Alejandro afincó una guarnición en Pelusio y ordenó a la flota que remontara el río hasta la ciudad de Menfis... donde ofreció sacrificios a todos los dioses, y de modo especial a Apis, y celebró certámenes gimnásticos y musicales (Arriano, An. III, 259-260).

Como estrategia simbólica, Alejandro de Macedonia junto a sus generales se había presentado como “liberador” frente a la ocupación persa de entonces. Lo interesante es la construcción propagandística iniciada desde el Reino de Macedonia, junto a su antecesor Filipo II, incorporando ancestros y modelos míticos¹⁰, pues se declaraban descendientes de los Argeadas (primera familia gobernante), con una elaboración genealógica que conectaba a personajes míticos como Aquiles, Heracles y Dioniso (Antela-Bernárdez, 2007: 102-103; Gómez Espelosín, 2007: 175-176; Thomas, 2007: 199). En función de ello, sus personas fueron revestidas de elementos heroicos, superando las actividades comunes de los mortales, mediante hazañas excepcionales. A partir de su incursión al Asia Menor, esta práctica política fue desarrollándose más a medida que realizaba su empresa de conquistas e iba incorporando nuevos elementos míticos-religiosos.

Legitimación e institucionalización del poder

Ante la corta estadía en el territorio egipcio, Alejandro comprendió la necesidad de legitimar y reforzar la nueva presencia macedónica instaurando las primeras prácticas

¹⁰ Tengamos en cuenta que los mitos no tratan solamente sobre actividades divinas y dioses. Es sabido que a partir de los tiempos de Homero y de Hesíodo, la asociación a un culto y a una genealogía son marcas de identidad de héroes relevantes. Aparecen asociados a elementos extraordinarios, y marcan los límites entre dioses y la humanidad. Los mitos también se fueron modificando de acuerdo a los cambios políticos, como el caso de Atenas en tiempos de Clístenes (570-507 a.C.), en que se dio culto a héroes epónimos de las diez tribus territoriales (Diez de Velasco Abellán, 1998: 18-20).

políticas que posteriormente serán consolidadas por la Dinastía Ptolemaica. Por ello, fue primordial establecer un consenso con los principales sacerdotes de los distintos templos egipcios, pues eran garantes del orden de la población local, además de ser los líderes naturales y representantes del Egipto faraónico (Gorre, 2003: 24). Tampoco podía prescindir de la colaboración del personal del templo, que constituía el grupo esencial de escribas necesarios para la actividad administrativa y garantizaba la supervisión de la población y la legitimación política.

La primera iniciativa fue visitar el Oráculo de Amón en Siwa, y tras su proclamación como “hijo de Amón” (divinidad que se asemejaba a Zeus), retomó la tradición de erigir templos en honor a esta divinidad, práctica habitual de los faraones de dinastías anteriores a la Conquista Persa como Amasis, Psamético III y Nectanebo II (Eredricksmeier, 1991: 203-204).

En el Gran Templo de Ptah en Menfis, Alejandro es proclamado como “Faraón” y como sucesor de Nectanebo II. Esta iniciativa, consensuada con los altos sacerdotes egipcios, constituyó un simbolismo político eficaz. En su rol de “rey-dios” y como garante del orden, realizó la reapertura del antiguo y tradicional culto a los animales sagrados como los toros Apis y sus madres. Las evidencias arqueológicas que corroboran dicha práctica son: a) inscripciones provenientes del cementerio de animales de Saqqara Norte, que registran la preparación de las ofrendas de una vaca llamada Taesis durante el reinado de Alejandro¹¹; b) la estela del Bukheum de Armant, en que se registra la ofrenda funeraria a un toro Bukhis, en la misma época¹²; c) una estatua real originaria de Mendes (actualmente perdida), y que es interpretada como un ejercicio de piedad de Alejandro hacia el dios carnero Banebdjedet (Bosch Puche, 2012: 252).

¹¹ Este cementerio fue excavado por la Egypt Exploration Society entre 1964 y 1976. “Es el mejor documentado de toda la serie de inhumaciones de la catacumba. En concreto, nueve de las estelas demóticas recuperadas en la catacumba de las madres de Apis mencionan a la vaca Taesis en tiempos del faraón Alejandro” (Bosch Puche, 2012: 246, 249).

¹² Contiene la siguiente inscripción: “El dios perfecto ‘el elegido de Re y amado de Amón... el amado de Re y elegido de Amón’ Alejandro” (ver lámina n° 1).

La puesta en marcha de este conjunto de rituales apuntaba a dos propósitos: primero, comunicar a la sociedad egipcia que la nueva élite greco-macedonia garantizaría el respeto de sus tradiciones religiosas, y además la culminación de las prohibiciones instauradas por la satrapía persa¹³. Y segundo, lograr el consenso con el alto sacerdocio y las élites locales (beneficiándolos como partícipes en la recolección de tributos), para asegurar el ejercicio de gobierno de Alejandro. Esta estrategia política constituyó un rol importante en el modelado de la memoria social, en el sentido de presentarse el dominador como un “liberador” que inauguraba una nueva época¹⁴.

