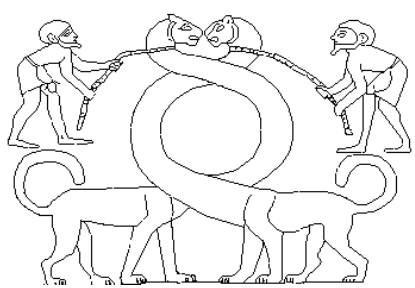
ISSN 1667-9202

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS
DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

ANTIGUO ORIENTE



Volumen 1

2003

Facultad de Filosofía y Letras
UCA

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS
DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

ANTIGUO ORIENTE

Volumen 1

2003

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (CEHAO)

ANTIGUO ORIENTE

Autoridades de la Universidad
Rector Monseñor Dr. Alfredo Horacio Zecca
Vicerrector Lic. Ernesto José Parselis

Autoridades de la Facultad
Decano Dr. Héctor José Delbosco
Director del Departamento de Historia Dr. Miguel Ángel De Marco
Secretario Académico Lic. Santiago Bellomo

Autoridades del CEHAO
Directora Lic. Roxana Flammini
Secretario Prof. Javier M. Paysás

Editor Responsable de Antiguo Oriente: Roxana Flammini
Colaboradores: Javier M. Paysás, Virginia Laporta, Romina Della Casa, Catalina Cabana.

Ediciones de la Universidad Católica Argentina

Direcciones Postal y Electrónica para envío de Colaboraciones, Reseñas Bibliográficas y Canje

Lic. Roxana Flammini
Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (CEHAO)
Departamento de Historia- Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Católica Argentina
Av.Alicia Moreau de Justo 1500
(C1107AFD) Buenos Aires- Argentina
Dirección Electrónica: cehao_uca@yahoo.com.ar

© Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Antiguo Oriente se imprime con fondos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina.

COMITÉ EDITORIAL

-*Marcelo Campagno*, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.
- *Josep Cervelló Autuori*, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- *Alicia Daneri Rodrigo*, Universidad Nacional de La Plata, CONICET, Argentina.
-*Ingrid Geist Rosenhagen*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
-*Amir Gorzalczany,* Israel Antiquities Authority, Israel.
-*Santiago Rostom Maderna*, Universidad Católica Argentina, Argentina.
-*Troy Sagrillo,* Katholieke Universitat Leuven, Bélgica.

ANTIGUO ORIENTE 1, 2003

COLABORACIONES

Sustrato y continuidad cultural en la Edad del Hierro: el caso del Negev y el sur de Jordania
JUAN MANUEL TEBES 3

Consideraciones sobre la organización sociopolítica anterior al advenimiento del Estado en el valle del Nilo
MARCELO CAMPAGNO 25

El pasado de Israel en el Antiguo Testamento
EMANUEL O. PFOH 55

Relaciones interétnicas entre libios y egipcios (siglos XIII-VII a.C.)
CELESTE MARÍA CRESPO.. 73

Ritualidad en el Antiguo Egipto: el Festival de Sed
ROXANA FLAMMINI 87

Dualidad enterratoria en el Reino Medio: Sesostris III y sus complejos funerarios de Dahshur y Abidos
ROXANA FLAMMINI 107

SUSTRATO Y CONTINUIDAD CULTURAL EN LA EDAD DEL HIERRO: EL CASO DEL NEGEV Y EL SUR DE JORDANIA

JUAN MANUEL TEBES*

Abstract: One of the most debated issues in the Archaeology of the Palestinian Iron Age is the relationship between the cultural traditions known as "Midianite" and "Edomite", which existed in the Negev and Southern Jordan through all the Iron Age. According to most interpretations, there exists a great similarity between the painted pottery of both cultures. Nevertheless, it remains an unsolved fact the long span of time that separated both ceramics. This paper argues that the historical concept of "cultural stratum" provides a framework for the understanding of cultural continuities through long periods. In this respect, it is suggested that both the Midianite and Edomite traditions belonged to a same stratum, which would explain the likenesses of the decorative patterns of their ceramics.

Keywords: Midianite – Edomite – stratum - cultural continuity
Palabras clave: Madianita - Idumea - sustrato - continuidad cultural

Durante la Edad del Hierro se desarrolló, en la zona del desierto del Negev y el sur de Jordania, una serie de tradiciones culturales denominadas -de acuerdo a la terminología bíblica- culturas "madianita" e "idumea". La principal fuente de conocimiento respecto de estas tradiciones proviene de sus cerámicas.

Durante sus exploraciones pioneras en el sur de Jordania (antigua Edom) en los años 1930, N. Glueck descubrió un tipo de cerámica pintada a la que denominó "idumea". Glueck posteriormente dató esta cerámica en el siglo X a.C., principalmente en base a contextos estratigráficos de su excavación de Tell el-Kheleifeh[1]. Las excavaciones de C.-M. Bennett en las décadas de 1960 y 1970 en los

---

*Licenciado en Historia, Universidad de Buenos Aires. Investigador, Departamento de Egiptología, IMHICIHU, CONICET.

[1] Glueck 1965; Pratico 1985.

principales sitios de Edom (Buseirah, Tawilan, Umm el-Biyara), produjeron más vasijas de este tipo. Según el consenso general actual, los sitios idumeos fueron ocupados no antes del 700 a.C.[2]

Cerámica muy similar a la encontrada por Glueck fue descubierta por B. Rothenberg durante las décadas 1950-1960 en Timna, en el Negev meridional. Aunque las decoraciones de estas vasijas eran más sofisticadas que las descritas por Glueck, en principio no se prestó atención a estas diferencias, por lo que esta cerámica se identificó como "idumea"[3]. Sin embargo, en 1969 Rothenberg descubrió en Timna un templo egipcio perteneciente a las dinastías XIX y XX (*ca.* 1300-1150 a.C.), en asociación con su cerámica "idumea". En consecuencia, Rothenberg redató esta cerámica entre los siglos XIII-XII a.C., denominándola "madianita", nombre de un pueblo nómada o seminómada al que se refiere la Biblia[4].

Las fechas absolutas aceptadas tradicionalmente indican, entonces, que las tradiciones culturales madianita e idumea habrían estado separadas por un lapso de varios siglos. Sin embargo, dada la evidente similitud entre las decoraciones de sus dos cerámicas, se han propuesto varias hipótesis para intentar cerrar esta brecha temporal. Por una parte, algunos son de la opinión de que estas similitudes indican, en realidad, una continuidad de ocupación en el Negev y Edom durante toda la Edad del Hierro[5]. Otros autores han propuesto subir las fechas de los primeros asentamientos sedentarios en Edom, ya que las vasijas madianitas (y otros tipos cerámicos de inicios del Hierro) se han encontrado generalmente en los mismos sitios idumeos del Hierro tardío[6]. En una posición contraria, se ha sugerido que las dataciones tradicionales, al estar basadas sólo en la cronología egipcia, han introducido un vacío ficticio en la secuencia arqueológica local; así, la datación de la cerámica madianita sería rebajada hasta la Edad del Hierro II[7].

A pesar de las soluciones propuestas, todavía no se ha llegado a ningún consenso. Como parecen indicar algunos hallazgos sin contexto claro, la cerámica

---

[2] Bienkowski 1992.
[3] Rothenberg 1962.
[4] Rothenberg y Glass 1983; Rothenberg 1999.
[5] Bawden 1983; Edens y Bawden 1989: 54-58; recientemente Bienkowski 2001: 262-263; Bienkowski y van der Steen 2001.
[6] Finkelstein 1995: 127-137; Sauer 1986.
[7] James *et. al*. 1993 [1991]: 200.

madianita mantuvo una continuidad durante varios siglos, aunque todavía las únicas dataciones seguras son la explotación egipcia en Timna (para las vasijas madianitas) y los sincronismos asirios (para las vasijas idumeas), contextos separados por *ca.* 450 años.

Las actuales evidencias sugieren, aunque no prueban, una larga continuidad cultural entre dos tradiciones cerámicas con grandes similitudes. ¿Es posible, en el presente estado del conocimiento, encontrar una explicación dentro de la cronología tradicional? Nosotros creemos que, abriendo la cuestión a lo que nos pueden indicar ciertos desarrollos recientes de las ciencias sociales, es posible concebir un modelo para comprender las continuidades culturales durante largos períodos de tiempo.

SUSTRATO Y ACULTURACIÓN

Las ciencias sociales han intentado explicar de diferentes maneras la forma en la que los grupos sociales surgen, se desarrollan y transforman. Obviamente, ninguna interpretación es absolutamente objetiva, ya que éstas responden a contextos sociales y académicos en los que están insertos los investigadores que las proponen.

El difusionismo buscaba explicar el cambio cultural en base a las migraciones de pueblos y a la difusión de caracteres idiosincrásicos. Dentro de esta corriente pueden agruparse trabajos tan diversos como los de O. Montelius, G. Kossinna y el primer V. Gordon Childe, según los cuales las características culturales y realizaciones técnicas antiguas se habrían distribuido a través de oleadas difusoras de migrantes (p. ej., la *kulturvolker* indoeuropea de Kossinna), principalmente procedentes de Oriente[8]. Dentro del campo de la egiptología, el principal exponente de esta corriente fue W.M.F. Petrie, introductor del modelo de la "raza dinástica" procedente del sudoeste asiático que se habría superpuesto, en Egipto, a un estrato autóctono africano más antiguo[9].

Obviamente, la simplicidad explicativa de este tipo de nociones, así como las agudas derivaciones políticas que podrían tener, llevaron a varios estudiosos a enfatizar el autoctonismo y el desarrollo interno como principal factor explicativo de las características de las sociedades. Así, en el ámbito de la arqueología, tanto las

---

[8] Trigger 1992: 144-166.
[9] Petrie 1939: 65-79.

corrientes funcionalistas, como el neoevolucionismo y la llamada "nueva arqueología", evitaron recurrir a los factores externos como explicación de los cambios culturales. En el ámbito de los estudios del Cercano Oriente, y dentro de una perspectiva orientada a las mentalidades, H. Frankfort, en su famoso estudio sobre la realeza egipcia y mesopotámica[10], utilizó por vez primera el concepto de sustrato. Según este autor, existían bastantes semejanzas entre la cultura de los africanos modernos y la de los antiguos egipcios como para postular la existencia de un sustrato africano que habría perdurado por miles de años. El concepto de larga duración histórica no es extraño en las ciencias históricas desde el "tiempo largo" propuesto por F. Braudel[11].

Partiendo de esta base, J. Cervelló Autuori[12] ha realizado recientemente un análisis más elaborado. Este autor distingue entre dos tipos de teorías sobre el sustrato: las que consideran a éste como "raíz cultural en absoluto", base de una civilización; y las que lo consideran como un sub-estrato, una primera esencia ancestral sobre la que se superponen estratos sucesivos (el modelo de Petrie). Esta segunda noción procede de la lingüística diacrónica, en la que se denomina "estrato" (=sub-estrato) a las aportaciones que la lengua de un pueblo dominado hace a las del pueblo dominante[13].

Cervelló adopta el primer modelo, en una clara reacción contra las explicaciones simplistas del difusionismo: "El sustrato no es, pues, un sub-estrato [...] Podríamos definirlo como trasfondo y esencia a la vez, un sistema esencial de comportamiento social: un conjunto de valores colectivos, una predisposición psíquico-cultural o un subconsciente colectivo, un sistema de referencias compartido, una comunidad de referencias culturales, un universo cultural"[14].

La teoría del sustrato provee de varias útiles inferencias teóricas y metodológicas, ya que:

1) Permite comprender el fenómeno de las semejanzas y paralelismos culturales entre sociedades ampliamente separadas en el tiempo. Más aún, resulta posible entender el hecho de que distintas civilizaciones lleguen a resultados

---

[10] 1948.
[11] 1959 [1949]; 1982: 60-106
[12] 1996; 2001.
[13] Cervelló 1996: 51, 58.
[14] 1996: 58. Para varias críticas a este concepto, ver Campagno 2001; Roca 2001.

culturales similares pues, de acuerdo a esta teoría, aquellas poseen un punto de partida en común, lo que legitima el uso del método comparativo etnográfico;

2) Separa las divisiones políticas de las culturales: dentro de un mismo estrato pueden existir varios pueblos o entidades políticas (p. ej., el sustrato africano); y dentro de un misma unidad política pueden existir varios sustratos (p. ej., el imperio romano).

La idea de sustrato, tal como la presenta Cervelló, enfatiza el autoctonismo, aunque sin subestimar los contactos y la difusión de caracteres culturales entre sociedades no pertenecientes a un sustrato común. Este autor habla de "préstamos adstráticos"[15] para referirse a las aportaciones que, desde el exterior, se hacen a un estrato determinado. Se trata de fenómenos que no alteran el sustrato original, sino que simplemente lo complementan, quedando los elementos nuevos totalmente incorporados (y, por tanto, recategorizados) al acervo cultural del sustrato receptor. Como acota B.L. Stone en un caso similar, "La aculturación se refiere a la integración de un rasgo en el sistema de cultura recipiente, al punto de que los miembros de la cultura recipiente producen el ítem por sí mismos y no lo perciben más como 'extraño'"[16]. Como veremos, esto es lo que ocurrió en las sociedades pastoriles del Negev y el sur de Jordania durante la Edad del Hierro.

SUSTRATO CULTURAL COMÚN EN EL NEGEV Y SUR DE JORDANIA

MOMENTO 1: FINES DE LA EDAD DEL BRONCE TARDÍO E INICIOS DEL HIERRO (*CA.* 1300-1150 A.C.)

Hacia fines del segundo milenio a.C., se desarrolló en la zona del Negev, el sur de Jordania y el noroeste de Arabia la llamada cultura madianita. La identificación de ésta generalmente está asociada al hallazgo de un distintivo grupo de vasijas.

La cerámica madianita está compuesta de un grupo diverso de vasijas pintadas hechas en torno, cuyos materiales de construcción provienen de Qurayya - un sitio en el noroeste de Arabia- o de un área geológica similar[17], por lo que

[15] Cervelló 1996: 143 ss.
[16] Stone 1995: 8.
[17] Rothenberg y Glass 1983.

algunos autores prefieren referirse a este tipo de vasijas pintadas como "cerámica Qurayya"[18].

En Timna, la mayoría de la cerámica madianita es de uso doméstico, lo que llevó a Rothenberg a argüir que estas vasijas habían sido importadas para sus necesidades diarias por los trabajadores locales empleados en las minas. Por otro lado, las vasijas de los santuarios eran muy pequeñas y con decoraciones intrincadas, por lo que habrían sido utilizadas como cerámicas votivas[19].

Las vasijas madianitas eran decoradas generalmente con varios tonos oscuros -negro, marrón, rojo-, generalmente de estilo bicromo o policromo, aplicados sobre un espeso engobe de color crema. Los motivos pintados son principalmente formas geométricas, figuras de pájaros y algunas figuras humanas[20]. Dado que no existe ningún antecedente conocido en la zona, en general se adjudica el origen de este tipo de cerámica pintada a las influencias de las sociedades urbanas vecinas. Se ha sugerido que los motivos de las decoraciones bicromas y policromas han sido influidos por la cerámica micénica[21] o por la flor de loto de los trabajos de fayenza egipcios[22].

La mayor parte de los patrones decorativos provienen, sin duda, de los motivos de las cerámicas pintadas de estilo egeo. A fines de la Edad del Bronce Tardío, la cerámica heládica poseía una amplia distribución en todo el Mediterráneo oriental, debido mayormente a los mecanismos de intercambio. Los patrones decorativos eran, en general, enteramente geométricos o con motivos florales y acuáticos. Muchas imitaciones locales se produjeron en el Mediterráneo oriental, especialmente en Chipre[23]. Hacia *ca.* 1200 a.C. el tráfico de vasijas heládicas decayó, lo que estimuló la producción de cerámicas con estilos similares a nivel regional, cuyos ejemplos más conocidos son las vasijas filisteas y las chipriotas-fenicias[24].

---

[18] Parr 1992.
[19] Rothenberg y Glass 1983: 115.
[20] Rothenberg y Glass 1983: 98-100.
[21] Mendenhall 1992: 817; Barako 2000: 516 n. 23.
[22] Kitchen 1997: 131.
[23] Dickinson 1996: 118-130; 250-256.
[24] Dothan 1982; Anderson 1990; Gjerstad 1948.

La similitud con algunos de los motivos geométricos de la cerámica madianita es remarcable, en especial en las figuras de aves, espirales, cheurones y rombos[25]. Sin embargo, la tradición local no incorporó todos los patrones decorativos importados, y los que sí, se adaptaron al sustrato cultural local. Ciertos motivos geométricos heládicos no son centrales en la cerámica madianita debido a razones técnicas. Al contrario, las escenas de caza, imágenes de carros o motivos acuáticos -comunes en las decoraciones de estilo heládico-, no fueron adquiridos posiblemente porque no representaban el "universo" imaginario común de una sociedad pastoril como la madianita. Las figuras representadas parecen provenir del estrato local, especialmente las representaciones de avestruces. Más aún, las vasijas heládicas poseían variadas funciones, como el transporte de bienes, en tanto que la tradición madianita es representada principalmente por vasijas domésticas. En este caso, lo que se transmitió fue la decoración, pero no la forma ni la función.

La tradición madianita no sólo se nutrió de características culturales de estilo egeo; también estuvo influenciada por la cultura egipcia, especialmente en lo concerniente a prácticas de tipo ritual o religioso. En Timna, se encontraron evidencias de actividades litúrgicas por parte del personal egipcio y madianita. En el sitio 2 se halló un pequeño túmulo oval que se identificó como un santuario para uso de los trabajadores no-egipcios[26].

En el sitio 200 se descubrió un templo egipcio dedicado a la diosa egipcia Hathor. Los estratos 4-3 corresponden a la fase propiamente egipcia del templo, en los que se han encontrado una gran cantidad de finas ofrendas traídas desde Egipto. Estos objetos documentan la utilización del templo por parte del personal egipcio; aunque también se han encontrado ofrendas presumiblemente traídas por el personal local[27]. En el estrato 2, el templo cambia totalmente de carácter, debido a transformaciones arquitectónicas y a la aparición de elementos con motivos no-egipcios: figurillas de cobre representando serpientes, ovejas e imágenes fálicas; orfebrería de cobre con diseños geométricos similares a los de la cerámica madianita; y otros. Los excavadores tomaron estas transformaciones como indicación de que la población madianita tomó posesión del templo, adaptándolo a

---

[25] Rothenberg y Glass 1983: 98-100; Barako 2000: 516 n. 23.
[26] Rothenberg 1999: 155-158.
[27] El templo habría sido ocupado por los egipcios hasta el reinado de Ramsés V (1160-1156 a.C.), último faraón con inscripciones en el sitio.

sus necesidades. Por ejemplo, se erigió una línea de estelas, reutilizando monolitos y fragmentos arquitectónicos del anterior templo egipcio, que retuvieron su función religiosa; entre ellos, las columnas de Hathor, que fueron colocadas de manera invertida, y cuyas imágenes fueron mutiladas. Muchos signos jeroglíficos fueron suprimidos. No hay evidencias de conflictos o violencia, por lo que el paso del estrato 3 al 2 habría sido aparentemente una transición pacífica. No está claro cuál fue la duración del dominio madianita sobre el templo, pero los excavadores suponen que no se prolongó por mucho tiempo[28].