La siguiente práctica para fundamentar el poder sobre el territorio de Egipto, consistió en la elaboración de una titulación real o protocolo real. Era una medida esencial, pues constituía un elemento crucial para la ceremonia de la coronación. La composición de este protocolo marcaba el comienzo de un nuevo ciclo, con el compromiso del nuevo faraón hacia las divinidades, garantizando la justicia, una restauración del orden, y el ejercicio de Ma’at. Según Francisco Bosch Puche, dichos títulos canónicos están inscriptos en un altar de granito rojo, proveniente de un templo del oasis de Bahariya. Esos nombres son: 1) *Horus* (“Horus, el que protege a Egipto”, “Horus, el gobernante fuerte”¹⁵);

¹³ Esta mirada negativa hacia los persas está basada en autores clásicos como Herodoto que relató la muerte de un toro Apis por Cambises, o también la fuente de un autor romano, como Eliano, que indicó que Artajerjes III Oco ordenó sacrificar un Apis para un banquete (fuentes clásicas citadas en Bosch Puche, 2012: 244, 266). Sin embargo, se cuestiona la historicidad de estos precedentes negativos, que tienen fines propagandísticos, y además, existió una política de tolerancia religiosa en Egipto, al menos desde Darío I (Serrano Delgado, 2004: 32).

¹⁴ Esta práctica de alianza con los templos egipcios fue continuada por los Lágidas, evidenciada en inscripciones jeroglíficas oficiales, en la denominada “Estela del Sátrapa” (lámina n° 3). Esta fuente registra una donación de tierras de parte del faraón Ptolomeo I a un templo en Buto (Gorre, 2003: 29). Acerca de la discusión historiográfica sobre los mecanismos adoptados por los Ptolomeos en la construcción del Estado, véase Moreno Leoni (2015).

¹⁵ Estos dos títulos también se encuentran registrados en la Capilla de la Barca en el templo de Luxor, en la puerta de entrada del IV pilono del Gran Templo de Amón en Karnak y en la puerta de entrada del pilono del templo de Khonsu también en Karnak (Bosch Puche, 2009: 105; 2014: 91). Véase lámina n° 2.

2) *Rey del Alto y Bajo Egipto, el elegido de Re y Amado de Amón*; 3) *Hijo de Re, Alejandro*; 4) *Las Dos Señoras, grande de fuerza, el que conquista los Nueve Arcos*. Para este investigador, este altar constituye, hasta ahora, la única fuente que registra el protocolo onomástico completo para Alejandro Magno.

La adopción de esta práctica política no constituyó una ruptura con el período anterior, sino una continuidad, dado que los reyes aqueménidas también elaboraron una titulación real, como los casos de Cambises (ej. *“Aquel que une las Dos Tierras”*¹⁶) y Darío I (ej. *“Horus”, “Hijo de Re”, “Gran Rey, Rey de Reyes”*¹⁷). Estas fuentes representarían una clara voluntad de los faraones persas de respetar las tradiciones religiosas de la sociedad egipcia.

La última estrategia consistió en la instauración de la deificación de Alejandro¹⁸. Esta práctica política sería la culminación de un proceso¹⁹ iniciado antes, con la vinculación genealógica de su persona con los héroes y dioses, como Aquiles, Heracles, Dioniso y Zeus Basileus, la visita al Oráculo de Amón en Siwa y la asociación con Zeus, la promoción de los cultos tradicionales en Menfis, la política de construcción de templos a las principales divinidades, la elaboración de una titulación faraónica y la coronación como faraón de Egipto, con el previo consenso o negociación con el clero sacerdotal y élites locales.

Conclusiones

Tras el ingreso del conquistador macedonio en Egipto como “liberador” del dominio aqueménida, se pone en marcha una serie de prácticas políticas tendientes a legitimar el poder de

¹⁶ Inscripción proveniente de la estela epitafio del buey Apis, año 6 del reinado de Cambises (Serrano Delgado, 2001: 176).

¹⁷ Registrados en el templo de Amón en Hibis (el Khargah). El último título es la transposición al egipcio de la titulación real aqueménida (Serrano Delgado, 2001: 181).

¹⁸ La deificación de Alejandro Magno constituye una cuestión muy debatida entre los especialistas, debido a la cantidad de fuentes que, desde la Antigüedad, trataron de comprender la personalidad y la política de Alejandro.

¹⁹ Antela Bernárdez lo denomina “*personalización del poder*” (Antela Bernárdez, 2007: 100).

la nueva clase gobernante extranjera. De acuerdo a la narración aportada por Arriano, y confirmada por evidencias arqueológicas, Alejandro Magno jugó un rol destacado en la renovación de los cultos tradicionales en Menfis, con el objetivo de lograr un consenso político con el alto sacerdocio y las élites locales y/o provinciales, para sostener la legitimidad de su autoridad en territorio egipcio.

Con respecto a la deificación de Alejandro, se puede considerar que es la cristalización de un proceso comenzado antes de la expansión sobre los territorios controlados por el Imperio Persa, desde la representación como héroe que sobresalía por sus hazañas, descendiente de Aquiles o de Heracles, hasta la representación como personaje divino, descendiente de Dioniso y de Zeus Basileus. Y luego, a medida que transcurrían sus conquistas exitosas en la amplia región bajo control aqueménida, se iban incorporando elementos religiosos de otras culturas, como hemos visto en el caso de Egipto, con el objetivo de lograr la legitimación del gobierno de Alejandro. Esta incorporación de representaciones es comprensible dado el contexto histórico de un imperio greco-macedonio en constante construcción.

Es difícil saber si esta práctica política de la presentación de Alejandro como un dios tuvo éxito en el ámbito griego y, en este caso, en todo el territorio egipcio, cuando aquél vivía. Lo que sí es claro es que tiempo después de su muerte, hay evidencias de que el mundo griego estableció un culto a la figura del gran conquistador. Y sobre la época del Egipto Lágida, sí hay consenso entre los investigadores de la existencia de cultos destinados al dios Alejandro (Shipley, 2001: 184-185). En este punto es posible entender el fenómeno como parte de consensos o negociaciones de poder en un contexto cultural específico caracterizado por las prácticas de reciprocidad entre los sucesores de Alejandro y referentes de la sociedad egipcia (sacerdotes y élites locales o regionales).

Por último, la renovación de los estudios sobre la política de los reyes aqueménidas en Egipto, produjo una visión diferente de la conquista macedónica, liberada de los prejuicios etnocéntricos presentes en las fuentes biográficas contemporáneas y tardías.

Bibliografía

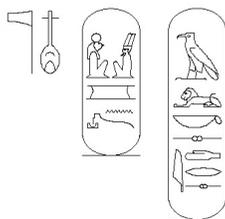
- Antela Bernárdez, B. (2007). "Alejandro Magno o la demostración de la divinidad". *Faventia*, 29 (1), 89-103.
- Bosch Puche, F. (2009). "La titulación faraónica de Alejandro Magno: nuevas aportaciones". *Trabajos de Egiptología*, 5, 103-116.
- Bosch Puche, F. (2012). "Alejandro Magno y los cultos a animales sagrados en Egipto". *Aula Orientalis*, 30, 243-277.
- Bosch Puche, F. (2014). "The Egyptian Royal Titulary of Alexander The Great, II: Personal Name, empty cartouches, final remarks, and appendix". *The Journal of Egyptian Archaeology*, 100, 89-109.
- Briant, P. (2012). *Alejandro Magno*. Madrid: Siglo XXI.
- Chialva, I. (2012). "Acerca de la historia y la ficción en tres versiones imperiales de la fundación de Alejandría". *Circe de clásicos y modernos*, 16, 43-56.
- Diez de Velasco Abellán, F. P. (1998). *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes en la Grecia Antigua*. Madrid: Trotta.
- Dosse, F. (2006). *La historia en migajas: de Annales a la "nueva historia"*. México: Universidad Iberoamericana.
- Eredricksmeier, E. (1991). "Alexander, Zeus Ammon, and the Conquest of Asia". *Transactions of the American Philological Association*, 121, 199-214.
- Gómez Espelosín, F. J. (2007). *La leyenda de Alejandro. Mito, historiografía y propaganda*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Gorre, G. (2003). "Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après la documentation privée". *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, 23-43.
- Grieb, V. (2014). "Zur Gründung von Alexandria: Die Quellen im Kontext des spätklassischen Urbanismus der südöstlichen Ägäiswelt und der nautischen Bedingungen im östlichen Mittelmeerraum". En: V. Grieb, K. Nawotka y A. Wojciechowska (eds.), *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition* (pp. 169-219). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kamal, A. B. (1904). *Stèles ptolémaïques et romaines*, t. II. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

- Kristiansen, K. y Larsson, T. (2005). *La emergencia de la Sociedad del Bronce. Viajes, transmisiones y transformaciones*. Barcelona: Bellaterra.
- Moreno Leoni, A. M. (2015). "Poder e ideología en el Mediterráneo Oriental: nuevas aproximaciones a los reinos helenísticos". *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 7, 74-94. Sitio electrónico: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>.
- Moreno Leoni, A. M. (2017). "Alejandro Magno como 'conquistador-civilizador': la lectura ilustrada de Flavio Arriano y Plutarco entre los siglos XVIII-XIX". En: J. Espino Martín y G. Cavalletti (eds.), *Recepción y Modernidad en el siglo XVIII. La Antigüedad Clásica en la configuración del pensamiento ilustrado* (pp. 21-57). México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morkot, R. G. (2005). *The Egyptians. An introduction*. New York: Routledge.
- Rhodes, P. J. (2016). *La Antigua Grecia. Una historia esencial*. Barcelona: Crítica.
- Rodríguez Cerezo, T. (1999). "Los orígenes de la conquista de Asia en la 'Anábasis de Alejandro Magno' de Arriano de Nicomedia". *Gerión*, 17, 223-232.
- Serrano Delgado, J. M. (2001). "La titulación real de los faraones persas". En: J. Cervelló Autuori y A. Quevedo Álvarez (eds.), *Ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López* (pp. 175-184). Barcelona: Aula Aegyptiaca.
- Serrano Delgado, J. M. (2004). "Cambyses in Sais: Political and Religious Context in Achaemenid Egypt". *Chronique d'Égypte*, 79 (157-158), 31-52.
- Shipley, G. (2001). *El Mundo Griego después de Alejandro: 323 -30 a.C.* Barcelona: Crítica.
- Thomas, C. G. (2007). *Alexander the Great in his World*. Malden-Oxford: Blackwell Publishing.