Lo anterior indica no sólo que los elementos heládicos y egipcios no se impusieron sobre el estrato cultural local, sino que dichos elementos fueron incorporados para ser parte constitutiva de la tradición originaria. Por ejemplo, la utilización por parte de los trabajadores madianitas del templo de Hathor durante el dominio egipcio apunta a una consciente transmisión de rasgos religiosos y rituales, aunque esto no significa la asimilación total de estos rasgos externos en la estructura local. Esto es claramente evidente en el estrato 2: cuando el personal no-egipcio tomó posesión del lugar, reutilizó los elementos egipcios adaptándolos a su propio gusto, descartando los que por uno u otro motivo no les fueron de utilidad: p. ej., las imágenes de las columnas de Hathor y los jeroglíficos. Los atributos importados por el estrato local tomaron un nuevo significado. Más aún, se les incorporaron motivos locales, como las distintas imágenes de serpientes y falos.

Aquí no existió ningún "sub-estrato" "ancestral" sobre el que se superpuso un "estrato" "motriz" externo, sino un estrato local que adquirió rasgos importados y los integró a su propio acervo cultural.

MOMENTO 2: EDAD DEL HIERRO II (DDE. *CA.* 700 A.C.)

Durante la Edad del Hierro II, en la región meridional de Jordania se desarrolló una entidad política independiente, conocida como el reino de Edom. Las evidencias que nos han llegado de este período son mucho mayores en número y calidad que las del período madianita, no sólo debido a la sobrevivencia de los restos materiales más recientes, sino por el hecho de que Edom se desarrolló como un estado con un modesto desarrollo urbano[29].

---

[28] Rothenberg 1999: 170-173; Manor 1992: 555.
[29] Knauf 1992; LaBianca y Younker 1994.

La cerámica característica del período es la conocida como "idumea". Según las interpretaciones más usuales, esta cerámica aparece en el sur del Jordania hacia el 800 o 700 a.C. Manufacturadas con torno, las vasijas idumeas poseen decoraciones con colores marrón, negro, rojo y blanco, siendo sus diseños en su gran mayoría geométricos. El patrón más común es un par de bandas horizontales unidas por pequeñas líneas verticales, algunas veces reemplazadas por puntos. Otro motivo es la banda central decorada con cuadrados, una red o triángulos[30]. Mientras algunos autores enfatizan la influencia estilística de la cerámica fenicia del Hierro tardío[31], otros ven una imitación de la "cerámica palatina asiria"[32].

Dada la similitud con las formas y decoración de las vasijas madianitas, también se ha propuesto la continuidad estilística entre ambas cerámicas[33]. Los parecidos entre las decoraciones madianitas e idumeas son notables, especialmente en los motivos geométricos. La mayoría de los patrones son, en su origen, de origen heládico, mediados a través de la cerámica madianita o fenicia. Algunos motivos son estrictamente fenicios -aunque están ejecutados en estilo característicamente idumeo-, y se han encontrado también en sitios judaicos de fines del Hierro[34]. La cerámica fenicia posee una amplia zona de distribución en el Levante, pero no se ha encontrado ningún ejemplo de este tipo en la zona del Negev-Edom[35]. La influencia cultural fenicia se hizo notar en Jordania desde el comienzo de la hegemonía asiria y el consiguiente florecimiento del comercio interregional[36].

Otros componentes de la cultura idumea no permiten, aparentemente, establecer una línea de continuidad con la tradición madianita. Ciertamente, existen elementos en la Jordania del Hierro II que nos demuestran una gran influencia de motivos egipcios contemporáneos, tales como las imágenes de Hathor[37], pero no se han encontrado evidencias que permitan suponer una relación con las actividades rituales realizadas en Timna. Se puede decir que, en general, ciertos elementos

---

[30] E. Mazar 1985: 267-268.
[31] E. Mazar 1985: 261.
[32] Practico 1985: 25.
[33] Bawden 1983; Edens y Bawden 1989: 54-58; Eitam 1988: 325-327; Zeitler 1992: 172.
[34] E. Mazar 1985: 261.
[35] Para la distribución en Palestina, ver Gjerstad 1948: 242-246; Gal 1995; Handy 1997: 160.
[36] Gal 1995: 91-92.
[37] Meza 2000.

arquitectónicos demuestran una influencia asiria (posible palacio de Buseirah); que la escritura idumea está claramente relacionada con el hebreo y el arameo; mientras que lo poco que se conoce de su religión posee características similares a las de las religiones de las zonas vecinas[38].

DISCUSIÓN: CONTINUIDAD CULTURAL Y SUSTRATO

I

¿Es posible explicar la continuidad estilística entre las tradiciones madianita e idumea, o al menos construir un modelo que otorgue verosimilitud a los hallazgos que permitirían asociar arqueológicamente a ambas culturas? Intentemos estudiar ciertas interpretaciones hipotéticas que podrían esbozarse, para luego pasar a construir el modelo que creemos más conveniente.

En primer lugar, existen factores naturales que podrían haber afectado al registro arqueológico, y de allí, a nuestras interpretaciones, tales como un ambiente muy variable, o fenómenos naturales que hayan perturbado o destruido los sitios arqueológicos. Se sabe que este tipo de fenómenos ocasiona la inexistencia de restos arqueológicos en determinadas áreas, o la ausencia de sitios con estratigrafía continua[39]. De hecho, en el Negev y el sur de Jordania no existe ningún sitio con una estratigrafía continua durante toda la Edad del Hierro. Sin embargo, esto es en su mayor parte atribuible a los diferentes ciclos y modalidades de asentamiento humano en la región más que a fenómenos naturales que hayan perturbado el registro arqueológico.

De manera similar, se han propuesto determinados factores socioculturales como posibles explicaciones para la cuestión de las continuidades culturales entre la Edad del Bronce Tardío y el Hierro[40]. Se ha afirmado que muchas técnicas artísticas y artesanales desaparecidas, y que luego reaparecieron, se habrían conservado en otras zonas. Otras teorías apuntan a que este tipo de técnicas se podrían haber conservado en materiales perecederos, y que por ello habrían desaparecido del registro arqueológico. Otro fenómeno conocido es la conservación por largos

[38] Herr 1997: 173-176; Bartlett 1977; 1978; 1992; Rose 1977.
[39] Butzer 1982; Straus 1993.
[40] James *et. al.* 1993 [1991]: 298-299.

períodos de tiempo de objetos antiguos -las herencias-, cuyo valor radicaba en su extrañeza, antigüedad, o poderes que se creía poseían. Concentrémonos en algunas de estas posibilidades.

No existen evidencias de que las formas y decoraciones de la cerámica madianita se hayan conservado en otras zonas; en realidad, no se ha hallado una sola vasija madianita fuera de su área geográfica nuclear.

Con respecto a la hipótesis de los materiales perecederos, está claro que los motivos decorativos cerámicos poseen su centralidad en los análisis actuales debido a la perdurabilidad intrínseca de este tipo de objetos en el registro arqueológico. Estos patrones estéticos deben haber tenido su contraparte en las decoraciones sobre materiales perecederos, como textiles y madera, que no han llegado a nuestras manos. De esta manera, es posible suponer que determinados elementos del sustrato cultural se transmitieron a través de materiales perecederos. Cuando se desarrollaron las condiciones propicias durante el Hierro II, estos patrones estilísticos habrían vuelto a pintarse sobre cerámica.

Por otro lado, es probable que ciertos objetos hallados en contextos tardíos puedan ser explicados como herencias conservadas por largo tiempo[41]. Pero suponer que un objeto común y rompible como la cerámica haya sido guardado de manera general durante varios siglos, y que sus formas y decoraciones hayan sido imitadas en vasijas más tardías, es menos probable. Mucho más teniendo en cuenta el uso doméstico que, en general, tenían las vasijas madianitas (lo que reduce su valor y extrañeza). La única posibilidad es que la transmisión de dichas técnicas haya sido directa, de generación en generación.

En resumen, la única explicación plausible es la concerniente a los materiales perecederos, aunque su único fundamento es la ausencia de evidencias. Agotadas estas posibilidades, es útil examinar qué nos aporta el concepto de sustrato.

II

La idea de "sustrato" nos permite comprender, como hemos visto, las continuidades culturales por largos períodos de tiempo. Así, en esencia, el estrato es

[41] Lillios 1999.

un fenómeno histórico-mental de larga duración[42]. En este sentido, podemos caracterizar a las cerámicas madianita e idumea como distintas "concreciones en el tiempo puntual" de un sustrato común. La similitud entre los motivos estilísticos de ambas tradiciones cerámicas se debe a que compartían una base cultural común, que mantuvo una continuidad histórico-temporal entre finales del Bronce Tardío y finales del Hierro.

¿Cuál es la forma de transmisión de estos rasgos culturales? Es decir, ¿cómo ir mas allá de la mera aseveración de que distintas tradiciones culturales se encuentran unidas por una raíz común? El problema de la transmisión de caracteres culturales en las sociedades antiguas es una de las cuestiones centrales de las ciencias sociales. Uno de los inconvenientes de la noción de sustrato, como concepto inicialmente pensado para comprender esquemas mentales, reside en la dificultad de poder relacionarlo con algún tipo de institución social que asegure su continuidad temporal.

Esto se hace evidente en el modelo propuesto sucintamente por Cervelló, según el cual existen dos vías de comunicación temporal de las realidades mentales o espirituales (a las que denomina "mitologemas"): a) vía directa, de generación en generación, o b) vía indirecta o latente: dado un psiquismo colectivo común, se esperaría que a circunstancias similares las sociedades respondan de manera semejante[43].

La primera forma, la transmisión de una generación a otra, es una característica común de todas las sociedades humanas, documentable desde tiempos antiguos: instrucción familiar, educación comunitaria, instituciones educativas públicas, privadas y religiosas, son solo algunas de las diversas entidades en las que se delega la función de traspasar a la descendencia los saberes y habilidades de una sociedad.

Ahora bien, la segunda forma -la transmisión latente- es más difícil de comprender. En realidad, puede decirse que la importancia de este tipo de transferencia no está en sí misma, sino en la transmisión de generación en generación, que le provee de los mitologemas culturales que "resurgen" en determinadas condiciones. Pues, al contrario de lo que postula Cervelló, en un estrato no puede existir ningún traspaso "discontinuo" o que no dependa del

---

[42] Cervelló 1996: 58-60.
[43] Cervelló 1996: 64.

quehacer directo de los individuos, pues la única forma de herencia de una generación a otra (fuera de los caracteres genéticos) es la transmisión personal y directa de características culturales[44]. Inclusive cuando el aprendizaje se da de forma indirecta o por imitación, sin que el receptor o el emisor lo perciban conscientemente, existe una relación directa entre las personas: el contacto siempre es continuo. En este sentido, podemos decir que "el hilo nunca se rompe". De lo contrario, debería construirse un modelo que implique la existencia de un trasfondo cultural que exista independientemente de los individuos físicos y de la transmisión directa hecha por éstos, una suerte de atmósfera de la que respiran todos y que lleva a la sociedad a responder de maneras similares a lo que lo hicieron sus ascendientes en circunstancias parecidas.

Que a los ojos del investigador parezca que determinados elementos culturales están "latentes" durante determinados períodos, es consecuencia de la ausencia de evidencias que establezcan una línea de continuidad entre culturas, no de la realidad misma. El "resurgir" de motivos anteriormente latentes significa en realidad la visibilidad material, para el historiador, de elementos culturales que no poseía para épocas anteriores. En otras palabras, la "latencia" es más resultado de las limitaciones metodológicas que de las elaboraciones teóricas del investigador.

Más aún, este tipo de explicación asumiría ingenuamente que toda sociedad humana posee un trasfondo común que les permite responder de manera similar a condicionamientos similares. Aunque ciertamente atrayente, la visión de que los humanos comparten ciertas características culturales intrínsecas falla al suponer que los presuntos rasgos compartidos son interpretados de la misma manera por todas las sociedades. Al contrario, lo que se observa es que supuestas características culturales "universales" -digamos, por ejemplo, el culto solar- poseen un significado muy diferente en distintas sociedades, e inclusive dentro de cada sociedad.

En realidad, se sabe que las sociedades, ante situaciones o condicionamientos socioeconómicos nuevos, responden a éstos no en base a

---

[44] Excepto en los casos donde parte o la totalidad de una sociedad adopta determinadas características de sistemas culturales ya desaparecidos. Sin embargo, en estos casos se recogen, necesariamente, sólo unos pocos rasgos antiguos (generalmente los más representativos) y no el sistema en su totalidad; más aún, el significado y la utilización dados a éstos son absolutamente distintos a los que tenían en su contexto original.

instrumentos completamente diferentes, sino tomando las herramientas provistas por el sustrato cultural que les fuera transmitido desde el pasado, adecuándolas a la situación y agregando algunos elementos nuevos. Es decir, los individuos construyen lo que resulta posible desarrollar desde su propio horizonte cultural; tomar o construir elementos extraños sencillamente no es una alternativa. Es generalmente la observación posterior del historiador o del etnógrafo la que tiende a atribuir determinadas funciones, principalmente legitimadoras, a los sistemas ideológicos antiguos.

III

A pesar de estas limitaciones, creemos que el concepto de sustrato es de suma utilidad para nuestro caso. Intentemos, si se quiere como un simple ejercicio intelectual, explicar la transmisión de los caracteres culturales entre las tradiciones madianita e idumea en base a este modelo.

Determinadas sociedades antiguas parecen haber vivido, durante largos períodos de tiempo, con muy pocos cambios en sus cerámicas[45]. Se asume generalmente que la transmisión de técnicas de manufactura y decoración de cerámica en las sociedades tradicionales se da de generación en generación, enseñadas especialmente de padres a hijos. En un lapso de unos siglos es posible la transmisión generacional de este tipo de saberes (vía a) de Cervelló). Inclusive en períodos de crisis es posible que las sociedades tradicionales no cambien sus estilos de cerámica[46], por lo que es plausible que la crisis del siglo XII a.C. no haya constituido un golpe a la transmisión de las técnicas de manufactura y decoración cerámicas. Así, en teoría, la nueva situación puede haber cambiado las condiciones del traspaso de caracteres culturales, pero no debe haber eliminado el proceso de herencia cultural en sí. La transición a un contexto social caracterizado por el aislamiento del exterior y por actividades económicas menos complejas -especialmente el pastoreo- podría haber estimulado el conservadurismo y el mantenimiento de las tradiciones ancestrales de la sociedad.

Pero si esto fue así, ¿porqué no encontramos evidencia material suficiente que cubra la brecha temporal entre las tradiciones madianita e idumea? Una posible

[45] Ver p. ej., Haiman y Goren 1992.
[46] Franken y London 1995: 220.

respuesta puede provenir de hecho de que, aunque los saberes se hayan transmitido generacionalmente, sólo afloraron en una circunstancia histórica determinada (vía b) de Cervelló). Así, la cerámica idumea sólo surgiría en una situación similar a la que había hecho surgir a la madianita a fines del Bronce Tardío. Esta circunstancia estaba relacionada con la hegemonía neo-asiria y el resurgimiento del comercio mediterráneo durante el Hierro II. El principal objetivo asirio en Edom era el control del brazo jordano de la ruta del comercio árabe y de los recursos mineros del valle del Arabá[47]. De manera similar, la actividad madianita en el Bronce Tardío/Hierro I había estado relacionada con la explotación minera egipcia en el Arabá y el comercio del cobre[48].

Es posible que el inicio, durante el Hierro II, de actividades económicas fuertemente asociadas al exterior, la apertura al comercio interregional, y el surgimiento de un estado (Edom) con fuertes lazos con la potencia hegemónica del momento, hayan impulsado la manufactura de un tipo de cerámica pintada fuertemente relacionada con las regiones vecinas. En este sentido, la existencia previa de una cerámica con características foráneas, la madianita, habría facilitado culturalmente dichos contactos externos. Es decir, los motivos importados ya existían como parte del acervo cultural local, pero fueron resignificados -de manera consciente o no- para actuar en el nuevo contexto.

Ahora bien, la dificultad más importante para la aplicación del concepto de sustrato es la virtual ausencia, en muchos casos, de restos materiales o arqueológicos que puedan llenar el lapso temporal entre dos culturas materiales emparentadas. Esto se debe a que, al contrario de la transmisión de realidades mentales (que se pueden traspasar oralmente), en el caso de determinadas técnicas materiales -como la cerámica, albañilería, metalurgia, etc.- es necesario establecer cuál es el "soporte" material de esa transmisión. Por ejemplo, las formas y los patrones decorativos de la cerámica -asumiendo la inexistencia de textos escritos para la enseñanza de este tipo de técnicas- sólo pueden ser enseñados de una forma: indicando sobre el soporte material cómo lucen esas formas y decoraciones. Así, teóricamente, debería existir una secuencia de vasijas que una a estas tradiciones cerámicas emparentadas.

Hemos mencionado la posibilidad de que la crisis del siglo XII a.C., al provocar el corte de los contactos con el exterior, haya estimulado el

---

[47] Knauf 1992: 53; Millard 1992.
[48] Finkelstein 1988.

conservadurismo en materia cultural. Asimismo, el nuevo contexto habría provocado la transición a una sociedad más orientada a la economía pastoril. Esto podría verse reflejado arqueológicamente en la existencia de un determinado tipo de vasijas hechas a mano, conocidas como "negevitas", dado que su área de distribución se circunscribe al Negev. Desafortunadamente, la cerámica negevita no es útil como indicadora cronológica, ya que sólo puede datarse de acuerdo a la cerámica de torno que se encuentra junto a ella. Sin embargo, su estudio puede revelar importantes aspectos del contexto socioeconómico en el que fue producida. Estos tipos de cerámicas toscas han sido interpretada como las vasijas domésticas de la población del desierto[49]. Se ha encontrado cerámica hecha a mano de períodos anteriores y posteriores al Hierro: el Bronce Antiguo y Bronce Intermedio, Hierro y Bizantino-Islámico. Esto apunta a una larga tradición cerámica existente en la población pastoril local, que coexistía con la cerámica importada hecha en torno, producida por las sociedades sedentarias vecinas[50].

La desaparición de la cerámica pintada local a principios del Hierro, pero la continuación de la cerámica manufacturada a mano, podría indicar el paso a una sociedad más igualitaria y orientada exclusivamente a la economía pastoril, luego de la crisis del siglo XII a.C. Determinadas formas de las vasijas madianitas son reminiscentes de las cerámicas negevitas[51]. D. Eitam inclusive propone una interrelación directa entre las cerámicas madianita, negevita e idumea[52]. Si esto fuera así, no sería inverosímil suponer que las formas y decoraciones madianitas fueron conservadas en las toscas vasijas hechas a mano, para luego ser heredadas por la cultura idumea.