Fuentes

Arriano. *Anábasis de Alejandro Magno*. Libros I-III (Traducción: Antonio Guzmán Guerra, 1982). Madrid: Gredos.

Imágenes



(1) *ntr nfr* (2) *stp-n-R^c mr(y)-Imn / mr(y)-R^c stp-n-Imn* (3) *3rksi(n)drs*

Lámina N° 1. Cartucho que identifica al faraón Alejandro (extraído de Bosch Puche, 2012: 258).

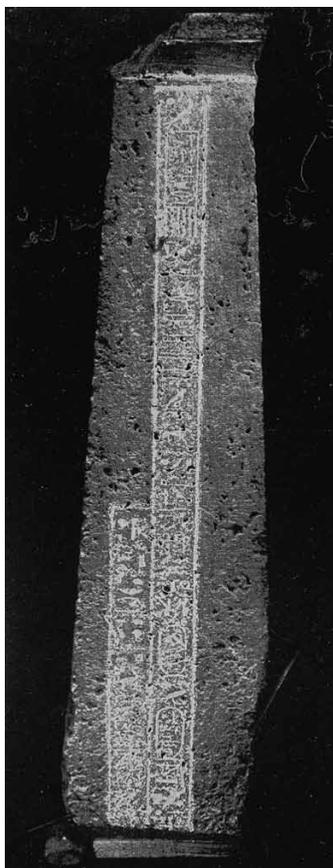


Lámina N° 2. Altar del templo de Alejandro, Bahariya (extraído de Bosch Puche, 2009: 108).



Lámina N° 3. "Estela del Sátrapa" (extraído de Kamal, 1904: pl. 56).

Producción académica, normativas curriculares y manuales escolares: el estudio del antiguo Egipto en el nivel secundario bonaerense

Liliana Navarro Ibarra

Dirección General de Cultura y
Educación de la Provincia de Bs. As.
E.E.S. N°68

Introducción al marco normativo

Dentro del campo de la educación formal argentina, los modos de abordar la Historia dependen en gran medida de las directrices pedagógicas y, sobre todo, de los diseños curriculares avalados por las autoridades correspondientes e implementados en cada jurisdicción.

A nivel normativo, en el ámbito de la Provincia de Buenos Aires el estudio de las sociedades del Creciente Fértil y, en particular, del antiguo Egipto corresponde al 1° Año de la Educación Secundaria. En consecuencia, se halla supeditado a la materia *Ciencias Sociales* y, por extensión, a la serie de lineamientos establecidos por la Dirección General de Cultura y Educación (DGCyE) concernientes al objeto, propósito y metodología de tal espacio curricular: un plan de estudios que se desprende de lo dispuesto en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios (NAP)¹ estipulados por el Consejo Federal de Cultura y Educación (CFCyE) a partir de la *Resolución CFCyE N° 214/04 Anexo I* (2004), la *Ley de Educación Nacional N° 26.206* (2006) y la *Nueva Ley de Educación Provincial N° 13.688* (2007) y que se explicita a través de la *Resolución N° 3.233/06* (2006) vigente en todo el territorio bonaerense.

¹ Dado que los NAP fueron acordados con anterioridad a la sanción de la Ley de Educación Nacional N° 26.206 deben entenderse en el marco de la progresión 7°, 8° y 9° Años del Tercer Ciclo de la Escuela General Básica (EGB 3), es decir, los actuales 7° Año de Educación Primaria y 1° y 2° Años de Educación Secundaria o 1°, 2° y 3° Años de Educación Secundaria, según la jurisdicción (C.A.B.A. y Pcia. de Buenos Aires, respectiva y particularmente).

En lo que al análisis del devenir de las sociedades a través del tiempo concierne, los NAP apuntan a incentivar el conocimiento de las formas en que se organizaron los Estados en las sociedades antiguas a partir del estudio de dos situaciones concretas a elección del/de la docente, una americana y otra «mediterránea», focalizando en tópicos como el trabajo, la distribución del excedente, la legitimación del poder a través del culto y la jerarquización social².

Por su parte, el Diseño Curricular estipulado por la Provincia de Buenos Aires prescribe el estudio de los espacios y organizaciones socioculturales en América³ y, específicamente, en Grecia y Roma⁴, excluyendo *a priori* a Egipto y al Creciente Fértil. Un recorte que, lejos de resultar azaroso, refleja en cierto modo una concepción sesgada, lineal y unidireccional de la narrativa histórica –“un tiempo lineal y orientado”, según Le Goff (1991 [1977]: 84)– que decanta en la formación de la sociedad *occidental* y, por extensión, *capitalista*:

Esta unidad [de contenidos (Unidad III)] se desarrolla en un contexto espacio temporal ampliado. Básicamente se centra en la comprensión de los cambios sociales que a lo largo de los siglos dio (sic) como resultado dos de las organizaciones que encuentran existencia en el mundo actual: el capitalismo y las diversas formas del socialismo (Bs. As. / DGCyE, 2006: 78).

La narrativa temporal que se desprende del diseño curricular bonaerense incide, entonces, en la elección y tratamiento de los contenidos, ya que resulta evidente la omisión de los procesos socio históricos inherentes al África Norsahariana en particular y el Creciente Fértil en general.

² “Se sugiere el tratamiento en profundidad de dos sociedades, seleccionando una entre la egipcia, las mesopotámicas, las griegas (ateniense o espartana) y la romana; y otra entre las americanas (olmeca, tiahuanaco o chavín)” (CFCyE / MECyT, 2006: 19; CFE / ME, 2011: 42).

³ “Unidad de contenidos II. Modos de vida y organización sociocultural sedentaria: pocos mundos y la apropiación del espacio según nuevas relaciones sociales y el desarrollo de la agricultura” (Bs. As. / DGCyE, 2006: 76-77).

⁴ “Unidad de contenidos III. Modos de vida y organización sociocultural: entre mundos, la experiencia de construcción del Occidente. Desarrollo de la división social del trabajo y transformaciones del espacio europeo” (Bs. As. / DGCyE, 2006: 78-79).

Sin embargo, al pasar del encuadre normativo a la puesta en práctica *real* del recorte espacio temporal prescripto pronto se advierte que la normativa suele hallarse condicionada, cuando no desplazada, por otro tipo de narrativa que ha estado presente por décadas en las aulas y que aún hoy forma parte ineludible de la experiencia escolar: el *libro de texto*. En tal sentido, retomamos la postura de Zabalza por la cual “[e]n nuestro sistema educativo son sin duda los libros de texto los mediadores privilegiados y más influyentes. Las diversas casas editoriales producen su propia ‘interpretación’ y desarrollo del Programa de cada nivel educativo” (Zabalza, 1987: 53; citado en Martínez, Valls y Pineda, 2009: 6).

De esta forma, los manuales se han constituido como uno de los ejes del trabajo de muchos docentes. Situación que, en el ámbito que nos ocupa, resulta aún más notable considerando las distintas propuestas editoriales impresas y distribuidas con el aval educativo y/o el apoyo económico provinciales (Tinta Fresca, 2007; DGCyE, 2007; Aique, 2015; Aique, 2015; Longseller, 2015).

El antiguo Egipto en las ediciones orientadas al mercado escolar

En líneas generales, cabe mencionar que las editoriales, en vez de adecuarse a las exigencias curriculares de cada jurisdicción, suelen ajustar el contenido de sus manuales a un temario *standard* para, de ese modo, satisfacer la demanda de la mayor cantidad posible de clientes. Esto sucede en tanto los libros de texto “responden a una demanda preexistente: se planifican para ser vendidos en diferentes sectores de mercado” (Tosi, 2010: 5), provengan estos de las escuelas de gestión privada y/o pública o de jurisdicciones con distintos diseños curriculares.

En lo que respecta a la enseñanza de *Ciencias Sociales* en la Provincia de Buenos Aires, en el año 2007 la Dirección General de Cultura y Educación estableció de forma oficial a *Ciencias Sociales ES.1*⁵ [ver índice en *Anexo 1*] como bibliografía específica para la materia; manual escolar que fue implementado en un contexto de cambios estructurales y curriculares –tanto a nivel nacional como provincial– y cuya validación derivó de la evaluación académica y conceptual hecha por un jurado convocado a raíz de

⁵ García Mac Gaw *et al.* (2007).

un concurso público para la producción de textos educativos⁶. Distribuido de forma gratuita en todos los establecimientos escolares de gestión pública, a lo largo del período 2007-2015 (año en que se incorporaron publicaciones de las editoriales Aique y Longseller con características de distribución similares) ha sido uno de los pocos textos presentes, si no el único, en las instituciones educativas bonaerenses para su uso dentro del espacio curricular.

Sin embargo, *Ciencias Sociales ES.1* se aparta sensiblemente de los lineamientos dispuestos por la DGCyE en la *Resolución N° 3.233/06*, más allá de lo afirmado por Puiggrós en el editorial respecto a que “[s]us contenidos son producto del trabajo de sus autores en vínculo efectivo con los lineamientos curriculares dispuestos por el Nivel de Educación Secundaria de la Provincia” (García Mac Gaw *et al.*, 2007: 1). Esta situación se da porque el texto en cuestión es una reedición íntegra de *Ciencias Sociales 7*, manual redactado a partir del anterior diseño curricular establecido en las *Resoluciones N° 13.269/99* [Tomo I] y *N° 13.227/99* [Tomo II]⁷ y publicado por la editorial Tinta Fresca para satisfacer las demandas del Tercer Ciclo de la Escuela General Básica (EGB 3). Asimismo, tal desfase normativo-editorial queda en evidencia al comparar lo dispuesto en la *Resolución N° 3.233/06* (2006) con los índices (y, por extensión, los textos) publicados por las

⁶ Cf. Giordano y Souza (2007).