CONCLUSIÓN

El concepto de sustrato posee una innegable utilidad en el estudio de tradiciones culturales de larga duración. El caso específico del Negev y el sur de Jordania durante la Edad del Hierro nos ha permitido establecer varias hipótesis sobre el comportamiento de las tradiciones culturales en las sociedades antiguas.

---

[49] Aharoni *et. al.* 1960: 98-100.
[50] Haiman y Goren 1992: 149.
[51] Rothenberg y Glass 1983: 100.
[52] Eitam 1988: 325-327.

Este trabajo ha estudiado principalmente tipos de cerámica, que es sólo un determinado aspecto -aunque muy importante- de la cultura material de los pueblos antiguos. Dadas estas características, es válido preguntarse si es posible seguir hablando de sustrato cultural, dado que lo que en verdad se ha testeado son principalmente formas, técnicas y decoraciones de tipo artesanal. Si hemos priorizado este solo aspecto es debido a la gran escasez de fuentes escritas y epigráficas en nuestra área y período de estudio.

Creemos que, a pesar de los limitados hallazgos arqueológicos que poseemos, el término "sustrato" es útil para estudiar nuestro caso, dado que permite deducir el comportamiento de ciertas características de las sociedades a partir de pocos elementos de prueba. Así, varios aspectos estilísticos de los restos arqueológicos encontrados -en especial la cerámica- pueden ayudar a suponer las características de materiales culturales perecederos, que no han sobrevivido en el registro arqueológico.

Sin embargo, suponer que existe una continuidad de mitologemas no significa, necesariamente, aceptar que sus significados hayan sido completamente equivalentes para las culturas madianita e idumea. La cultura material es un reflejo indirecto de la sociedad humana, por lo que para conocer el significado de un objeto es necesario conocer su contexto, tanto arqueológico como histórico[53]. En este sentido, sería un buen ejercicio el estudio futuro de los contextos de significación de los hallazgos materiales madianitas e idumeos, que nos permita establecer la relación entre las persistencias y discontinuidades de sus significados culturales.

[53] Hodder 1988: 14-19.

BIBLIOGRAFÍA

AHARONI, Y., M. EVENARI, L. SHANAN Y N.H. TADMOR, 1960. "The Ancient Desert Agriculture of the Negev, V: An Israelite Agricultural Settlement at Ramat Matred". Israel Exploration Journal 10: 23-36, 97-111.

ANDERSON, W.P., 1990. "The Beginnings of Phoenician Pottery: Vessel Shape, Style, and Ceramic Technology in the Early Phases of the Phoenician Iron Age". Bulletin of the American School of Oriental Research 279: 35-54.

BARAKO, T., 2000. "The Philistine Settlement as Mercantile Phenomenon?". American Journal of Archaeology 104: 513-530.

BARTLETT, J.R., 1977. "The Brotherhood of Edom". Journal of Theological Studies 4: 2-27.

BARTLETT, J.R.1978. "Yahweh and Qaus: A Response to Martin Rose (*JSOT* 4 [1977]: 28-34)". Journal of Theological Studies 5: 35-38.

BARTLETT, J.R.1992. "Edom in History". En D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, II: 287-295.

BAWDEN, G., 1983. "Painted Pottery of Tayma and Problems of Cultural Chronology in Northwest Arabia". En J.F.A. SAWER Y D.J.A. CLINES (eds.), *Midian, Moab and Edom*. Sheffield, University of Sheffield, 37-52.

BIENKOWSKI, P., 1992. "The Date of Sedentary Occupation in Edom: Evidence from Umm el-Biyara, Tawilan and Buseirah". En P. BIENKOWSKI (ed.) *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan.* Oxford, J.R. Collis Publications, 99-112.

BIENKOWSKI, P., 2001. "Iron Age Settlement in Edom: A Revised Framework". En P.M.M. DAVIAU, J.W. WEVERS Y M. WEIGL (eds.), *The World of the Aramaeans II. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 257-269.

BIENKOWSKI, P. Y VAN DER STEEN, E., 2001. "Tribes, Trade and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev". Bulletin of the American School of Oriental Research 323: 21-47.

BRAUDEL, F., 1959 [1949]. *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. México, F.C.E.

BRAUDEL, F., 1982. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid, Alianza.

BUTZER, K., 1982. *Archaeology as Human Ecology. Method and Theory for a Contextual Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.

CAMPAGNO, M., 2001. "Regicidio Ritual en Egipto? Reconsiderando el Concepto de Sustrato". En J. CERVELLÓ AUTUORI (ed.), *Africa Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (Avla Aegyptiaca-Stvdia I). Barcelona, 71-80.

CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996. *Egipto y Africa. Origen de la Civilización y la Monarquía Faraónicas en su Contexto Africano* (Aula Orientalis-Suplementa 13). Barcelona, Sabadell.

CERVELLÓ AUTUORI, J., 2001. "Africanística, Egiptología, Difusionismo y Sustrato". En J. CERVELLÓ AUTUORI (ed.), *Africa Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (Avla Aegyptiaca-Stvdia I). Barcelona, 81-98.

DICKINSON, O., 1996. *The Aegean Bronze Age*. Cambridge, Cambridge University Press.

DOTHAN, T., 1982. *The Philistines and Their Material Culture*. New Haven, Yale University Press.

EDENS, C. Y G. BAWDEN, 1989. "History of Taymã' and Hejazi Trade During the First Millenium B.C." Journal of the Economic and Social History of the Orient 32: 48-103.

EITAM, D., 1988. "The Settlement of Nomadic Tribes in the Negeb Highlands during the 11th Century B.C.". En M. HELTZER Y E. LIPINSKY (eds.), *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*. Leuven, Peeters, 313-40.

FINKELSTEIN, I., 1988. "Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B.C.E." Journal of Near Eastern Studies 47: 241-52.

FINKELSTEIN, I., 1995. *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages.* Sheffield, Sheffield Academic Press.

FRANKEN, H.J. Y G. LONDON, 1995. "Why Painted Pottery Disappeared at the End of the Second Millennium BCE". Biblical Archaeologist 58: 214-222.

FRANKFORT, H., 1948. *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.* Chicago, The University of Chicago Press.

GAL, Z., 1995. "The Diffusion of Phoenician Cultural Influence in Light of the Excavations at Hurvat Rosh Zayit". Tel Aviv 22: 89-93.

GJERSTAD, E., 1948. *The Swedish Cyprus Expedition. Vol. IV. Part 2: The Cypro-Geometrical, Cypro-Archaic and Cypro-Classical Periods*. Stockholm, Swedish Cyprus Expedition.

GLUECK, N., 1965. "Ezion-geber". Biblical Archaeologist 28: 70-87.

HAIMAN, M. Y Y. GOREN, 1992. "´Negbite´ Pottery: New Aspects and Interpretations and the Role of Pastoralism in Designating Ceramic Technology". En O. BAR-YOSEF Y A. KHAZANOV (eds.) *Pastoralism in the Levant Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Madison, Prehistory Press, 143-152.

HANDY, L.K., 1997. "Phoenicians in the Tenth Century BCE: A Sketch of an Outline". En L. K. HANDY (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*. Leiden, Brill, 154-166.

HERR, L.G., 1997. "The Iron Age II Period: Emerging Nations". Biblical Archaeologist 60: 114-183.

HODDER, I., 1988. *Interpretación en Arqueología*. Barcelona, Crítica.

JAMES, P., I.J. THORPE, N. KOKKINOS, R. MORKOT Y J. FRANKISH, 1993 [1991]. *Siglos de Oscuridad. Desafío a la Cronología Tradicional del Mundo Antiguo*. Barcelona, Crítica.

KITCHEN, K., 1997. "Sheba and Arabia". En L.K. HANDY (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium*. Leiden, Brill, 126-153.

KNAUF, E.A., 1992. "The Cultural Impact of Secondary State Formation: The Cases of the Edomites and Moabites". En P. BIENKOWSKI (ed.) *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*. Oxford, J.R. Collis Publications, 47-54.

LABIANCA, Ø.S. Y R.W. YOUNKER, 1994. “The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 a.C.)”. En T.E. LEVY (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*. London, Leicester University Press, 399-415.

LILLIOS, K.T., 1999. “Objects of Memory: The Etnography and Archaeology of Heirlooms”. Journal of Archaeological Method and Theory 6(3): 235-262.

MANOR, D.W., 1992. "Timna". En D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, VI: 553-556.

MAZAR, E., 1985. "Edomite Pottery at the End of the Iron Age". Israel Exploration Journal 35: 253-269.

MENDENHALL, G.E., 1992. "Midian". En D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, IV: 815-818.

MEZA, A., 2000. "Egyptian Art in Jordan". Journal of the American Research Center in Egypt 37: 199-212.

MILLARD, A., 1992. "Assyrian Involvement in Edom". En P. BIENKOWSKI (ed.), *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*. Oxford, J.R. Collis Publications, 35-40.

PARR, P.J., 1992. "Qurayya". En D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, V: 594-596.

PETRIE, W.M.F., 1939. *The Making of Egypt.* London, Sheldon Press.

PRATICO, G., 1985. "Nelson Glueck´s 1938-40 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal". Bulletin of the American School of Oriental Research 259: 1-32.

ROCA, A., 2001. "Continuidades y Discontinuidades Culturales en el Africa Antigua: del Método y Otras Miserias". En J. CERVELLÓ AUTUORI (ed.), *Africa Antigua. El Antiguo Egipto, una Civilización Africana* (Avla Aegyptiaca-Stvdia I). Barcelona, 237-253.

ROSE, M., 1977. "Yahweh in Israel – Qaus in Edom?". Journal of Theological Studies 4: 28-34.

ROTHENBERG, B., 1962. "Ancient Copper Industries in the Western Arabah". Palestine Exploration Quarterly 94: 5-65.

1999. "Archaeo-Metallurgical Researches in the Southern Araba 1959-1990. Part 2: Egyptian New Kingdom (Ramesside) to Early Islam". Palestine Exploration Quarterly 131: 149-175.

ROTHENBERG, B. Y J. GLASS, 1983. "The Midianite Pottery". En J.F.A. SAWER Y D.J.A. CLINES (eds.), *Midian, Moab and Edom*. Sheffield, University of Sheffield, 65-124.

SAUER, J.A., 1986. "Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck´s Synthesis". Bulletin of the American School of Oriental Research 263: 1-26.

STONE, B.L., 1995. "The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age". Bulletin of the American School of Oriental Research 298: 7-32.

STRAUS, L.G., 1993. "Hidden Assets and Liabilities: Exploring Archaeology from the Earth". En *Formations Processes in Archaeological Context* (Monographs in World Archaeology 17). Madison, Prehistory Press, 1-10.

TRIGGER, B.G., 1992. *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Barcelona, Crítica.

ZEITLER, J.P., 1992. "'Edomite' Pottery from the Petra Region". En P. BIENKOWSKI (ed.*), Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan.* Oxford, J.R. Collis Publications, 167-176.

CONSIDERACIONES SOBRE LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA ANTERIOR AL ADVENIMIENTO DEL ESTADO EN EL VALLE DEL NILO

MARCELO CAMPAGNO*

Abstract: Current research on the Nile Valley name *Predynastic* the previous times to the emergence of the state. Its use constitutes a projection of a historical sequence mainly based in the political history of Ancient Egypt. However, there are no sociopolitical parameters beyond the boundaries of the communities at that time. These communities have to be the point of departure for the analysis of the Nile Valley's sociopolitical situation before the state. Funerary practices and iconographic testimonies show some indications of social differentiation, probably including the existence of communal elites and some kind of leadership. Besides, different social ambits –related to economical, ideological and warlike practices– also allow supposing the presence of leaders. This kind of evidence seems to fit well with the anthropological concept of *chiefdom societies*.

Keywords: Nile Valley - Predynastic Period - sociopolitical organization - chiefdom societies
Palabras clave: Valle del Nilo - Período Predinástico - organización sociopolítica - sociedades de jefatura

Partamos de una constatación habitual. Cuando se considera cualquier cronología promedio de la historia del Antiguo Egipto, ésta aparece parcelada en

* Doctor en Historia, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Departamento de Egiptología, IMHICIHU-CONICET.

grandes períodos –*Reino Antiguo*, *Medio*, *Nuevo*, etc., con sus consecuentes *Períodos Intermedios*–, cada uno de los cuales presenta alguna homogeneidad, que procede principalmente del hecho de que se trata de épocas de centralización o descentralización estatal. Las subdivisiones de tales épocas suele ser establecida en términos de las dinastías manetonianas, las cuales periodizan en función de secuencias de reyes. Más allá de las ventajas y problemas que puede comportar este tipo de periodizaciones, lo que importa destacar aquí es que el criterio central a partir del cual se establecen las diversas épocas remite básicamente a la historia política que aconteció en el valle del Nilo en tiempos antiguos.

Ahora bien, cuando consideramos los primeros eslabones de la cadena cronológica egipcia, desaparecen nombres tales como *Reino Antiguo*, *Dinastía XII* o *Tutmosis III* y aparecen otros de una raigambre muy diversa. Por una parte, se dispone de un nombre general –*Predinástico*– que califica al período por aquello que no es (es decir, lo que está antes de las Dinastías). Y por otra parte, se presenta una serie de nombre difíciles, anclados en yacimientos arqueológicos denominados por lo general según su actual toponimia: es el turno de rótulos tales como *Badariense*, horizonte *Buto-Maadi* o *Nagada II*. Cuestiones de procedencia terminológica aparte, esos nombres indican que el criterio para periodizar las épocas previas a la experiencia estatal en el valle del Nilo resulta sensiblemente diferente del que rige el resto de la historia egipcia y se centra en la identificación de "culturas" arqueológicas.

Semejante salto terminológico, a su vez, pone de manifiesto los efectos aun vigentes de los modos fuertemente divergentes en que han sido pensadas aquellas parcelas del pasado que tradicionalmente caían bajo el rótulo *Historia Antigua* respecto de aquellas que caían bajo aquel otro de *Prehistoria*. Por cierto, la egiptología no ha sido la única disciplina en hacer este tipo de distingos: por ejemplo, lo mismo puede decirse, en el marco de los estudios sobre la Mesopotamia Antigua, acerca del paso de las fases de *Ubaid*, *Uruk* y *Jemdet Nasr* a los períodos *Protodinástico*, *Acadio* y de la *III Dinastía de Ur*. En rigor, no deberíamos cargar las responsabilidades sobre las espaldas de los antiguos historiadores/filólogos ni de los arqueólogos. Cada grupo de especialistas ha tendido a identificar períodos históricos sobre la base de datos significativos por su homogeneidad a lo largo de un eje temporal. El problema surge cuando se intenta trascender la frontera temporal que ambos grupos habían establecido entre sí –que

ciertamente coincide con la aparición del Estado– porque entonces se desvanece aquella homogeneidad que rige a uno y otro lado del parteaguas.

Así pues, si se trata de pensar en la organización sociopolítica que existía en el valle del Nilo con anterioridad al surgimiento del Estado, es necesario precaverse doblemente. Por un lado, porque no es posible remontarse por los rieles de la periodización predominante para los tiempos históricos –que se quiere política– cuando se ingresa en territorio prehistórico. Y por otro, porque los criterios de periodización arqueológica –centrados en el reconocimiento de "culturas"– ayudan poco respecto de la cuestión de la organización sociopolítica pre-estatal.

No es que la empresa de remontarse hacia una "prehistoria sociopolítica" no se haya intentado. Hubo un tiempo en el que –inspirados básicamente en una lectura historizante de los Textos de las Pirámides– los egiptólogos buscaron proyectar historia en tiempos predinásticos[1]. Así, se propuso que desde el V milenio a.C. debieron existir unidades políticas autónomas, identificables con los posteriores nomos históricos, organizados en confederaciones y luego en diversos reinos rivales, adoradores de distintos dioses, que pronto entrarían en conflicto y que, mucho antes que el mítico Menes, lograrían dos unificaciones del delta y el valle, cada una de ellas seguida de nuevas fragmentaciones. Casi como una duplicación de la historia posterior al 3000 a.C. –reinos unidos y períodos de fragmentación– traspuesta a los milenios precedentes. Demás está decir que semejante teoría no tenía ningún tipo de evidencia arqueológica que la sostuviera. De hecho, ni siquiera es posible postular la existencia de nomos en el Predinástico: tales unidades no pueden ser consideradas como entidades autónomas y fundantes sino más bien como organizaciones político-administrativas impuestas *desde el Estado*.

Pero, ¿y los reinos del Alto y el Bajo Egipto? ¿No coinciden bastante bien con las culturas identificadas por los arqueólogos? ¿No son, entonces, precedentes *sociopolíticos* del Estado, documentados arqueológicamente? No, no lo son. Es cierto que, más allá de que Alto y Bajo Egipto son esencialmente formulaciones simbólicas del pensamiento egipcio, parece haber –digamos, hacia el 3500 a.C.–

[1] Al respecto, cf., entre otros, Sethe, 1930; Massoulard, 1949, 430-438; Pirenne, 1961, 49-86. Hemos considerado la cuestión en Campagno, 2002a, 98-101 y, sobre la perspectiva de Pirenne, en Campagno, 2002b, 1186-1188.

dos grandes áreas culturales en las orillas del Nilo, una en el sur –la llamada cultura de Nagada– y otra en el norte –la cultura de Buto-Maadi–[2]. Pero tales entidades no constituían para entonces unidades sociopolíticas. De hecho, la del norte nunca parece haber desembocado en una sola unidad política y la del sur lo haría recién a partir del proceso que se desencadena desde aquella época. Probablemente, esas culturas del sur y del norte pueden ser interpretadas en términos de grandes grupos étnicos, en función de que sus integrantes parecen ejercer un conjunto de prácticas socioculturales globalmente similares. Pero no hay nada que permita suponer que –en el plano sociopolítico– haya existido algún tipo de prácticas que a nivel regional articulara lo que no parece haber sido sino una pluralidad de comunidades aldeanas autónomas.

Así pues, en la medida en que no ofrecen ningún principio político de unificación formal, esas culturas regionales no pueden constituir el punto de partida del análisis de las organizaciones sociopolíticas pre-estatales sino solamente el campo de referencia más global. El punto de partida debe situarse, por consiguiente, en el mucho más modesto nivel comunal: ese es el ámbito que articula la práctica del parentesco y que constituye el espacio máximo organizado sociopolíticamente en forma permanente[3].

TUMBAS Y AJUARES

¿Cuál era, pues, el tipo de organización sociopolítica que presentaban las comunidades aldeanas del valle del Nilo con anterioridad a la emergencia del Estado?[4] Se trata de una cuestión de muy difícil dilucidación, dada la notable

---

[2] La idea de dos grandes culturas se ha impuesto últimamente entre los especialistas. Al respecto, cf., entre otros, Hoffman, 1979, 212; Trigger, 1985 [1983], 46. Es cierto, sin embargo, que puede postularse cierta unidad de base de ambas culturas (cf. Aldred, 1965, 41-42; Ehret, 1996, 25-27) así como también puede señalarse una mayor diversidad regional, especialmente en el Egipto Medio (cf. Köhler, 1995, 82-84; Holmes, 1996, 193-202.

[3] Hemos dedicado otros análisis a esta cuestión (cf. Campagno, 1998, 39-45; 2000, 35-47).

[4] El análisis que se ofrece a continuación forma parte del Cap. 6 de la Tesis de Doctorado *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*, defendida en la Universidad de Buenos Aires en Diciembre de 2001 y

escasez y la opacidad de los testimonios existentes. Habida cuenta de que constituye el tipo de documentación predominante, convendrá que nos concentremos en la evidencia mortuoria procedente del Alto Egipto[5]. ¿Qué elementos de ese registro resultan significativos para nuestro análisis del ámbito sociopolítico? En primer lugar, las tumbas de la época pre-estatal presentan, ya desde el período Badariense (aprox. 4500-4000 a.C.), notables diferencias que

---

publicada como vol. 3 de la colección Aula Ægyptiaca-Studia de Barcelona (Campagno, 2002a).

[5] La naturaleza funeraria de la mayor parte de la evidencia disponible nos sitúa frente a un serio problema a la hora de inferir formas de diferenciación social o de liderazgo en las comunidades, dada la imposibilidad de postular *a priori* la existencia de un correlato fiel entre el modo de organización de tales comunidades y sus prácticas de enterramiento. El problema de la relación entre organización social y evidencias mortuorias ha sido objeto de extensos debates antropológicos. Binford (1972, 230) ha propuesto –sobre la base de una encuesta etnográfica que abarcaba 40 sociedades de cazadores-recolectores, agricultores y pastores– que existía *"una correlación directa entre la complejidad estructural del ritual mortuorio y los sistemas de status dentro de los sistemas socioculturales"* Sin embargo, Hodder puso luego en entredicho tal afirmación indicando que, en diferentes sociedades, los modos de enterramiento pueden ser muy divergentes respecto de la organización social dominante, de modo que la cultura material sólo puede ser considerada como *"un reflejo* indirecto *de la sociedad humana"* (1994 [1986], 17). Ciertamente, si la contundencia de la posición de Hodder constituye el mejor alegato contra las generalizaciones forzosas, la solidez de la muestra de Binford parece indicar que al menos es posible cierta *congruencia* entre organización social y prácticas mortuorias en múltiples sociedades. En cuanto al valle del Nilo pre-estatal, dos indicios permiten pensar en la posibilidad de esa congruencia. En primer lugar, en los tiempos estatales inmediatamente posteriores, los modos de enterramiento reflejarían claramente la profunda diferencia que separaba al polo estatal del resto de la sociedad, con entierros reales de dimensiones y riqueza cada vez mayores, frente a los modestos sepulcros de la mayor parte de la sociedad. Y en segundo lugar, dado que las formas de las tumbas hallan en el Nilo predinástico una correlación directa con las de las viviendas, lo que permite pensar en un nexo simbólico entre unas y otras, es posible suponer que las diferencias halladas en los ajuares funerarios dispuestos en el interior de las tumbas para su uso por el difunto en la vida de ultratumba se encuentren en relación con las diferencias existentes en la vida terrena.

pueden ser interpretadas en términos de cierta desigualdad social en el interior de las comunidades aldeanas. Conviene considerar esta cuestión más de cerca.

En efecto, un análisis efectuado sobre 262 tumbas en siete cementerios de tiempos badarienses en la región de Badari, permite notar que existen notables diferencias en cuanto a la calidad y la cantidad de las ofrendas depositadas en las tumbas. Así, por ejemplo, el informe reporta que 141 tumbas no recibieron ofrendas o sólo recibieron un objeto, en tanto que un grupo de 35 tumbas presenta entre 11 y 511 objetos como ajuar funerario. Las tumbas con mayor cantidad de objetos ofrecen, además, testimonios de bienes de prestigio (cuentas, paletas y otros objetos, en ocasiones elaborados o asociados con materiales exóticos: marfil, esteatita, cobre, turquesa, cornalina, malaquita). Por lo demás, tales entierros presentan mayor tamaño, mayor complejidad (incluyendo ciertos *"sarcófagos de cestería"*) y, en general, se hallan en sectores diferenciados dentro de cada cementerio. Parece factible interpretar que tales diferencias fuertes en el registro arqueológico correspondan a la existencia de una élite en el seno de las comunidades aldeanas de Badari. En palabras de Anderson, el hecho *"de que las tumbas más ricamente provistas se hallaban restringidas a una minoría de la población mortuoria* [...] *puede ser interpretado como una manifestación de la desigual distribución de la riqueza material entre los ocupantes de las tumbas y constituye, pues, una indicación del acceso diferencial a recursos por parte de los miembros de la misma comunidad badariense"*[6].

A partir del período subsiguiente (Nagada I / Amratiense), esas diferencias entre un conjunto reducido de tumbas provistas con gran cantidad y calidad de bienes y un conjunto mayor equipado con un ajuar funerario reducido se incrementan sensiblemente. De acuerdo con Hoffman, *"generalmente, las tumbas amratienses son más grandes y se hallan más ricamente provistas que sus predecesoras y reflejan claras diferencias en riqueza y status"*[7]. En cuanto a las dimensiones de los enterramientos, durante el período hacen su aparición las primeras tumbas de formato rectangular, las cuales habrían sido ocupadas por los miembros de las élites amratienses, en contraposición al resto de la comunidad, que continuaría siendo sepultado en las antiguas y más reducidas tumbas ovales. Algunas de tales tumbas rectangulares sobresalen por su tamaño: en

[6] Anderson, 1992, 61. La traducción es nuestra. En el mismo sentido, Hoffman, 1988, 40.
[7] Hoffman, 1988, 40. La traducción es nuestra. Cf. también Wilkinson, 1999, 29-30.

Hieracómpolis, la tumba mayor del cementerio amratiense medía 2,9 m de largo, 1,6 m de ancho y 1,5 m de profundidad. En cuanto a los ajuares funerarios de esta primera época de Nagada, sobresale –en comparación con el período Badariense– la mayor cantidad de vasos y jarras de almacenamiento, paletas de uso cosmético, cabezas de maza y diversos objetos en cobre, marfil, hueso o piedra (sílex, basalto, porfirio, obsidiana), que se detectan en diversas necrópolis, tales como las de Hieracómpolis, Nagada, Abadiya y Abidos[8].

Por cierto, es sólo un reducido número de tumbas el que se destaca por sus dimensiones y la riqueza de su ajuar funerario: de acuerdo con las estimaciones de Castillos, sólo aproximadamente un 12% de las tumbas del período disponen de más de 10 objetos a modo de ofrendas funerarias, en tanto que más del 80% de las mismas presentan un tamaño reducido[9]. Algunas de esas tumbas minoritarias –como la 1461 de Armant– constituían enterramientos de niños, lo que resulta un indicio firme de status hereditario[10]. Por lo demás, al menos en algunos cementerios como el N Este y el N Oeste de Nagada, se repite el mismo agrupamiento interior de la necrópolis por sectores, ya verificado en Badari, de acuerdo con la mayor o menor cantidad de ofrendas[11]. De esta manera, la posibilidad de que hayan existido élites comunales parece afirmarse a partir de la evidencia disponible acerca de las comunidades aldeanas de Nagada I.

La presencia de un conjunto reducido de tumbas de grandes dimensiones y gran cantidad y calidad de bienes se hace aún más evidente durante la primera parte del período inmediatamente posterior, el Guerzeense temprano o Nagada IIa-b. En Nagada, a la continuación en el uso de otras necrópolis con cierta diferenciación interna, se agrega ahora el Cementerio T, aparentemente de acceso reservado a la élite del asentamiento. De acuerdo con Bard, existe allí *"una concentración de riqueza y poder simbólico de una élite, posiblemente gobernante, que no es*

---

[8] Cf. Hoffman, Lupton y Adams, 1982, 38-60; Hoffman, 1988, 40-41; Bard, 1989, 233-234; 1994, 25; Midant-Reynes, 1992, 164; Dreyer *et al.*, 1998, 79-123; Wilkinson, 2000a, 378-381.

[9] Cf. Castillos, 1982, 175-176, tablas 8 y 2.

[10] Cf. Bard, 1994, 71; Wilkinson, 1999, 30. Como indica Wilkinson (1999, 30; la traducción es nuestra), *"el mayor gasto de tiempo y recursos en la tumba de un niño que en la de un adulto debe indicar que el niño ocupaba una posición destacada dentro de la comunidad local, y esto sólo puede haber sido a través de la descendencia"*.

[11] Cf. Bard, 1989, 233-234; 1994, 95, 103.

conocido con anterioridad"[12]. En efecto, desde el comienzo de su uso, el cementerio ofrece tumbas construidas con ladrillos de adobe, con compartimientos interiores, provistas con gran cantidad de cuencos cerámicos, vasos de piedra, paletas de uso cosmético, herramientas y cuentas y otros objetos en marfil, lapislázuli, cornalina, esteatita, cobre. En particular, la tumba T5, una de las más grandes de la necrópolis, presenta dimensiones que alcanzan los 5 m de largo y los 2,8 m de ancho[13].

Del mismo modo, también en Hieracómpolis se verifica la segregación mortuoria de la élite, cuyas tumbas –de mayores tamaños y de ajuares funerarios más complejos– son emplazadas en la necrópolis de la Localidad 6, en tanto que la mayor parte de la población local utiliza el denominado "Cementerio del Fuerte" (Hk27)[14]. Por otra parte, en diversas comunidades del Alto Egipto parece verificarse una tendencia similar: en Armant, por ejemplo, el Cementerio 1400-1500 presenta un importante aumento en los promedios de riqueza y tamaño de las tumbas, así como una concentración de las tumbas mejor equipadas en un sector diferenciado. Una situación similar en materia de mayor desigualdad funeraria se presenta en las necrópolis de Matmar, Mostaguedda, Mahasna, Abidos[15]. El patrón de enterramientos diferenciales visible durante el período Badariense y que permite inferir la posible existencia de élites locales parece, pues, consolidarse notablemente a lo largo de las fases de Nagada I y II.

Desde el punto de vista sociopolítico, la importancia de establecer la existencia de élites en las comunidades aldeanas predinásticas radica en la posibilidad de determinar el posible estrato social a partir del cual pueden emerger los líderes de aquellas sociedades. En este sentido, Carneiro indica que una de las formas *"de inferir arqueológicamente la existencia de jefaturas es la de hallar enterramientos diferenciados en los que las diferencias en cantidad y calidad de los bienes de los ajuares funerarios establecen una distinción categórica en status*

---

[12] Bard, 1994, 105. La traducción es nuestra.

[13] Cf. Kemp, 1973, 38-43; Davis, 1983, 17-28; Trigger, 1985 [1983], 57-58; Bard, 1989, 237, 240-243; Midant-Reynes, 1992, 178-179.

[14] Acerca del cementerio de élite de la Localidad 6, cf. Adams, 1996, 14-15. Respecto de la segregación de las tumbas de la élite respecto de las de la población general, cf. Adams, 1987, 177-178; Hoffman, 1987, 191-194.

[15] Al respecto, Dreyer *et al*., 1993; 1998; Bard, 1994, 59-68; Wilkinson, 1996, 75-85.

entre unos pocos individuos, presumiblemente jefes, y la población en general"[16]. Definida en estos términos, la situación parece ser precisamente la que acontece en el Alto Egipto predinástico. Si atribuimos las tumbas diferenciadas por su riqueza y dimensiones a tales jefes y su entorno más directo, es posible conjeturar que, a lo largo del valle del Nilo, durante el milenio y medio que precede a la aparición del Estado, puede haber ido conformándose una pluralidad de *sociedades de jefatura*[17]. Ahora bien, si la presencia de esas élites constituye una condición de posibilidad para la existencia de tales jefes, los testimonios de aquella no implican una prueba taxativa de estos últimos. ¿Existe algún indicador más directo acerca de la existencia de esos líderes pre-estatales en el valle del Nilo? Si bien se trata de pocos elementos, cierta evidencia arqueológica es susceptible de ser interpretada en esta dirección.

INSIGNIAS DE LIDERAZGO

Entre los enterramientos del sitio de El-Omari, cerca del delta del Nilo, se ha hallado un esqueleto de una antigüedad superior a los 4000 años a.C., que portaba entre sus manos un bastón de 35 cm de largo, que los investigadores han asociado al posterior cetro *ames* de los monarcas. Si bien se trata de un objeto aislado y de difícil interpretación, de acuerdo con Midant-Reynes, *"su presencia en la mano de un hombre permite adivinar un sentido específico, un posible símbolo de autoridad y/o de magia"*[18]. Algo similar tal vez pueda sostenerse respecto del bastón que sostiene un personaje representado en un grabado rupestre en el wadi Gash, cuya imagen incluye además una especie de tocado o corona y un estuche fálico[19]. Del mismo modo, otras inscripciones rupestres en el desierto oriental

---

[16] Carneiro, 1981, 53. La traducción es nuestra.

[17] Acerca de la utilidad actual del concepto de sociedades de jefatura, cf. Campagno 2000 (2002), 135-147.

[18] Midant-Reynes, 1992, 121. La traducción es nuestra. En relación con el cetro, cf. Hoffman, 1979, 196; Trigger, 1985 [1983], 44; Vercoutter, 1992, 130.

[19] Cf. Winkler, 1938, pl. xiii. Cf. también Fig. 1b. De acuerdo con Midant-Reynes (1992, 174), *"tanto por sus atributos de vestimenta expresados en un conjunto donde los otros individuos son simples esbozos, como por su localización en el centro de la caza, todo lleva a considerar a este personaje como una figura significativa –¿jefe, hechicero, divinidad?–*

presentan una serie de personajes de gran tamaño –en frecuente asociación con embarcaciones– que suelen portar probables plumas en sus cabezas, estuches fálicos y otros objetos (por ejemplo, arcos y –tal vez– bumeranes)[20]. Por otra parte, la cerámica decorada también proporciona algunos indicios. Existen representaciones de Nagada I que describen ciertos individuos de gran tamaño, provistos de estuche fálico y un tocado, probablemente de plumas. En cuanto a la cerámica decorada de las primeras fases de Nagada II, presenta un tipo de individuos que también disponen de estuche fálico así como una suerte de bastón, y que aparecen en asociación con danzarinas y embarcaciones, en una serie de escenas cuyo significado específico resulta desconocido[21]. El mismo grado de incertidumbre se plantea respecto de una serie de figuras talladas en piedra, hueso o marfil que remiten temporalmente a Nagada I y II y que representan individuos con estuche fálico o bien describen sólo la parte superior de una figura humana: la cabeza de un hombre enmascarado o barbado, que podría evocar alguna suerte de líder o conductor ritual[22].

---

cuya presencia está ligada al éxito de la caza" (la traducción es nuestra). En efecto, dado el notable espacio que la iconografía pre-estatal concede a la práctica de la caza, es lícito suponer que el jefe de caza pudo haber ocupado un lugar de relevancia social, ya sea por su fuerza, su destreza o sus capacidades sobrenaturales. Por lo demás, la permanencia de ciertos atributos de la indumentaria de los cazadores en las vestimentas de los futuros faraones –cola postiza, estuche fálico– así como la importancia de ciertas prácticas de caza como atributo del monarca –en particular, la caza del hipopótamo, que también dispone de antecedentes pre-estatales– refuerzan la posibilidad de un vínculo estrecho entre el simbolismo de la caza y las posiciones sociales de privilegio. Al respecto, cf. Casini, 1990-1, 330; Anselin, 1995, 33; Cervelló, 1996, 72-73; Campagno, 1998, 31-32.

[20] Cf. Winkler, 1938, pl. xiii-xl; Redford y Redford, 1989, 3-50. Cf. también Figs. 1a y 3a-b.

[21] Cf. Vandier, 1952, 286-288, 352-353; Midant-Reynes, 1992, 165-167, 180-182; Hendrickx, 1998, 204-207. Cf. también Figs. 5 y 7. En cuanto a los tocados de plumas como atributos de líderes de caza o de guerra, cf. Hendrickx, 2000, 42. La enigmática asociación entre personajes de gran tamaño y las embarcaciones se repite en una gran cantidad de inscripciones rupestres de las periferias desérticas del Nilo en el Alto Egipto y la Baja Nubia. Al respecto, cf. Redford y Redford, 1989, 3-50; Berger, 1992, 107-120; Wilkinson, 2000b, 158-165.

[22] Cf. Vandier, 1952, 419-428; Rice, 1990, 101; Midant-Reynes, 1992, 169. Cf. también Figs. 2 y 4. De acuerdo con Midant-Reynes, las barbas de estas figuras hacen pensar *"en el*

Del sitio de Nagada procede un fragmento de cerámica, probablemente datable hacia finales del período Amratiense, que presenta un relieve con un objeto similar a la posterior corona roja del Bajo Egipto: si bien no hay posibilidades de vincular el objeto a un hipotético "reino del Bajo Egipto" en una época tan temprana y en el sur –y si bien se ha sugerido un nexo entre tal símbolo y la diosa Neith– no puede excluirse la posibilidad de que se trate también de algún tipo de tocado utilizado para reconocer algún individuo socialmente destacado[23]. En todos estos casos, tanto los cetros y los tocados como las representaciones de individuos con atributos distintivos, constituyen testimonios de muy difícil interpretación, hallados en contextos temporal y espacialmente heterogéneos. Sin embargo, tomando en cuenta la dramática escasez de material documental, resulta lícita la posibilidad de interpretar tales objetos e imágenes por su vinculación con las figuras de ciertos jefes locales, portadores de diversas *insignias de liderazgo*, tales como las que suelen caracterizar la posición de los líderes en las sociedades de jefatura.

Por otra parte, las cabezas de maza halladas en diferentes necrópolis del Alto Egipto, durante las fases Nagada I y II, también han sido interpretadas como atributos de poderío o, según la expresión de Hoffman, como *"powerfacts"*. En efecto, en función de la evidente naturaleza ritual asociada a la realeza que detentan las mazas desde los comienzos mismos del Estado y en función de su aparición en tumbas predinásticas de grandes dimensiones, se ha supuesto que tales objetos constituirían símbolos de poder desde tiempos pre-estatales, independientemente de su utilidad práctica como armas de caza o de combate. En relación con Hieracómpolis, Hoffman señala: *"la cabeza de maza discoidal de porfirio hallada* in situ *en la tumba 3* [esto es,] *en una de las más grandes tumbas amratienses que han sido descubiertas, enfatiza el uso temprano de las 'cabezas de maza' como artefactos de poder* (powerfacts) *por la naciente élite de Hieracómpolis en el*

---

rol del postizo entre los faraones, símbolo de poder exclusivamente reservado al mentón de los reyes y de ciertos dioses" (la traducción es nuestra).