⁷ TERCER CICLO. Séptimo año. Sociedad, Organización y Participación. De la aldea primitiva a la ciudad actual: El origen del hombre. El paleolítico. Las bandas o clanes. La cultura en el paleolítico. - El neolítico y el surgimiento de las primeras aldeas. Los cambios culturales. Los grupos sociales destacados. - El espacio urbano y el espacio rural: características y diferencias. - *Las ciudades en la antigüedad. La organización política y la cultura en las sociedades antiguas del Cercano Oriente (Egipto, Mesopotamia, Israel, Fenicia) y del Lejano Oriente (China e India)*. - Las polis griegas y su cultura. Las sociedades y formas de gobierno en Esparta y en Atenas. - Los asentamientos urbanos en el Medioevo. - La ciudad en el Imperio Bizantino. Su cultura. - La ciudad en la expansión del Islam. Su cultura. - La ciudad y el proceso de industrialización. - Las ciudades del mundo actual. Su importancia. Sus características. Estudio de una gran ciudad desde el punto de vista social, político y territorial. (*Resolución N° 13.227/99*, 1999, 93, el resaltado es propio).

editoriales Aique⁸ [*Anexos 2 y 3*] y Longseller⁹ [*Anexo 4*] para el Ministerio de Educación de la Nación (2015).

Así, en función de la oferta editorial disponible, el antiguo Egipto “ingresó” a las aulas bonaerenses a contrapelo de las modificaciones curriculares de la primera década del siglo XXI.

La incidencia de la producción académica

Luego de bosquejar brevemente las características del marco normativo y de la oferta editorial provincial *oficial*, cabría preguntarse de qué modo trasciende el *corpus* teórico y conceptual, generado desde los ámbitos académicos, en el estudio del antiguo Egipto llevado a cabo por los/las estudiantes del nivel medio bonaerense. Cuestión no carente de interés, en tanto permitiría vislumbrar los alcances y limitaciones de la producción académica en el devenir pedagógico de la jurisdicción que nuclea al mayor porcentaje de estudiantes secundarios de todo el país¹⁰.

En tal sentido, podrían plantearse dos interrogantes respecto a *quién escribe y en base a qué se escribe*, cuestiones poco tratadas en el diseño curricular provincial y que adquieren relevancia al analizar los manuales escolares, ya que:

Debido a las demandas no solo curriculares sino también comerciales, se dejaron de publicar “libros de autor” y en su reemplazo los textos actualmente son pensados y planificados dentro de las empresas editoriales y tienen un ciclo de “vida” relativamente corto, de hasta cinco años como máximo (...). Desde entonces, la autoría de los manuales escolares es llevada a cabo en general por profesores terciarios o universitarios y es realizada, casi exclusivamente por encargo, es decir, a partir del pedido específico de las editoriales (Tosi, 2010: 3).

En relación a lo anterior y dentro del área específica que nos concierne, se destaca el texto de García Mac Gaw *et al.* (2007)

⁸ Blanco *et al.* (2015); Cristófori y Zappettini (2015).

⁹ Flores (2015).

¹⁰ Según datos del *Informe Estadístico* del Sistema Educativo Nacional (correspondientes a la edición de enero de 2017).

por dos motivos. Por un lado, la presencia autoral de Andrea Zingarelli, investigadora de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Por el otro, el lugar otorgado a la bibliografía especializada y a las fuentes documentales: las referencias a la obra de Abraham Rosenwasser (1896-1983) y las descripciones de *El Libro de los Muertos* comparten el espacio con citas de Arthur Cotterell (1984), Barry Kemp (1992 [1989]) y fragmentos del “Elogio del escriba” (papiros Lansing, Sallier I y Anastasi V).

En cambio, en las dos ediciones de Aique consultadas desaparecen las citas de autoridad al igual que las referencias bibliográficas (a excepción de algunos testimonios documentales¹¹), por lo cual no resulta sencillo identificar el camino metodológico y conceptual seguido por los respectivos autores y/o compiladores al momento de narrar y caracterizar el devenir histórico egipcio. Incluso, la figura misma del *especialista* se halla bastante desdibujada en ambos textos, una situación que podría comprenderse, en parte, debido al desplazamiento de la figura del *autor* hacia un segundo plano y, por otra parte y en estrecha relación con lo mencionado previamente, a que “el nombre de la editorial se constituye como el elemento identificador y argumento de venta, sobre el de los autores” (Tosi, 2010: 4).

Finalmente, en el texto coordinado por Flores y editado por Longseller la divulgación científica tiene tanto o más peso que los aportes bibliográficos. Así, a la par de la periodización enunciada por Amélie Kuhrt (2000 [1995]) nos hallamos con propuestas de trabajo escolar basadas en la exploración de distintas páginas web –en particular los sitios de origen español *Amigos de la Egiptología*¹² y *Egipto al descubierto*¹³– y portales periodísticos digitales, como *ABC.es*¹⁴.