[23] Cf. Monnet-Saleh, 1990, 274; Midant-Reynes, 1992, 174; Baines, 1995, 95-96, 98-99; Campagno, 1998, 36. Cf. también Fig. 6.

temprano IV milenio a.C."[24]. De este modo, las mazas podrían haber constituido otro elemento para destacar la autoridad de los tempranos jefes predinásticos del valle del Nilo, las cuales, en virtud de su posible función bélica tanto como ritual, podrían expresar las condiciones de líder militar y ritualista de su portador, tal como luego sucedería en tiempos faraónicos.

Una mención aparte merece un vaso cerámico recientemente hallado en la tumba U-239 del Cementerio U de Abidos, que puede remontarse a finales de la fase Nagada I. La iconografía del objeto ofrece cuatro representaciones de un personaje visto de perfil, provisto de una cola postiza, un tocado de plumas y una maza, y que –al parecer– lleva de la mano a unos individuos de menor tamaño (¿prisioneros, víctimas sacrificiales?). Se trata, indudablemente, de la representación que mejor conjuga las diversas insignias que podrían caracterizar la posición de un jefe comunal, algunas de las cuales (cola postiza, maza) perdurarían en las posteriores épocas estatales. De tal modo, es más que probable que la imagen represente un líder de la comunidad abidena, anterior al 3500 a.C.[25].

Como puede verse, se trata de un módico conjunto de elementos, pero cuya presencia debe ser contrastada sobre el fondo de diferenciación social que parece traslucir la desigual riqueza de los ajuares funerarios en los enterramientos pre-estatales. En ese marco socialmente diferenciado, y en el contexto más específico de las tumbas con los ajuares mejor provistos, los bastones –a modo de cetros– o las mazas pueden haber constituido los objetos pertinentes para recortar la figura de los líderes del seno de la élite de la sociedad a la cual pertenecían. Esa posibilidad de la presencia de jefes en las comunidades pre-estatales puede verse fortalecida si se consideran prácticas de otra índole, pero cuya existencia requiere –o al menos involucra la posibilidad– de una figura de liderazgo social y que, por ende, puede brindarnos algunas pistas adicionales acerca del tipo de organización sociopolítica existente en el valle del Nilo con anterioridad a la aparición del Estado.

---

[24] Hoffman, 1982, 145. La traducción es nuestra. En relación con el valor simbólico de las mazas en el Predinástico, cf. Hoffman, 1988, 40; Midant-Reynes, 1992, 172, 183; Vercoutter, 1992, 163.

[25] Cf. Dreyer *et al.*, 1998, 84, 111-115. Cf. también Fig. 8.

¿Cuáles son las principales prácticas en las que puede verse involucrado un líder en las llamadas sociedades de jefatura? Los especialistas no se hallan completamente de acuerdo. Tradicionalmente, se tendía a vincular a los jefes con la organización de actividades asociadas con la esfera de la producción, especialmente en relación con la redistribución. Actualmente, ese énfasis ha pasado a las prácticas más relacionadas con un liderazgo de índole ideológica y político-militar. En todo caso, ¿qué evidencias de este tipo de actividades, en las que podría prefigurarse la presencia de un jefe, se hallan documentadas en el valle del Nilo en tiempos pre-estatales?

En cuanto al ámbito de la producción, la práctica básica que puede prefigurar el lugar del líder comunal es la de la redistribución. La existencia de una práctica tal en las comunidades pre-estatales del valle del Nilo puede inferirse a partir de diversos elementos. Por una parte, la adopción misma de la agricultura –que se remonta al menos al V milenio a.C.– implica una complejización de la base económica de aquellas sociedades que, en contraposición con el sistema basado en la caza y la recolección, suele requerir alguna instancia encargada de la gestión del sistema productivo[26]. En palabras de Hassan, *"la coordinación y dirección de esta compleja economía agrícola demanda un nivel de administración más allá del de la organización de las bandas, y la emergencia de líderes comunales, cabezas de grupo y jefes es un evento muy común entre grupos agricultores"*[27]. En particular, la existencia de graneros –algunos de indudable alcance comunal[28]– implican la

[26] Tal situación no excluye la posibilidad de que ciertas prácticas de caza también sean propicias para la emergencia de figuras de liderazgo. Como indica Fattovich (1984, 41) para el período Predinástico, *"la caza de grandes animales probablemente requería unidades de cooperación mayores que las de las «casas» (households) individuales. Podrían haber sido dirigidas por líderes específicos"* (la traducción es nuestra).

[27] Hassan, 1983, 146. La traducción es nuestra.

[28] Al menos, eso sugieren las grandes dimensiones de los graneros descubiertos en los sitios de Fayum A y de Maadi, en el norte de Egipto. En palabras de Trigger (1985 [1983], 41): *"los graneros comunales aparecen en muchos (aunque no en todos) asentamientos predinásticos de Egipto, lo que induce a pensar que los grupos locales desempeñaban un importante papel corporativo en la distribución de los recursos"*. Por su parte, considerando las prácticas de almacenamiento de granos, Mills (1992, 29) sostiene que

necesaria presencia de algún sistema de redistribución del grano almacenado, que pudo haber encaramado a sus administradores en las principales posiciones de liderazgo en las comunidades pre-estatales. Por lo demás, la existencia de cierta especialización artesanal, claramente visible a partir de comienzos del IV milenio a.C., remite también a la existencia de algún sistema encargado de redistribuir el producto artesanal o al menos –si éste fuera consumido íntegramente por la élite– de asegurar la manutención de aquellos especialistas.

Cualquiera que fuera la situación de cada comunidad, la compleja imagen que indica Hoffman respecto de Hieracómpolis deja pocas dudas de la necesidad de cierto liderazgo en materia de coordinación y organización del sistema económico en aquél sitio: *"en el nivel local, dentro de la región de Hieracómpolis, ya hemos documentado una estructura de asentamiento regional, la existencia de áreas «industriales» distintivas y sorprendentes diferencias entre los conjuntos de fauna de los asentamientos contemporáneos. Dada la variedad de bienes producidos a lo largo de la región (incluyendo comida y artefactos), sin duda hubo arreglos económicos para obtener combustible para los hornos de cerámica, manufacturar y transportar los productos terminados y distribuirlos entre los consumidores para su uso en contextos utilitarios o mortuorios"*[29]. En particular, en palabras de Geller, *"los grandes recintos para la producción de cerveza en Hieracómpolis y en Abidos refuerzan la inferencia de una producción y redistribución dirigida por poderosos individuos o instituciones –jefatura o templo– durante el Predinástico"*[30].

Por otra parte, la presencia de jefes también podría guardar alguna relación con las prácticas de intercambio a nivel regional e interregional, bien documentadas en el valle del Nilo predinástico a partir de la presencia de objetos

---

"como en períodos posteriores, las élites gobernantes durante el Predinástico probablemente desempeñaron una función de redistribución" (la traducción es nuestra).

[29] Hoffman, 1982, 142. La traducción es nuestra.

[30] Geller, 1992, 24. La traducción es nuestra. De acuerdo con el autor, *"la cerveza era tan demandada por los muertos para la vida de ultratumba como por los vivos. Los cultos mortuorios dedicados a poderosos individuos y mantenidos por sus herederos (genéticos o ficticios) legitiman la sucesión y el mantenimiento del poder. En vida, el reparto de cerveza en una comunidad en gran escala puede haber sido percibido como un signo tangible de la largueza y poder del redistribuidor: jefe o sacerdote"* (la traducción es nuestra). En la misma línea, aunque enfatizando más el rol de los líderes en materia de culto a los ancestros, cf. Anselin, 1995, 32-39.

elaborados con materias primas no-locales o de bienes reconocidamente "extranjeros" por su decoración o estilo (tanto procedentes de Nubia como de Siria-Palestina e incluso de Mesopotamia). En efecto, su realización no sólo permite suponer la existencia de élites pre-estatales, en tanto principales demandantes y consumidores de los bienes obtenidos fuera del ámbito local. En la medida en que se produzcan de un modo más o menos frecuente, tales intercambios también podrían prefigurar el lugar de cierto tipo de líderes encargados de representar a sus comunidades en las transacciones tanto como de estimular la producción y reservar parte del excedente para canalizarlo en las actividades de intercambio y obtener así los objetos procedentes de otras regiones. Nuevamente en palabras de Hassan, *"la repetición y un incremento en el volumen de los intercambios intercomunitarios, tanto como la extensión de tales intercambios hacia vecinos distantes, habría conducido a su creciente formalización tanto como al surgimiento de representantes de las comunidades"*[31].

En lo relativo al ámbito de lo ideológico, la posible existencia de jefes comunales es aún más inferencial, dado que no es posible postular un nexo causal directo entre las prácticas vinculadas a las representaciones del mundo y la presencia de líderes en la sociedad. Sin embargo, para la fase Nagada I en adelante, se ha señalado una posible relación entre la colocación en las tumbas de elaborados ajuares funerarios –una práctica motorizada por la creencia en una vida de ultratumba– y la expansión de la producción artesanal y de los intercambios necesarios para equipar tales ajuares, lo cual potenciaría la posición de los líderes locales, encargados de estimular la obtención de tales bienes y principales beneficiarios de tales objetos destinados a la realización de las prácticas mortuorias. Por otra parte, de acuerdo con Cervelló, en el Alto Egipto, el líder típico de la época predinástica tendería a ser considerado como *"el intermediario entre los dioses y el cuerpo social, el vínculo entre la naturaleza y la cultura. Sería el garante de la abundancia agrícola y de la venida y la bondad de la inundación; en definitiva un mantenedor de* maat*, el orden cósmico, y un dador de vida"*[32]. De

[31] Hassan, 1988, 168. La traducción es nuestra.

[32] Cervelló, 1996, 190. En tal sentido, es importante destacar la existencia de un centro ceremonial en la localidad Hk29A de Hieracómpolis, al menos desde Nagada IIb (cf. Friedman, 1996, 16-35). Un espacio semejante, dedicado al culto de los dioses, podría

tal modo, los líderes predinásticos –como luego los faraones– podrían haber detentado cierta condición sagrada, como la que, por otra parte, presentan los líderes de un vasto conjunto de sociedades de jefatura africanas contemporáneas. Del mismo modo, esa condición sagrada de los jefes podría haberlos colocado en un lugar inmejorable para ejercer la toma de decisiones en materia de justicia y ordenamiento general de la comunidad.

Por último, en cuanto al ámbito de la guerra, cuya existencia se halla bien atestiguada al menos a partir de la fase Nagada II, su conexión con la presencia de jefes comunales puede suponerse a partir de la necesidad de algún tipo de líderes encargados de conducir las fuerzas de las comunidades durante los enfrentamientos bélicos. Sea que tales conflictos se produjeran por obtener mayores territorios, por alcanzar el monopolio de las redes de intercambio o en el marco de ciertas luchas entre nómades y sedentarios, sea que la figura del conductor militar fuera requerida con fines de ataque o de defensa, tales líderes militares podrían surgir de los jefes ya existentes o, alternativamente, emerger a propósito del conflicto para convertirse en líderes permanentes una vez finalizados los enfrentamientos. En cualquier caso, el carácter recurrente que las guerras parecen haber tenido durante Nagada II podría haber consolidado la posición de esos líderes, aun cuando su aparición hubiera estado ligada únicamente a la eventualidad de la lucha militar. En este marco, *"los conflictos por los intercambios, las rutas de los intercambios o el acceso a recursos surgieron inevitablemente en el Egipto del Predinástico tardío, conduciendo al incrementado militarismo de los líderes locales"*[33].

***

De esta manera, es posible verificar la convergencia de un conjunto de indicios de diversa procedencia. En efecto, tanto la desigualdad social que puede inferirse a partir de los ajuares funerarios, como las probables insignias de liderazgo (cetros, mazas, tocados), como las posibilidades en materia de conducción sociopolítica que pueden suponerse a partir de las prácticas productivas, de intercambio, ideológicas y bélicas, tienden a bosquejar un mismo

---

haber constituido uno de los ámbitos materiales específicos para la acción de un líder sagrado durante la época pre-estatal.

[33] Bard, 1987, 92. La traducción es nuestra.

cuadro: las comunidades aldeanas del valle del Nilo en la época pre-estatal parecen presentar, incluso desde el V milenio a.C., características de lo que, desde un punto de vista antropológico, ha dado en llamarse *sociedades de jefatura*, en las cuales se destaca la existencia de una élite que dispone de un acceso privilegiado al consumo de bienes locales o importados, así como a las principales posiciones de tipo religioso, militar o político-administrativo, y por encima de la cual se recorta la figura de un líder, cuya legitimación procede tanto de su función social en tanto vértice organizador de la sociedad como de los principios ideológicos que sancionan su diferencia –y la del resto de la élite– en relación con el resto de la sociedad.

Por cierto, el cuadro de situación que podemos elaborar es forzosamente incompleto y los datos que lo conforman –con excepción de los de algunas comunidades mejor conocidas como la de Hieracómpolis– provienen de múltiples sitios, de modo que el riesgo de trazar conclusiones forzadas y de ignorar las especificidades locales permanece grande. En particular, no hay modo de asegurar que los diversos indicios analizados se hayan cruzado de manera sistemática y homogénea en cada comunidad con cierta diferenciación social. En efecto, algunas de las insignias que hemos considerado quizá sólo puedan ser relacionadas con actividades de liderazgo específicas y no genéricas. Del mismo modo, el hecho de que, por ejemplo, la evidencia sobre una comunidad permita suponer la existencia de un jefe ritual y un jefe militar no implica que ambas posiciones de liderazgo tengan que haber sido desempeñadas por el mismo individuo: antes bien, no hay obstáculo para que, conforme con el principio de las "heterarquías", una sociedad pudiera contar con más de un jefe[34]. Sin embargo, la imagen general emergente de los indicios considerados –no su frecuencia ni su carácter sistemático pero sí su *convergencia*– permite sostener, al menos, la verosimilitud de la hipótesis acerca de la existencia de organizaciones sociopolíticas compatibles con las que antropológicamente suelen ser denominadas sociedades de jefatura, en el valle del Nilo, a lo largo del período Predinástico.

Volviendo a nuestra constatación inicial, la existencia de un "período Predinástico" resulta algo paradójica. El criterio de su definición es político (lo que

[34] Acerca de las "heterarquías" –también llamadas "jerarquías secuenciales"– como sistema de organización social que permite la posibilidad de liderazgos simultáneos no jerarquizados entre sí, cf. Crumley, 1995, 1-5; Spencer, 1997, 238-239.

está antes de las Dinastías de faraones) y, sin embargo, no hay nada que, en aquellos tiempos, pueda conferir unidad política a la región que abarca el valle y el delta de Nilo. Aunque el uso académico la ha legitimado largamente, se trata de una denominación “retroactiva”. Así pues, vale la pena tener presente que, si hay alguna homogeneidad en aquella época, tal cosa puede buscarse en el plano sociocultural; pero que si se pretende considerar el plano sociopolítico habrá que partir de una escala analítica diferente: la que permita reconocer la existencia de un espacio políticamente atomizado y ocupado por una multiplicidad de sociedades independientes entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, B. 1987 *The Fort Cemetery at Hierakonpolis (Excavated by John Garstang)*, London, KPI.

ADAMS, B. 1996 Elite Tombs at Hierakonpolis. En: Spencer, J. (ed.) *Aspects of Early Egypt*, London, British Museum Press, pp. 1-15.

ALDRED, C. 1965 *Egypt to the End of the Old Kingdom*, London, Thames and Hudson.

ANDERSON, W. 1992. Badarian Burials: Evidence of Social Inequality in Middle Egypt During the Early Predynastic Era. En: *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, pp. 51-66.

ANSELIN, A. 1995 *La Cruche et la Tilapia. Une lecture africaine de l'Egypte nagadéenne*, Abymes, Editions de l'UNIRAG.

BAINES, J. 1995 Origins of Egyptian Kingship. En: O'Connor, D. y Silverman, D. (eds.) *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, E. J. Brill, pp. 95-156.

BARD, K. 1987 The Geography of Excavated Predynastic Sites and the Rise of Complex Society. En: *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 24, pp. 81-93.

BARD, K. 1989 The Evolution of Social Complexity in Predynastic Egypt: An Analysis of the Naqada Cemeteries. En: *Journal of Mediterranean Archaeology*, vol. 2, pp. 223-248.

BARD, K. 1994 From Farmers to Pharaohs. Mortuary Evidence for the Rise of Complex Society in Egypt, Sheffield, Sheffield Academic Press.

BERGER, M. 1992 Predynastic Animal-Headed Boats from Hierakonpolis and Southern Egypt. En: Friedman, R. y Adams, B. (eds.) *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, Oxbow Books, pp. 107-120.

BINFORD, L. 1972 Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. En: Binford, L. (ed.), *An Archaeological Perspective*, New York, Seminar Press, pp. 208-243.

CAMPAGNO, M. 1998 *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y Continuidades en lo Ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.

CAMPAGNO, M. 2000 Kinship and the Emergence of the State in Egypt. En: *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, vol. 11, pp. 35-47.

CAMPAGNO, M. 2000 (2002) Hacia un uso no-evolucionista del concepto de "sociedades de jefatura". En: *Boletín de Antropología Americana*, vol. 36, pp. 137-147.

CAMPAGNO, M. 2002a *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*. Aula Ægyptiaca-Studia Vol. 3. Barcelona, Aula Ægyptiaca.

CAMPAGNO, M. 2002b Epílogo crítico. La obra en su contexto. En: Pirenne, J. *Historia del Antiguo Egipto*. Barcelona, Océano, pp. 1181-1193.

CARNEIRO, R. 1981 The Chiefdom: Precursor of the State. En: Jones, G. y Kautz, R. (eds.) *The Transition to the Statehood in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press.

CASINI, M. 1990-91 La Valle del Nilo e il Sahara: la Representazione, l'Ambiente, i Rapporti Reciproci. En: *Origini*, vol. 15, pp. 321-335.

CASTILLOS, J. 1982 *A Reappraisal of the Published Evidence on Egyptian Predynastic and Early Dynastic Cemeteries*, Toronto, Ben Ben Publications.

CERVELLÓ AUTUORI, J. 1996 *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, Ausa.

CRUMLEY, C. 1995 Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. En: Ehrenreich, R., Crumley, C. y Levy, J. (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, Washington, Archaeological Papers of the American Anthropological Association, pp. 1-5.

DAVIS, W. 1983 Cemetery T at Nagada. En: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, vol. 39, pp. 17-28.

DREYER, G.H 1998 *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

DREYER, G. *et al.* 1993 Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 5./6. Vorbericht. En: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, vol. 49, pp. 23-62.

DREYER, G. *et. al.* 1998 Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht. En: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, vol. 54, pp. 77-167.

EHRET, CH. 1996 Ancient Egyptian as an African Language, Egypt as an African Culture. En Celenko, Th. (ed.) *Egypt in Africa*, Bloomington, Indianapolis Museum of Art & Indiana University Press.

FATTOVICH, R. 1984 Remarks on the Dynamics of State Formation in Ancient Egypt. En: *Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie*, vol. 1, pp. 29-78.

FRIEDMAN, R. 1996 The Ceremonial Centre at Hierakonpolis: Locality HK29A. En: Spencer, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, British Museum Press, pp. 16-35.

GELLER, J.H 1992 From Prehistory to History: Beer in Egypt. En: Friedman, R. y Adams, B. (eds.) *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, Oxbow Books, pp. 19-26.

HASSAN, F. 1983 The Origins of the Egyptian Civilization: A Working Model. En: *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, vol. 65, pp. 135-148.

HASSAN, F. 1988 The Predynastic of Egypt. En: *Journal of World Prehistory*, vol. 2, pp. 135-185.

HENDRICKX, S. 1998 Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques. En: *Chronique d'Egypte*, vol. 73, pp. 203-230.

HENDRICKX, S. 2000 Autruches et flamants - les oiseaux représentés sur la céramique prédynastique de la catégorie Decorated. En: *Cahiers Caribéens d'Egyptologie*, vol. 1, pp. 21-52.

HODDER, I. 1994 [1986] *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*, Barcelona, Grijalbo.

HOFFMAN, M. 1979 *Egypt before the Pharaohs*, New York, Barnes & Noble.

HOFFMAN, M. 1982 General Summary and Conclusions – Issues in Predynastic Culture History. En: Hoffman, M. (ed.) *The Predynastic of Hierakonpolis*, Cairo, Cairo University Herbarium, pp. 139-148.

HOFFMAN, M. 1987 A Regional Perspective of the Predynastic Cemeteries of Hierakonpolis. En: Adams, B. *The Fort Cemetery at Hierakonpolis (Excavated by John Garstang)*, London, KPI, pp. 187-202.

HOFFMAN, M. 1988 Prelude to Civilization: The Predynastic Period in Egypt. En: Willoughby, K. y Stanton, E. (eds.), *The First Egyptians*, Columbia, University of South Carolina, pp. 33-46.

HOFFMAN, M., LUPTON, C. Y ADAMS, B. 1982 Excavations at Locality 6. En: En: Hoffman, M. (ed.) *The Predynastic of Hierakonpolis*, Cairo, Cairo University Herbarium, pp. 38-60.

HOLMES, D. 1996 Lithic Assemblages from Hierakonpolis and Interregional Relations in Predynastic Egypt. En: Krzyzaniak, L., Kroeper, K. y

Kobusiewicz, M. (eds.), *Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa*, Poznan, Poznan Archaeological Museum, pp. 193-202.

KEMP, B. 1973 Photographs of the Decorated Tomb at Hierakonpolis. En: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 59, pp. 36-43.

KÖHLER, CH. 1995 The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State. En: *Göttinger Miszellen*, vol. 147, pp. 79-92.

MASSOULARD, E. 1949 *Préhistoire et Protohistoire d'Egypte*, Paris, Institut d'Ethnologie.

MIDANT-REYNES, B. 1992 *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers Pharaons*, Paris, Armand Colin.

MILLS, J. 1992 Beyond Nutrition: Antibiotics Produced through Grain Storage Practices. Their Recognition and Implications for the Egyptian Predynastic. En: Friedman, R. y Adams, B. (eds.) *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, Oxbow Books, pp. 27-35.

MONNET-SALEH, J. 1990 Interpretation globale des documents concernant l'unification de l'Egypte. Partie II. En: *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale*, vol. 90, pp. 259-279.

PIRENNE, J. 1961 *Histoire de la Civilisation de l'Egypte Ancienne*, Neuchatel, Editions de la Baconnière.

REDFORD, D. Y REDFORD, S. 1989 Graffiti and Petroglyphs Old and New from the Eastern Desert. En: *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 26, pp. 3-50.

RICE, M. 1990 *Egypt's making. The origins of Ancient Egypt 5000-2000 BC*, London, Routledge.

SETHE, K. 1930 *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gessellschaft.

SPENCER, CH. 1997 Evolutionary Approaches in Archaeology. En: *Journal of Archaeological Research*, vol. 5, pp. 209-264.

TRIGGER, B. 1985 [1983] Los comienzos de la civilización egipcia. En: Trigger, B., Kemp, B., O'Connor, D. y Lloyd, A., *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, Crítica, pp. 15-97.

VANDIER, J. 1952 *Manuel d'Archeologie Égyptienne*, Paris, Editions A. et J. Picard.

VERCOUTTER, J. 1992 *L'Égypte et la vallée du Nil. Tome I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire 12000-2000 av. J.C.*, Paris, Presses Universitaires de France.

WILKINSON, T. 1996 *State Formation in Egypt. Chronology and Society*, Cambridge Monographs in African Archaeology, vol. 40, BAR International Series 651, Oxford, Tempus Reparatum.

WILKINSON, T. 1999 *Early Dynastic Egypt*, London, Routledge.

WILKINSON, T. 2000a Political Unification: Towards a Reconstruction. En: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo*, vol. 56, pp. 377-395.

WILKINSON, T. 2000b Rock Drawings of the Eastern Desert. Survey Expedition December 1999. En: Rohl, D. (ed.), *The Followers of Horus. Eastern Desert Survey Report*, Vol. I, Abingdon, Institute for the Study of Interdisciplinary Sciences, pp.158-165.

WINKLER, H. 1938 *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt*, vol. I, London, The Egypt Exploration Society.

ILUSTRACIONES

Fig. 1a: Grabado rupestre en el desierto oriental (Vandier, 1952, 16)

Fig. 1b: Grabado rupestre en el wadi Gash (Midant-Reynes, 1992, 174)

Fig. 2: Estatuilla de marfil de Nagada I (Vercoutter, 1992, 110)

Fig. 3a-b: Grabados rupestres en el wadi Mia (Berger, 1992, 111)

Fig. 4: Estatuillas de marfil, esquisto y hueso de Nagada II (Vercoutter, 1992, 110; Midant-Reynes, 1992, 170)

Fig. 5: Iconografía sobre cerámica de Nagada I (Vandier, 1952, 287)

Fig. 6: Fragmento cerámico de Nagada con "corona roja" (Midant-Reynes, 1992, 174)

Fig. 7: Iconografía sobre cerámica de Nagada II (Midant-Reynes, 1992, 181)

Fig. 8: Iconografía sobre cerámica de la tumba U-239 de Abidos (Dreyer *et al.*, 1998, 114)

Fig. 1-a

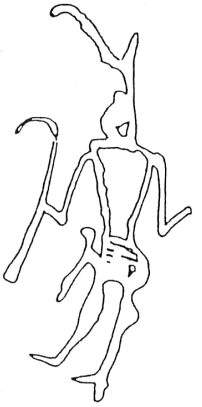


Fig. 1-b

Fig. 2

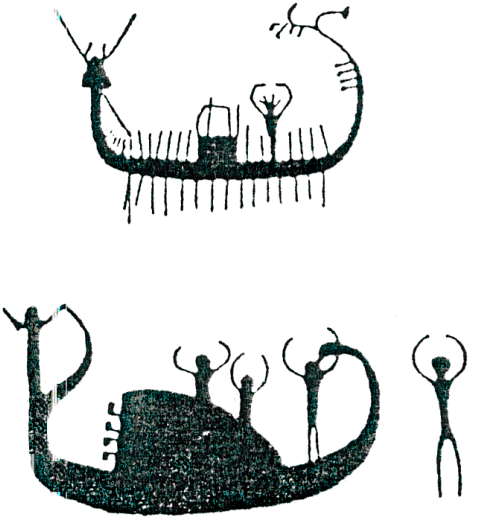


Fig. 3 a-b

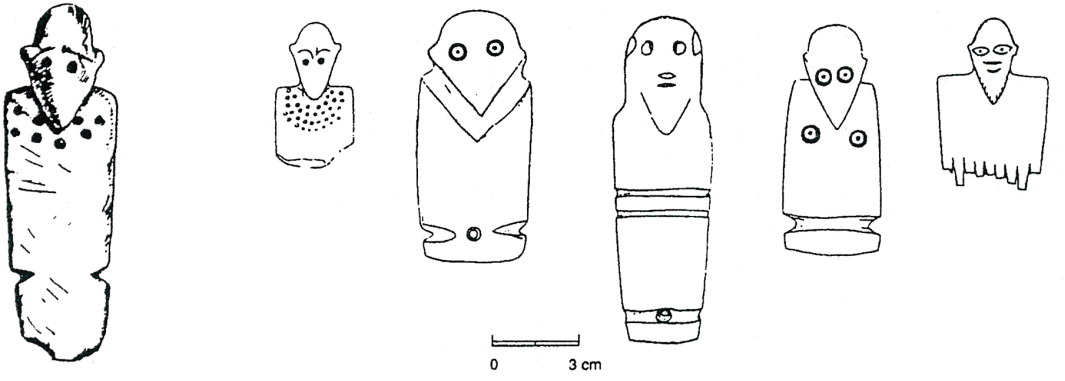


Fig. 4

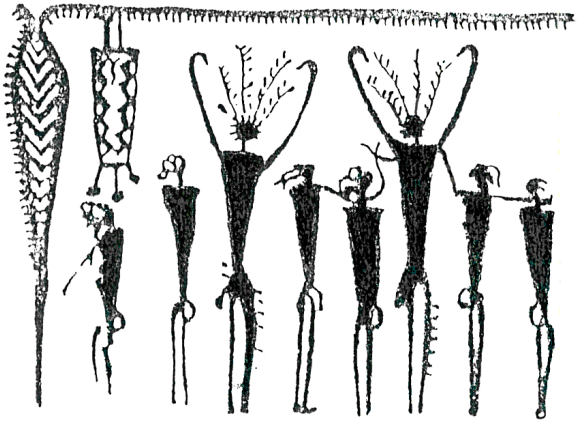


Fig. 5

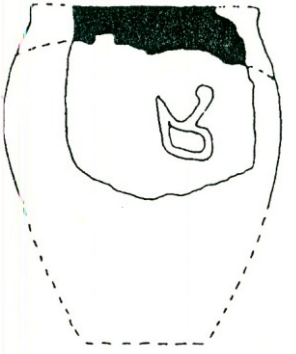


Fig. 6

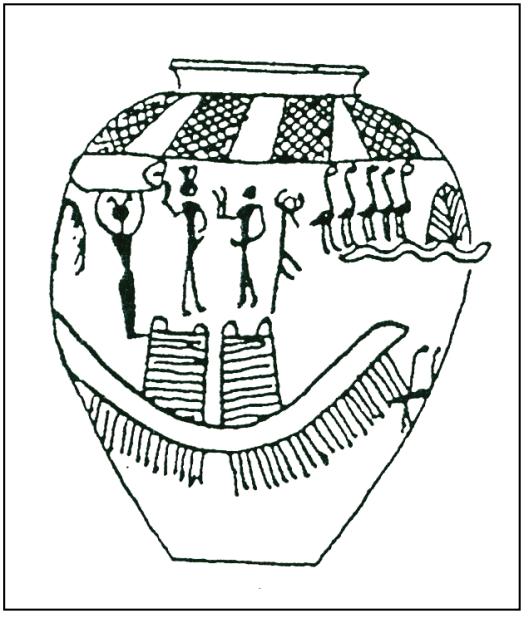


Fig. 7

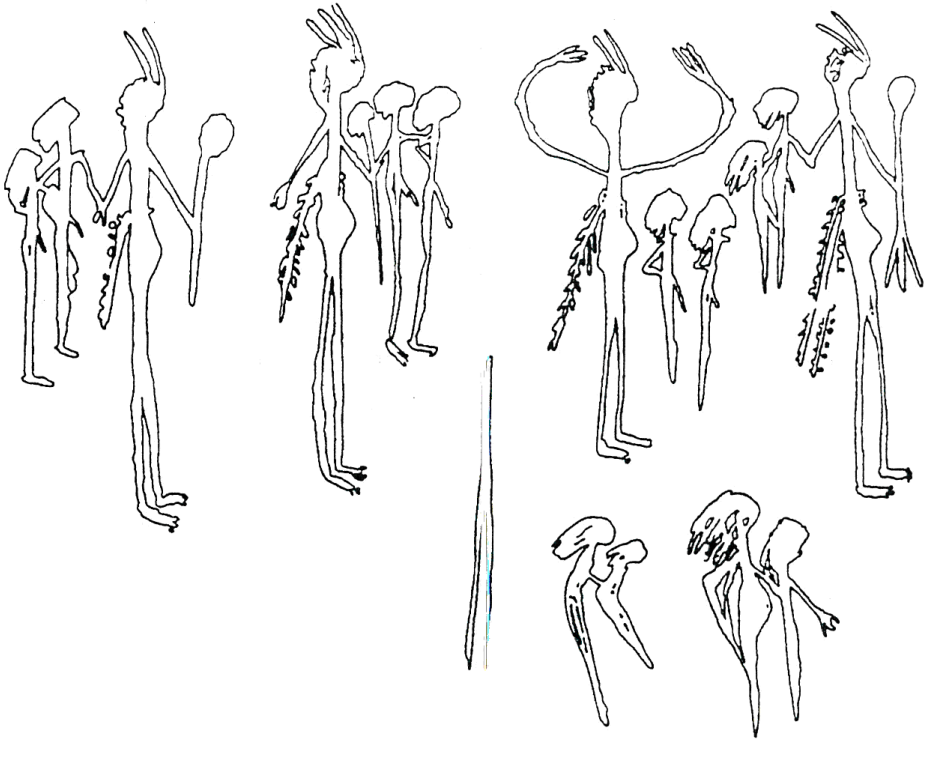


Fig. 8

EL PASADO DE ISRAEL EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

EMANUEL O. PFOH*

Abstract: For almost the last two hundred years of historical research we have been taught that Israel's past in the Old Testament was a historical past that rendered us real events. Such a view is part of an ethnocentric and particularly western interpretation of the way ancient societies thought of their own past so, taking into account the lack of archaeological confirmation of the events portrayed in the Old Testament, we propose in this paper to conceive the whole of the biblical narrative as a mythical discourse which, although its utilization of extra-biblically confirmed historical events, cannot be used in a primary way for a modern recreation of the historical past of Israel in ancient Palestine.

Keywords: Israel – History – Historiography - Myth.
Palabras clave: Israel - Historia - Historiografía - Mito.

Desde que a mediados del siglo XIX los intelectuales de la burguesía europea sentaran las bases metodológicas de una empresa historiográfica científica, *pasado* e *historia* fueron concebidos como un objeto inseparable, similar en cierta manera al objeto de estudio de las ciencias naturales[1]. Teniendo uno se tenía precisamente el otro. El estudio de la historia, con Europa como centro y pináculo de la evolución de la humanidad, era en esencia el mismo que el estudio de la naturaleza, vale decir, los

* Ayudante de la Cátedra de Historia General I (Antiguo Oriente), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

[1] Pensamos especialmente aquí en L. von Ranke y en J.G. Droysen, aunque debería tenerse en cuenta también los desarrollos posteriores de esta concepción de historia hasta la aparición de crítica neokantiana hacia fines del siglo XIX. Véase al respecto, Schnädelbach 1980 [1974].

inmutables hechos históricos yacían "enterrados" en el pasado, aguardando ser descubiertos por el historiador. Así pues, el historicismo de raigambre alemana se constituyó durante los últimos 150 años en el modo hegemónico en que Occidente percibió —y construyó— su historia y la historia del resto de las civilizaciones no-occidentales[2]. De esta manera sucedió en todas las disciplinas que tenían al hombre como su interés de estudio general y, en consecuencia, la recreación moderna del pasado de Israel se vio también profundamente signada por esta influencia. De hecho, hasta hace no mucho tiempo, el Antiguo Testamento gozaba en el ámbito de los estudios bíblicos e históricos de un saludable valor positivo con respecto a su lugar como fuente histórica del antiguo Israel[3], posibilitándose así que la verdad religiosa de los textos que componen esa sección de la Biblia se hiciese extensiva al ámbito de lo histórico-factual. Teniendo el *pasado* bíblico de Israel se tenía la *historia* real de Israel. En efecto, quien emprendiese toda investigación para escribir la historia del antiguo Israel no tenía que "descubrir" ningún nuevo hecho histórico debido a que ya contaba con la información necesaria en las páginas del Antiguo Testamento; hechos, éstos, que la investigación histórica confirmaba y sin los cuales la arqueología de la antigua Palestina parecía no tener mucho sentido para Occidente. Y es que la historia del antiguo Israel ha sido construida de forma exclusiva para Occidente, como parte integral de su conformación cultural, y desde los parámetros del Estado-Nación europeo[4] —algo en lo cual los historiadores decimonónicos tuvieron bastante ingerencia—, definidores absolutos de lo nacional y de las identidades étnicas de toda época y todo lugar, desconsiderándose así tanto la perspectiva de las poblaciones nativas de Palestina en la antigüedad como la percepción que los modernos palestinos (islámicos, cristianos y judíos) tienen de ese

---

[2] No ha de extrañarnos pues que esta concepción de historia declare, por ejemplo, a las sociedades ágrafas de África, América, Asia y Oceanía como "sociedades sin historia", dado que la concepción no-occidental de "lo que en realidad sucedió en el pasado", una concepción que apela al mito, es incompatible con la concepción etnocentrista de Occidente, que apela primariamente a la evidencia material y posee otro criterio de verdad y realidad para dar cuenta del pasado.

[3] Cf., entre otros, Bright 1959; Albright 1963; Noth 1966 [1950]; Soggin 1984; Miller y Hayes 1986; Ahlström 1993: 421-638, 665-906; y más recientemente, de un modo totalmente acrítico y metodológicamente anacrónico, Kaiser 1998.

[4] Cf. Thompson 1998: 23-39; 1999: 375-80; Whitelam 1998: 9-21.

pasado[5]. Por otra parte, la historiografía tradicional de Israel llevaba consigo la indeleble marca de teólogos e individuos pertenecientes a las esferas institucionales de la religión. Así pues, a partir de una cosmovisión religiosa que consideraba su verdad como única y concebida la historia a través de un historicismo racionalizante, no existían razones de peso para dudar de la historicidad —esto es, la certeza y la veracidad mismas— de los hechos narrados en los libros "históricos" del Antiguo Testamento: de Josué a 2 Reyes (la Historia Deuteronomística) y Crónicas, Esdras y Nehemías (la Historia del Cronista).

Si nos remontamos propiamente a la historia de la investigación moderna del Antiguo Testamento, el primer intento sistemático y "científico" de comprender la naturaleza literaria de los relatos bíblicos puede ser atribuido a la escuela alemana de K. Graf, A. Kuenen y J. Wellhausen, investigadores responsables de formular en las postrimerías del siglo XIX lo que se conoce como Hipótesis Documentaria, de acuerdo con la cual en la narrativa bíblica podemos distinguir a través de técnicas de análisis literario diversos estratos de composición que delatan un contexto histórico preciso en la historia de Israel: las llamadas fuentes J (yahvista), E (elohísta) y P (sacerdotal). Vale decir, desde esta perspectiva de investigación, este pasado evocado nos proveía un cierto contexto histórico, a veces tan sólo implícito en el texto. Las reformulaciones progresivas de esta hipótesis a lo largo de todo el siglo XX, y especialmente en ámbitos europeos, acordaron en señalar que la formación de la Historia Primaria (Génesis-2 Reyes) se había producido entre los siglos X y VI a.C., comenzando como crónica real en las cortes de David y Salomón y continuando, posteriormente, a través de los diversos episodios de la historia de Israel en el antiguo Oriente, siendo el Exilio de los israelitas a Babilonia a principios del siglo VI a.C. el acontecimiento fundacional de una historiografía de corte "nacional" que evocaba sin dudas un pasado histórico[6].