¹¹ En Blanco *et al.* (2015) aparecen fragmentos de “Texto de un papiro egipcio del 1500 a.C.” (en realidad se trata del “Elogio del escriba”) y “El papiro (sic) de Uni, un administrador de la VI dinastía” (con una transcripción en base a Moret, A., *El Nilo y la civilización egipcia*).

¹² Ver <http://egiptologia.com/>.

¹³ Ver <http://egiptoaldescubierto.es/>.

¹⁴ “La segunda barca solar del faraón Keops surge de las arenas” (21/02/2012). Disponible en <http://www.abc.es/20120221/cultura/abcp-segunda-barca-solar-faraon-20120221.html>.

Retomando los interrogantes respecto a *quién escribe y en base a qué se escribe*, aunque en el texto de García Mac Gaw *et al.* (2007) se hace hincapié en la forma en que se ha desarrollado la tarea de los historiadores dedicados al estudio de las sociedades de la Antigüedad, focalizando en la figura de Rosenvasser, en los restantes manuales escolares relevados resultan escasas (o nulas) las menciones al trabajo y los aportes conceptuales de los especialistas nacionales y extranjeros abocados al estudio del antiguo Egipto. Del mismo modo, se reducen o desaparecen las referencias bibliográficas específicas, siendo reemplazadas en última instancia por citas provenientes de sitios de divulgación.

A modo de cierre

Aunque generalizar implique obviar las particularidades de cada caso, podemos observar que el estudio del antiguo Egipto en las escuelas secundarias de la Provincia de Buenos Aires responde, en gran medida, a las pautas impuestas por la oferta editorial disponible en los establecimientos educativos antes que a los requerimientos del diseño curricular vigente a nivel jurisdiccional; situación que incide, de un modo u otro, en el proceso de aprendizaje de los/las estudiantes del nivel medio bonaerense.

No obstante, en las propuestas editoriales relevadas son escuetas o nulas las referencias a las investigaciones, postulados, revisiones y conclusiones que, desde el ámbito académico, se han generado en torno al área en cuestión. Más aún, son breves las menciones a los aportes conceptuales realizados por los/las investigadores/as locales.

Bibliografía

- Blanco, J., Fernández Caso, M., Gurevich, R., Vázquez, E., Alonso, M. y Soletic, M. (2015). *Ciencias Sociales 1*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aique.
- Buenos Aires (prov.) / Dirección General de Cultura y Educación [DGCyE] (2006). *Diseño Curricular para la Educación Secundaria: 1º año ESB*, coordinado por A. Zysman y M.

- Paulozzo, 2ª ed. La Plata: Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires.
- Consejo Federal de Cultura y Educación [CFCyE] / Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología [MECyT] (2006). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios: Ciencias Sociales: Tercer Ciclo EGB / Nivel Medio 7º, 8º y 9º Años*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Consejo Federal de Educación [CFE] / Ministerio de Educación [ME] (2011). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios: Séptimo Año: 7º Año Educación Primaria y 1º Año Educación Secundaria*. Buenos Aires: Ministerio de Educación.
- Cotterell, A. (ed.) (1984). *Historia de las civilizaciones antiguas*. Barcelona: Crítica.
- Cristófori, A. y Zappettini, M. (comps.) (2015). *Ciencias Sociales 1: Desde los comienzos de la historia y la geografía humanas hasta el fin de la Edad Media*. Buenos Aires: Aique.
- Flores, F. (comp.) (2015). *Ciencias Sociales 1: Educación secundaria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Longseller.
- García Mac Gaw, C., Jiménez, S., Lacreu, A., Rodríguez, S., Zaritzky, G. y Zingarelli, A. (2007). *Ciencias Sociales ES.1*. Publicación de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires / Dir. Prov. de Planeamiento - Programa Provincial Textos Escolares para Todos.
- Giordano, C. y Souza, M. (2007). "Textos escolares: una política de acceso igualitario al conocimiento". *Anales de la educación común*, 6, 178-182.
- Kemp, B. (1992 [1989]). *El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica.
- Kuhrt, A. (2000 [1995]). *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000-300 a.C.)*, vol. I. Barcelona: Crítica.
- Le Goff, J. (1991 [1977]). *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Martínez, N., Valls, R. y Pineda, F. (2009). "El uso del libro de texto de Historia de España en Bachillerato: diez años de estudio, 1993-2003, y dos reformas (LGE-LOGSE)". *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, 23, 3-35.
- Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, Secretaría

de Innovación y Calidad Educativa, Dirección Nacional de Información y Estadística Educativa (2017). *Sistema Educativo Nacional: Informe Estadístico*.

Tosi, C. (2010). "El mercado de los libros de texto. Un análisis sobre el proceso de edición". En: *IX Congreso Argentino de Hispanistas, 27 al 30 de abril de 2010, La Plata, Argentina. El hispanismo ante el bicentenario*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Zabalza Beraza, M. (1987). *Diseño y desarrollo del currículum*. Madrid: Narcea.