---

[5] Cf. Whitelam 1998: 17-21.

[6] Sobre la historiografía deuteronomística y la Hipótesis Documentaria, cf. Schmidt 1983 [1982]: 61-139, 173-213; y más recientemente, la historia de esta hipótesis centenaria en Römer y de Pury 1996: 9-120; sobre la Historia Primaria como historiografía "nacional", cf. van Seters 1983: 209-48, 292-321. No obstante la hegemonía de la Hipótesis Documentaria, algunas objeciones se han presentado a esta perspectiva hace ya bastante tiempo. Ciertamente, las consideraciones de J. Pedersen (1931: 161-81) con respecto a que la diferenciación de la narrativa bíblica en diversos estratos literarios que denotan una

Ahora bien, las investigaciones históricas y arqueológicas, así como el aporte de otras disciplinas sociales a los estudios bíblicos de los últimos veinticinco años no han hecho sino refutar, antes que confirmar, la historicidad de los eventos del pasado de Israel narrados en el Antiguo Testamento[7]. Comenzando por la relegación al mundo del mito de las narrativas de los patriarcas de Israel a mediados de los años '70[8], podemos trazar una línea continua de investigación que hacia mediados de los '80 consideraba apropiado y seguro el comenzar una historia de Israel a partir de los relatos de la Monarquía Unida de David y Salomón[9], pero que a principios de los '90 puso en un serio cuestionamiento la historicidad de este reino imperial así como el carácter histórico de esta evocación en el relato veterotestamentario[10]. Esta perspectiva, durante todos los años '90, ha generado un profundo y controvertido debate académico en el cual recientemente se ha puesto en tela de juicio la historicidad misma del Exilio bíblico de los israelitas y se ha llegado a considerar la posibilidad, seriamente fundada por cierto, de que el Antiguo Testamento haya sido creado *in toto* en el período helenístico de Palestina (siglos IV-II a.C.), a pesar de la presencia en sus relatos de elementos literarios mucho más antiguos y constatados en otras composiciones del antiguo Oriente[11].

A nuestro parecer, esta progresión en un conocimiento sobre el pasado histórico de Israel en la antigua Palestina que dista de manera considerable del descrito en el Antiguo Testamento o, más aún, lo refuta sin más, nos permite

---

continuidad diacrónica puede más bien responder a diferentes contextos, habilidades o preferencias de los autores bíblicos, sigue siendo una posibilidad altamente válida. Debe tenerse en cuenta también la dificultad presente al tratar de adjudicar un contexto histórico preciso a estos textos (p. 179). Estas consideraciones permiten que contemplemos seriamente la posibilidad de que el Antiguo Testamento haya sido creado en un tiempo relativamente corto (de tres a cuatro generaciones) y de una manera conjunta e integral, a pesar de las aparentes discontinuidades narrativas que se observan en sus textos. Cf. nuestra discusión en Pfoh 2003, y la bibliografía allí citada.

[7] Véase un sumario conveniente de estos últimos veinticinco años en Grabbe 2000: 203-18.

[8] Cf. Thompson 1974; van Seters 1975.

[9] Cf. Soggin 1984; Miller y Hayes 1986.

[10] Cf. Thompson 1992; Davies 1995 [1992].

[11] Sobre la reciente evaluación del carácter del Exilio israelita, cf. los artículos reunidos en Grabbe 1998; sobre el Antiguo Testamento como una creación del período helenístico, cf. los artículos reunidos en Grabbe 2001; y la discusión en Pfoh 2003.

proponer una conclusión que trataremos de demostrar a continuación: sencillamente que el Antiguo Testamento no nos presenta un pasado *histórico* de Israel sino el pasado *mítico* de Israel. No podemos concebir como equivalentes discursivos a ese pasado mítico evocado en los relatos bíblicos y al pasado histórico tal como lo concebimos nosotros, al menos, desde la Ilustración. Una sustancial diferencia cognitiva articula ambos discursos y no deberíamos fusionarlos sin mayores contemplaciones de un método historiográfico crítico, en aras de obtener una imagen coherente del pasado histórico de Israel[12]. En consecuencia, creemos que es necesario poner en claro cómo debemos proceder metodológicamente con la naturaleza literaria e histórica de los textos bíblicos y también tratar de comprender qué tipo de idea de historia poseían los escribas bíblicos para luego así poder comprender la naturaleza del pasado de Israel en el Antiguo Testamento.

Consideremos, primeramente, algunos principios de método historiográfico que es menester contemplar seriamente. Como indicábamos más arriba, es recién en el siglo XIX que la historiografía se constituye a partir de premisas "científicas" para poder recobrar el pasado "tal cual sucedió". El pasado recobrado de esa manera era sin dudas un pasado histórico. Así pues, esta concepción les fue conferida —por no decir impuesta retroactivamente— a los autores que escribieron la Biblia. Por supuesto, no se poseían muchas confirmaciones del relato bíblico por ese entonces —el descubrimiento arqueológico del antiguo Oriente, en un sentido bíblico, no tendría su apogeo sino hasta principios del siglo XX— pero, más allá de todo secularismo, no había razones para dudar de la autenticidad del relato histórico de un texto sagrado como la Biblia. Los autores bíblicos evocaban un pasado histórico, real; de otra manera, ¿para qué evocarlo? Pues bien, sin dudas esta concepción etnocentrista y occidental de lo pasado sigue teniendo una marcada influencia en el ámbito de los estudios bíblicos (muy a pesar de los esfuerzos de los antropólogos que pregonan incansablemente el relativismo cultural) y en tal sentido no se admite la posibilidad de que el pasado evocado en el Antiguo Testamento no se equipare en absoluto a nuestra propia concepción del pasado. Se piensa que si este pasado es mítico se transformará automáticamente en falso, con graves consecuencias para ciertos postulados de fe. No es este el lugar para entrar en detalle[13] pero ciertamente este razonamiento se nos presenta bastante ridículo cuando no pernicioso para una

[12] Cf. Pfoh 2002b: 35-38. Sobre el discurso mítico véase también Wyatt 2001: 3-56.
[13] Hemos abordado esta cuestión en Pfoh 2002b: 27-40.

verdadera comprensión de la naturaleza del Antiguo Testamento y de la historia de Israel en la antigua Palestina. Restringiéndonos estrictamente a lo historiográfico, no podemos postular que el modo en que los antiguos escribas bíblicos evocaban el pasado es, en mayor o menor medida, similar a nuestra evocación histórica moderna. La realidad pasada, o presente, que la mentalidad antiguo-oriental evocaba estaba concebida a partir del principio de lo que *debería haber sucedido*, de acuerdo a las diversas filosofías comprensivas de estas culturas. Tanto la iconografía como el lenguaje empleados eran mucho más que meros medios pasivos de comunicación y representación de realidades: ellos mismos eran la realidad que estaban representando. Así, la posible ausencia de referentes reales no se debía pues a maquiavélicas y conscientes estrategias de dominio por parte de una élite, como en nuestros días podríamos pensar. Esa posible ausencia de un referente real de lo representado o evocado —desde nuestra perspectiva occidental, porque para el antiguo estaba "allí mismo"— respondía a la naturaleza propia del pensamiento oriental (en el cual, por supuesto, incluimos a los escribas bíblicos), que ciertamente no inquiría en la realidad última de las cosas de la misma manera que nosotros, occidentales, lo hacemos sino dentro de las necesidades y los límites de su propio universo intelectual. En este sentido, pues, el pasado se evocaba con fines mágicos, rituales, para dar cuenta del simbolismo de una determinada situación, para iluminar el conocimiento de cuestiones filosóficas o teológicas, etc., pero *nunca* con intereses de una simple y llana precisión objetiva, que es a lo que justamente aspira nuestro modo occidental de concebir el pasado. Nuestro modo de concebir lo pasado es *histórico*, basado en pruebas y evidencias materiales que lo sancionan así como verdadero; la mentalidad antiguo-oriental, por el contrario, lo concibe de una manera *mítica*, que prescinde de toda confirmación material (nuestra evidencia) para que sea verdadero[14].

Así pues, suponer historiadores "modernos" a los escribas bíblicos no nos puede conducir a una comprensión acertada de su sociedad. Debemos recordar que estos supuestos historiógrafos antiguos carecían de las herramientas metodológicas y conceptuales del historiador moderno para poder crear una imagen "objetiva" (en nuestro sentido) del pasado[15]. Pero no por una circunstancia de inferioridad en una

[14] Cf. Frankfort y Frankfort 1954 [1946]: 13-44; Eliade 1997 [1951].

[15] No obstante, es abundante la bibliografía que habla de la "historiografía antigua". Cf. van Seters 1983; 1995: 2433-44; la discusión en Edelman 2000: 247-55, y en Kuhrt 2000: 257-

escala de progresión cultural evolutiva sino por la simple razón de que no las necesitaban debido a que no evocaban el pasado de nuestra manera. ¡Moisés nunca conoció a Clío! Y esto debemos tenerlo siempre presente en nuestras investigaciones. Podemos entonces postular *la imposibilidad de fechar con una precisión razonable los acontecimientos de un texto antiguo sobre la única base de su relato explícito*. Necesitamos inexorablemente un testigo externo al texto para confirmar esos eventos. Y aquí, ahora, podemos preguntarnos, ¿por qué poner nuestra confianza y aceptación en la información que obtenemos de los anales de los reyes asirios, en las crónicas babilónicas, en los registros egipcios, y no asimismo en el texto bíblico? La respuesta es sencilla y dista de ser un mero capricho ideológico o una postura intelectual *en vogue*, como han declarado algunos investigadores más tradicionales[16]. La gran mayoría de estas fuentes históricas del antiguo Oriente han sido halladas *in situ*, en un contexto contemporáneo a los hechos que describen y evocan, no obstante el discurso mítico que generan esas realidades. En consecuencia, desde una perspectiva historiográfica crítica, son mucho más confiables que los textos del Antiguo Testamento ya que ninguno de los escritos que conforman a este último ha sido hallado en contextos (arqueológicos o epigráficos) que se correspondan temporalmente con los eventos descritos en ellos. Nuestra versión moderna del Antiguo Testamento se basa casi en su totalidad en una traducción del texto masorético del Codex Leningradiensis que data de alrededor del año 1000 d.C. ¡Más de 1500 años después de los eventos evocados y leídos como históricos! Por otra parte, nuestra evidencia material más antigua de escritos bíblicos está conformada por los manuscritos de Qumrán, en el Mar Muerto, que han sido fechados entre el siglo II a.C. y el I d.C. y que no pueden atestiguar de primera mano los eventos de la antigua Palestina durante la Edad del Hierro (*ca.* 1000-586 a.C.), época en la cual transcurre (supuestamente) la historia del Israel bíblico. En este sentido, debemos recordar una premisa metodológica fundamental señalada por el vetusto Leopold von Ranke hace ya varios años. Es críticamente imperativo que distingamos entre fuentes históricas primarias y secundarias. Las primeras son contemporáneas a los eventos relatados en ellas. Las segundas no lo son y, en

---

79. Nosotros creemos, siguiendo a Thompson (1992: 372-83), que la tradición intelectual detrás de la narrativa bíblica está más cerca de una etiología etnográfica que de una práctica propiamente historiográfica (p. 383).

[16] Cf. *in extenso et ad nauseam*, Dever 2001: 23-52, 254-66, 290-98.

consecuencia, el historiador no puede depositar plena confianza en ellas para recrear los eventos del pasado[17]. Es evidente que los textos del Antiguo Testamento claramente corresponden a esta segunda categoría y, así, tienen un igual carácter secundario para el historiador como fuente directa de los hechos que evocan en su narrativa; sin embargo, son también fuente primaria pero sólo en tanto producto intelectual de la época en la cual fueron creados (*ca.* siglos V-II a.C.). El hecho de que ciertos hechos constatados históricamente en fuentes extrabíblicas puedan aparecer en la narrativa bíblica no debería engañar nuestro rigor metodológico. En palabras de Niels Peter Lemche:

> "Es verdad que aquí y allá en el Antiguo Testamento hallamos memorias históricas que se retrotraen considerablemente en el tiempo. Aquí el Antiguo Testamento apenas se distingue en sí mismo de otros ejemplos de narrativa histórica en el cercano Oriente antiguo o en el mundo clásico. Los historiadores [antiguos], sin embargo, nunca ejercieron el tipo de control crítico de sus fuentes que se requiere en la investigación histórica moderna. Esta falta de control significa que la información histórica será acomodada en el contexto donde se la requiere a causa de razones ideológicas o literarias, no debido a que en realidad sucedió en un cierto momento, digamos, de la historia de Israel"[18].

Entonces, está claro que la evidencia presente en el Antiguo Testamento dista mucho de ser histórica. Sin embargo, esto no termina de resolver nuestros problemas. ¿Qué es el Israel del relato bíblico? ¿Qué relación posee con los restos

---

[17] Cf. Niehr 1997: 157-62; Lemche 1998: 22-34. Véase también Pfoh 2002a: 3-6, 8-11.

[18] Lemche 1998: 129 (la traducción es nuestra). Véanse ejemplos de esta afirmación en Lemche 1994: 172-88, considerando, 1) la inmigración de los benjaminitas de la Biblia y los benjaminitas (*binu jamina*) de la Edad del Bronce Medio en el Éufrates septentrional; 2) el breve relato en Éxodo 1:11 acerca de cómo los israelitas fueron forzados a trabajar en la construcción de las ciudades egipcias de Pithom y Ramses, cuyo contenido histórico apenas antecede a la época saíta en Egipto, hacia mediados del primer milenio a.C.; 3) la posibilidad de que el gran imperio de David y Salomón en realidad refleje la memoria de que alguna vez existió un reino israelita de importancia, aunque ésta tan sólo no haya sido más que la Casa de Omri en las tierras altas de Palestina en el siglo IX a.C.

arqueológicos de Palestina pertenecientes a la Edad del Hierro? A los efectos de tratar de responder satisfactoriamente estas cuestiones, podemos hacer ahora una conceptualización en tres partes, siguiendo a P.R. Davies (1995 [1992]: 21-89), de la información que poseemos acerca de esa entidad llamada Israel. De acuerdo con Davies podemos hablar de:

1. Un *Israel bíblico*, que es la entidad que habita las páginas del Antiguo Testamento, sujeta a una alianza con Yahweh en tanto pueblo divinamente elegido, y que puede ser concebida a su vez en un "viejo Israel" y un "nuevo Israel" (al respecto, cf. Lemche 1998: 86-132). La imagen de este Israel es de un gran valor teológico, es la imagen que poseían de sí mismos, de su pasado, presente y futuro los autores bíblicos, quienes sean que hayan sido.
2. Un *Israel histórico*, atestiguado en las inscripciones asirias y babilónicas (cf., p.ej., Pritchard 1955: 281-88, 308) y cuyos restos materiales ha desenterrado la investigación arqueológica en Palestina.
3. Un *Israel antiguo*, quizás el concepto más problemático debido a que es la imagen que el moderno discurso historiográfico ha forjado sobre la base de una racionalización de los escritos bíblicos en forzada armonía con los datos arqueológicos.

Es a partir del reconocimiento de estas tres conceptualizaciones que, creemos, podremos alcanzar un mejor entendimiento de la historia de Israel y del texto bíblico. El *Israel bíblico* es un producto literario que mezcla aquí y allá —como señalaba Lemche— eventos históricos pero que, al subsumirlos en un discurso mítico, distorsiona el evento evocado confiriéndole una utilidad más que secundaria y problemática para el historiador de la antigua Palestina[19]. Nuestra tarea, en tanto historiadores, es tratar de recrear el *Israel histórico* a partir de una conjunción de métodos y disciplinas auxiliares, no echando mano a la Biblia porque ésta nos

[19] Para una opinión contraria, que supone que aún podemos rescatar cierto tipo de información histórica del relato bíblico —especialmente del libro de Reyes—, cf., entre otros, Na'aman 1999: 3-17; Kofoed (inédito). Con todo, la historia que podríamos llegar a reconstruir sobre una base de información bíblica estaría irremediablemente signada por la ideología de sus autores, constituiría una "historia espuria" (*bogus history*), como sostiene Carroll (1997: 88-103, esp. p. 93).

presenta un relato más acabado y coherente que aquel que se desprende de la interpretación de nuestras fuentes primarias. El Antiguo Testamento, en tal sentido, no es más que literatura. Su abundancia en detalles "históricos" obedece más al carácter ideológico y tardío de esas composiciones que a un atestiguamiento de los eventos evocados[20]. Una metodología que fusione sin más arqueología de Palestina y Antiguo Testamento tendrá como resultado un *Israel antiguo* del cual poco o nada podremos confirmar extrabíblicamente. En efecto, si no estuviese presente el Antiguo Testamento en nuestra interpretación del pasado de Israel muy otra sería la imagen que poseeríamos de ese pasado. Como se pregunta J.M. Miller:

> "Sin la ayuda de la Biblia Hebrea, por ejemplo, ¿suponen ustedes que se les ocurriría a los historiadores leer el nombre jeroglífico del enemigo de Merneptah en su así llamada Inscripción de Israel como 'Israel' y reconocerlo como el equivalente de las traducciones moabita y asiria de ese nombre que no aparecen sino hasta 350 años después? Lo dudo"[21].

Nosotros también lo dudamos. Es precisamente por esta razón que una reevaluación de los parámetros historiográficos a partir de los cuales comprendemos no sólo el pasado sino también todas las características y manifestaciones culturales de Israel es necesaria. Así, de igual manera que con el pasado histórico de Israel en el Antiguo Testamento, no podemos hacernos una idea cabal de cómo se organizaban y en qué consistían las creencias y las prácticas religiosas en Israel y Judá atendiendo primaria o exclusivamente al testimonio veterotestamentario. Antes que a través de los posibles paralelismos encontrados en los textos mitopoéticos de Ugarit que pertenecen al segundo milenio a.C. —como se ha hecho tradicionalmente desde su descubrimiento en 1928—, tendríamos que interpretar la evidencia bíblica a la luz del contexto de las religiones de Siria-Palestina del primer milenio a.C. (i.e., la fenicia, la aramea), época en la que los escritos que componen el Antiguo Testamento fueron creados, conservando sin dudas ciertos elementos y cierta influencia de un panteón siro-palestino mucho más amplio, como demuestran las

---

[20] Cf. Carroll 1993: 77-90.
[21] Miller 1991: 94. La traducción es nuestra.

variadas similitudes en la caracterización de Yahweh junto con otras deidades semítico-occidentales[22].