ANEXO 1 (García Mac Gaw *et al.*, 2007: 4)

CAPÍTULO 7

Egipto y antiguos Estados de Mesopotamia

Primeros Estados, primeras civilizaciones

El Cercano Oriente antiguo

El estudio de estos pueblos

Los pueblos y las lenguas

El espacio egipcio

Los comienzos de la historia egipcia

El faraón, dios y señor del Alto y Bajo Egipto

Un recorrido por la historia egipcia

La administración del Estado: los funcionarios

Templos y tumbas para la eternidad

La economía

El espacio geográfico de la Mesopotamia

Ciudades-Estados

Las ciudades y su entorno

Los imperios: acadios y amorreos

Escritura y ciencia

La religión mesopotámica y el concepto de la muerte

Mitos y literatura

Segundo milenio a.C., enfrentamientos entre grandes potencias

La crisis del 1200 a.C. y el primer milenio a.C.

Los fenicios, "hombres de la púrpura"

La madera de los fenicios

Artesanos y comerciantes

Dioses y préstamos culturales

Los hebreos

La religión monoteísta

Los asirios

Ejército profesional y técnicas de aculturación

Desequilibrio económico

Los neobabilónicos o caldeos

Medos y persas

El Imperio Persa

La religión persa

Comprender e integrar

Formación ética y ciudadana

Derechos humanos, derechos de todos.

ANEXO 2 (Blanco *et al.*, 2015: 6-7)

LAS SOCIEDADES TRIBUTARIAS DEL CERCANO
ORIENTE

DE ESCRIBAS Y CAMPESINOS

Los nuevos aprendizajes: la invención de la agricultura

De la agricultura nómada a la agricultura
sedentaria

La vida de los primeros agricultores

Los antiguos agricultores americanos

Los primeros poblados agrícolas

Los primeros comerciantes

La cerámica

Las primeras ciudades y los primeros Estados

La construcción de obras de riego

Las primeras ciudades: centros urbanos y zonas
rurales

Excedente de alimentos, nueva división del
trabajo y diferenciación social

Los primeros Estados

Ciudades-Estado e imperios

Comprender y explicar la realidad social. ¿Por qué
sucedió lo que sucedió en la historia?

Las antiguas sociedades tributarias de la Mesopotamia
asiática

El país de Sumer y el país de Acad

Hammurabi y el primer Imperio Babilónico

La sociedad tributaria del antiguo Egipto

La unificación política del país del Nilo

Estado teocrático y tributos

El Imperio Nuevo

La escritura: de las tablillas y los jeroglíficos al libro
electrónico

Paso a paso. La organización social y la vida cotidiana
en el antiguo Egipto

Los documentos escritos como fuente de
información histórica.

ANEXO 3 (Cristófori y Zappettini, 2015: 9-10)

CAPÍTULO 4. Espacios y organización sociocultural en Oriente

Los pueblos del Cercano Oriente

La media luna de las tierras fértiles

Mesopotamia, tierra entre ríos

El poblamiento de la Mesopotamia

Los sumerios, primeros en poblar el sur de la Mesopotamia

Las ciudades-Estado y su organización

El templo

El palacio

La división del trabajo y el control del poder

La agricultura y el desarrollo cultural

La escritura cuneiforme, base de la organización social

La astronomía y la matemática

Los acadios, el Estado centralizado

El imperio amorreo de Babilonia

Códigos y normas escritas

Los grandes imperios de la región

Imperio asirio

Imperio caldeo-babilónico

Imperio medo

Imperio persa

Los egipcios, un pueblo de faraones

El Nilo: fuente de riqueza

Egipcios en sus orígenes: nomos y reinos

La formación de un Estado unificado

Los períodos de la historia egipcia

La organización social

La escritura egipcia: difícil y para pocos

La religión y el culto funerario

Info gráfica. Pirámides, mastabas e hipogeos: sinónimos de monumentalidad

Integración

Modos de conocer. Leer textos jurídicos.

ANEXO 4 (Flores, 2015: 5)

- CAPÍTULO 5. Las primeras civilizaciones en la Mesopotamia y en Egipto
- Historieta “Un día, en Tebas...”
- La Mesopotamia asiática
- Las ciudades-Estado sumerias
- El Imperio acadio
- Babilonia
- Período paleobabilónico
- Asiria
- El Imperio neobabilónico
 - Las oleadas de pueblos indoeuropeos
 - Los hititas y la primera oleada
 - Los pueblos del Levante y la segunda oleada
 - Los medos y los persas
- La organización política
 - Egipto, el don del Nilo
 - La unificación y la formación del Estado
 - La escritura egipcia
- Política y sociedad en el antiguo Egipto
 - Algo más sobre los egipcios...
 - Miradas territoriales
- Las sociedades y los ambientes
- De los bienes comunes a los recursos
- Sociedades y espacios en Egipto, ayer y hoy
- De la Mesopotamia asiática a la República de Irak
- Estudio de caso
 - Lagash: una ciudad sumeria
 - Descubriendo una ciudad
 - Una ciudad signada por los dioses
 - Procedimientos
- Aprender a analizar obras artísticas
- Proceso de trabajo
 - Organizando lo aprendido
 - Actividades de revisión.