Así pues, estas consideraciones generales de método nos permiten ahora sostener una interpretación alternativa del tipo de evocación del pasado que leemos en las páginas del Antiguo Testamento. Por supuesto, esta alternativa de interpretación no es exclusiva del pensamiento de quien aquí escribe; ya ha sido presentada por otros investigadores de mejor manera y en diversos ámbitos académicos, no sin fuertes resistencias por cierto, basadas éstas antes en opiniones deliberadamente ideológicas que en argumentos propiamente historiográficos. Es por ello que pensamos oportuno continuar esclareciendo esta postura, para evitar las confusiones y los malentendidos que el rechazo de interpretaciones no-fundamentalistas por parte de los sectores más tradicionales de los estudios bíblicos genera. Quizás, entonces, sea esta la causa por la que esta postura tradicional que concibe a Israel como una entidad única y particular en la historia del antiguo Oriente, ajena por completo a las características generales de otras culturas contemporáneas, no se haya percatado de que el modo en que los escribas israelitas concebían la historia y el pasado era muy similar al modo en que se hacía en el resto del Asia anterior. Con todo, hace varios años ya, B. Albrektson[23] señaló la similitud notoria entre la concepción mesopotámica acerca de los eventos históricos como manifestaciones divinas y la *Heilsgeschichte* del Antiguo Testamento. Sin dudas, Yahweh, en la narrativa bíblica, es el Señor absoluto de la Historia. Al igual que en la concepción mesopotámica, el dios de Israel se hace presente a su pueblo —además de mediante revelaciones personales— a través de la manipulación de eventos humanos que, en perspectiva, se transforman en históricos. La única manera de que estos eventos tengan sentido alguno en la narrativa bíblica es percibiendo la mano de Yahweh detrás de ellos. La historia es el modo y, a la vez, el escenario en donde Yahweh ejecuta su plan divino. En este preciso sentido, pues, no puede hallarse otra razón en el Antiguo Testamento para que un hecho sea evocado. Si no es para ejemplificar la palabra de Yahweh, los hechos "históricos" del Antiguo Testamento carecen de sentido para el escriba bíblico. Es que, como señalábamos más arriba, la mentalidad oriental no posee nuestro sentido de historia en tanto un proceso de eventos singulares a lo largo de una temporalidad diacrónica. Los

[22] Cf. Niehr 1995: 45-72.
[23] Cf. Albrektson 1967: 24-52 *et passim*.

eventos sólo tienen sentido si una teología o filosofía los interpreta. Ahora bien, también en nuestros días interpretamos los eventos históricos a través de filosofías determinadas, pero lo hacemos siempre de acuerdo a los parámetros de verdad y realidad que se constituyen a partir del siglo XVIII, si no antes, en nuestra civilización occidental. Así pues, si el pasado que hallamos en el Antiguo Testamento no es "histórico", en nuestro sentido, sino que es un pasado mítico, igualmente míticos serán los eventos evocados. Es precisamente este carácter mítico que debemos reconocerle a estos escritos y no adjudicarles de antemano una historicidad que los textos no nos reclaman. Ciertamente, podemos leer al Antiguo Testamento desde una perspectiva historicista —como se ha hecho por casi doscientos años— pero no podemos otorgarle esa misma perspectiva de interpretación a los autores bíblicos. Si nuestro interés es comprender la naturaleza del pasado evocado en el Antiguo Testamento, debemos hacer el intento de comprender primero el mundo intelectual de la sociedad que lo creó. Posteriormente, podremos cotejar la historicidad de los eventos evocados, no antes. No podemos considerar al Antiguo Testamento —o, para el caso, a la Biblia— como "verdadero hasta que se pruebe lo contrario", como parecen sugerir algunos investigadores[24], sencillamente porque las premisas jurídicas del derecho angloamericano detrás de esta postura no constituyen, de hecho, criterios historiográficos realmente válidos. Más aún, se pueden considerar como criterios perniciosos, portadores de un claro etnocentrismo académico que más que tratar de comprender la naturaleza misma de la literatura bíblica de una manera realmente histórica, la adecuan a las necesidades y costumbres de una determinada cultura y de una determinada sociedad por fuera de los propios métodos y prácticas historiográficas que esa misma cultura y esa misma sociedad instituyen para otros casos en iguales condiciones pero totalmente

[24] Cf., entre otros, Becking 2001: 82, "En mi vista sería metodológicamente apropiado confiar en la historicidad de los eventos relatados en una fuente hasta que otra evidencia haya dado prueba de que un determinado evento no podría haber tenido lugar. O, diciendo lo mismo de otra manera: considero los elementos de la narrativa bíblica como históricamente confiables, aunque de un modo condicional: [un evento] X es verdadero bajo la condición de que X se adecue al marco histórico general de su tiempo y hasta que X sea falsado por otra evidencia. La ausencia de otra evidencia no es una refutación de X, como han argumentado repetidamente investigadores como Lemche, Thompson y Smelik; eso sería solicitar verificación, que desde un punto de vista teórico nunca agrega nueva información a la hipótesis". La traducción es nuestra.

ajenos a su idiosincrasia. El hecho de que la Biblia haya trascendido hasta nosotros como "verdad revelada" es una cuestión que nada tiene que ver con un estudio secular del tema y que ciertamente no puede interferir en nuestro método historiográfico como un punto de partida dado e indiscutible. Creemos que es realmente necesario que nos percatemos que la historia bíblica del Antiguo Testamento no fue escrita para nosotros, habitantes occidentales del mundo moderno, sino que fue originalmente creada en tanto producto literario de un tipo de élite de una sociedad que desapareció hace mucho tiempo ya en un rincón del Mediterráneo oriental. El *Israel bíblico* es su Israel, es la propiedad de esta sociedad antigua, no de la nuestra. Está en nuestras propias manos darle vida al *Israel histórico* sin confundirlo en una sola entidad con el *bíblico*[25]. A diferencia de los historiadores del siglo XIX, no podemos afirmar que todo o cualquier pasado es historia. Existen múltiples pasados y la tarea del historiador moderno es decidir cuáles son históricos y cuáles pertenecen a otro tipo de evocación de lo pasado.

Pero tampoco se trata, en efecto, de dictaminar a la Biblia "falsa hasta que se pruebe lo contrario". La dicotomía "falso-verdadero", en este caso, se está apreciando desde una perspectiva cultural netamente occidental pero, ¡esta perspectiva no es la misma que creó el mundo de la narrativa bíblica! Es menester que seamos enfáticos en esto. Nos parece fundamental, entonces, que primeramente comprendamos los relatos del Antiguo Testamento desde una perspectiva mítica para recién luego —¡y no antes!— considerar el lugar que estos relatos pueden ocupar en la recreación histórica moderna. Si es que tienen algún lugar, no es uno de primera instancia. A nuestro parecer, la historia de Israel en la antigua Palestina, la historia del Israel *histórico* en los términos de Davies, debe dejar a un lado la narrativa bíblica y echar mano a información más segura y, fundamentalmente, primaria. Aun cuando nuestra información primaria sea magra y poseamos incógnitas en nuestro conocimiento, no podemos sacrificar nuestro rigor metodológico, racionalizando un discurso mítico, para poder obtener así una imagen coherente del pasado de Israel que nos conforme en principio[26]. El resultado de esta metodología (el *Israel antiguo* de Davies) sería un nuevo pasado mítico pero ahora

---

[25] Cf. Davies 1997: 110-14.

[26] Cf. el tratamiento ambiguo del tema en Ahlström 1991: 116-41; y Edelman 1991: 13-25. Cf. además la crítica en Knauf 1991: 26-54; Thompson 1992: 383-99; y, desde otra perspectiva, Barstad 1997: 37-64.

de forja moderna, y respondería más a nuestras aspiraciones religiosas de historicidad del relato bíblico que a un interés realmente historiográfico y crítico del problema. Como apropiadamente señala Thomas L. Thompson, "si uno desea convertir el discurso teológico de la Biblia en un discurso histórico, una historia virtual es el producto de tal elección"[27]. Teniendo el pasado bíblico de Israel no tenemos el pasado histórico de Israel. Tenemos la idea que los autores que crearon los escritos del Antiguo Testamento poseían del pasado de Israel. Aquí la diferenciación entre mito e historiografía es crucial: el mito es un cierto tipo de historia en tanto evoca un pasado. Con todo, no lo evoca a la manera y con los intereses de nuestra historiografía moderna; consecuentemente, ese pasado no es histórico. Pertenece entonces al universo mítico sostenido por su discurso. El discurso teológico del Antiguo Testamento, que es un discurso de patronazgo divino[28], no puede constituirse en nuestra guía de reconstrucción histórica. Deberíamos tomar seriamente en cuenta la perspectiva teológica que este discurso nos presenta, tratando de concebirla a partir de sus propios términos —no de los nuestros—, ya que esta perspectiva nos permite comprender cabalmente la concepción mítica y aleccionadora del pasado de Israel que sentencian los textos bíblicos: quien obedezca la palabra de la divinidad, tendrá su gracia y benevolencia; quienes no se atengan a su compromiso divino, sufrirán inevitablemente el castigo desde los cielos. Así pues, podemos concluir el presente ensayo con las piadosas cadencias introductorias al Salterio, que condensan e ilustran de una manera más que contundente unas premisas filosóficas que, lejos de connotar intenciones historiográficas o historicistas, atraviesan el discurso teológico de las narrativas del Antiguo Testamento para iluminar a los siervos de Yahweh:

> *¡Feliz el hombre que no sigue el consejo de los malvados, ni se detiene en el camino de los pecadores, ni se sienta en la reunión de los impíos, sino que se complace en la ley del Señor y la medita de día y de noche!* [...] *Por eso, reyes, sean prudentes; aprendan, gobernantes de la tierra. Sirvan al Señor con temor; temblando, ríndanle homenaje, no sea que se irrite y vayan a la ruina, porque su*

[27] Thompson 2000: 47. La traducción es nuestra. Cf., además, Carroll 1997: 84-103.
[28] Cf. Thompson 1999: 45-52, 305-17; 2000: 47-58. Véase también Thompson 2002: 161-96.

enojo se enciende en un instante. ¡Felices los que se refugian en él! (Salmos 1: 1-2, 2: 10-12).

BIBLIOGRAFÍA

ALBREKTSON, B. 1967, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, C.W.K. Gleerup.

AHLSTRÖM, G.W. 1991, "The Role of Archaeological and Literary Remains in Reconstructing Israel's History", en D.V. Edelman (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, (JSOTSup, 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 116-141.

AHLSTRÖM, G.W. 1993, *The History of Ancient Palestine*, ed. por D.V. Edelman, Minneapolis, Fortress Press.

ALBRIGHT, W.F. 1963, *The Biblical Period: From Abraham to Ezra*, Nueva York, Harper & Row.

BARSTAD, H.M. 1997, "History and the Hebrew Bible", en L.L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?*, (JSOTSup, 245 / ESHM, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 37-64.

BECKING, B. 2001, "The Hellenistic Period and Ancient Israel: Three Preliminary Statements", en L.L. Grabbe (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOTSup, 317 / ESHM, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 78-90.

BRIGHT, J. 1959, *A History of Israel*, Filadelfia, Westminster Press.

CARROLL, R.P. 1993, "The Hebrew Bible as Literature—A Misprision?", *Studia Theologica* 47, pp. 77-90.

CARROLL, R.P. 1997, "Madonna of Silences: Clio and the Bible", en L.L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?*, (JSOTSup, 245 / ESHM, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 84-103.

DAVIES, P.R. 1995 [1992], *In Search of 'Ancient Israel'*, (JSOTSup, 148), 2da ed., Sheffield, Sheffield Academic Press.

DAVIES, P.R. 1997, "Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern", en L.L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of*

Israel' Be Written?, (JSOTSup, 245 / ESHM, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 104-122.

DEVER, W.G. 2001, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans.

EDELMAN, D.V. 1991, "Doing History in Biblical Studies", en ídem (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, (JSOTSup, 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 13-25.

EDELMAN, D.V. 2000, "Clio's Dilemma: The Changing Face of History-Writing", en A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *IOSOT Congress Volume – Oslo 1998*, (VTSup, 80), Leiden, E.J. Brill, pp. 247-255.

ELIADE, M. 1997 [1951], *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Altaya.

FRANKFORT, H. Y H.A. FRANKFORT 1954 [1946], "Mito y realidad", en H. Frankfort et al., *El pensamiento prefilosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 13-44.

GRABBE, L.L. (ed.) 1998, *Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology*, (JSOTSup, 278 / ESHM, 2), Sheffield, Sheffield Academic Press.

GRABBE, L.L. 2000, "Writing Israel's History at the End of the Twentieth Century", en A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *IOSOT Congress Volume – Oslo 1998*, (VTSup, 80), Leiden, E.J. Brill, pp. 203-218.

GRABBE, L.L. (ed.) 2001, *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOTSup, 317 / ESHM, 3), Sheffield, Sheffield Academic Press.

KAISER, W.C., Jr. 1998, *A History of Israel: From the Bronze Age Through the Jewish Wars*, Nashville, Broadman & Holman.

KNAUF, E.A. 1991, "From History to Interpretation", en D.V. Edelman (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, (JSOTSup, 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 26-64.

KOFOED, J.B. (inédito), *Text and History: The Old Testament Texts as a Source for the History of Ancient Israel* (manuscrito cortesía del autor, a ser publicado por Eisenbrauns [Winona Lake]).

KUHRT, A. 2000, "Israelite and Near Eastern Historiography", en A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *IOSOT Congress Volume – Oslo 1998*, (VTSup, 80), Leiden, E.J. Brill, pp. 257-279.

LEMCHE, N.P. 1994, "Is it Still Possible to Write a History of Ancient Israel?", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 8/2, pp. 165-190.

LEMCHE, N.P. 1998, *The Israelites in History and Tradition*, (LAI), Louisville, Westminster John Knox Press.

MILLER, J.M. 1991, "Is it Possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?", en D.V. Edelman (ed.), *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, (JSOTSup, 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 93-102.

MILLER, J.M. Y J.H. HAYES 1986, *A History of Ancient Israel and Judah*, Filadelfia, Westminster Press.

NA'AMAN, N. 1999, "The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as a Historical Source", *Journal for the Study of the Old Testament* 82, pp. 3-17.

NIEHR, H. 1995, "The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects", en D.V. Edelman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, (CBET, 13), Kampen, Kok Pharos, pp. 45-72.

NIEHR, H. 1997, "Some Aspects of Working with the Textual Sources", en L.L. Grabbe (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?*, (JSOTSup, 245 / ESHM, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 156-165.

NOTH, M. 1966 [1950], *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga.

PEDERSEN, J. 1931, "Die Auffassung vom Alten Testament", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 49, pp. 161-181.

PFOH, E.O. 2002a, "Algunas consideraciones historiográficas para la historia de Israel en la antigua Palestina", *Eridu* 8, pp. 2-16.

PFOH, E.O. 2002b, "Historia y teología en el Antiguo Testamento. O sobre la confusión entre discurso historiográfico y discurso mítico", *Cuadernos de Teología* 21, pp. 27-40.

PFOH, E.O. 2003, "Entre Moisés y Heródoto: El Antiguo Testamento como literatura helenística", (mimeo.), ponencia presentada en el Tercer Coloquio Internacional *Ética y Estética: De Grecia a la Modernidad*, Universidad Nacional de La Plata, 10 a 13 de Junio de 2003.

PRITCHARD, J.B. (ed.) 1955, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2da ed., Princeton, Princeton University Press.

RÖMER, T. Y A. DE PURY 1996, "L'historiographie deutéronomiste (HD): Histoire de la recherché et enjeux du débat", en A. de Pury, T. Römer y J.-D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, (Le Monde de la Bible, 34), Ginebra, Labor et Fides, pp. 9-120.

SCHNÄDELBACH, H. 1980 [1974], *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Barcelona, Alfa.

SCHMIDT, W.H. 1983 [1982], *Introducción al Antiguo Testamento*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 36), Salamanca, Sígueme.

SOGGIN, J.A. 1984, *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, Londres, SCM Press.

THOMPSON, TH.L. 1974, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, (BZAW, 133), Berlín, W. de Gruyter.

THOMPSON, TH.L. 1992, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, (SHANE, 4), Leiden, E.J. Brill.

THOMPSON, TH.L. 1998, "Hidden Histories and the Problem of Ethnicity in Palestine", en M. Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, Londres, Melisende, pp. 23-39.

THOMPSON, TH.L. 1999, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Nueva York, Basic Books.

THOMPSON, TH.L. 2000, "If David Had Not Climbed the Mount of Olives", en J.C. Exum (ed.), *Virtual History and the Bible*, (Biblical Interpretation, 8/1-2), Leiden, E.J. Brill, pp. 42-58.

THOMPSON, T.L. 2002, "Kingship and the Wrath of God: Or Teaching Humility", *Revue Biblique* 109/2, pp. 161-196.

VAN SETERS, J. 1975, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press.

VAN SETERS, J. 1983, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, Yale University Press.

VAN SETERS, J. 1995, "The Historiography of the Ancient Near East", en J.M. Sasson et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Nueva York, Scribners, vol. IV, pp. 2433-2444.

WHITELAM, K.W. 1998, "Western Scholarship and the Silencing of Palestinian History", en M. Prior (ed.), *Western Scholarship and the History of Palestine*, Londres, Melisende, pp. 9-21.

WYATT, N. 2001, "The Mythic Mind", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15/1, pp. 3-56.

RELACIONES INTERÉTNICAS ENTRE LOS JEFES LIBIOS Y EL ESTADO EGIPCIO (siglos XIII al VIII a.C.)

CELESTE MARÍA CRESPO*

Abstract: The interethnic relationships between the Libyan chiefs and the Egyptian State since the XIII century B.C., started from the condition of the Libyan chiefs as seminomadic pastoral groups until their becoming of regional centers' chiefs and kings of Egypt (XXIV Dynasty). These last conditions where achieved through a process of sedentarization and consolidation of the Libyans in the Egyptian territory. This situation was the framework of a double process of accomodation between those Libyan chiefs and Egypt: one of military conflict and incorporation into the Egyptian administration; the other, of subordination, domination and finally acknowledgment of them as chiefs in Egypt. Iconographical sources reveal two convergent processes: first, the transformation and reformulation of the Libyan chiefs' ethnic identities in the face of their new reality; and second, the weakness of the Egyptian State during the Third Intermediate Period.

Keywords: Libyan- Egypt- ethnicity- legitimacy
Palabras clave: Libios- Egipto- etnicidad- legitimidad

Las problemáticas sobre etnicidad y relaciones interétnicas han convocado la atención de investigadores desde distintas disciplinas. A partir de los noventa este bagaje teórico conceptual se ha incorporado a los estudios sobre sociedades del Cercano Oriente antiguo, con sus oportunos

* Licenciada en Historia. Profesora Adjunta Ordinaria, Cátedra de Historia del Antiguo Oriente, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

cuestionamientos y reformulaciones teóricas. Este diálogo y cruce de perspectivas entre las ciencias sociales enriqueció no sólo las interpretaciones sobre las sociedades pasadas sino que aportó a la discusión –desde el estudio de caso- de los modelos explicativos vigentes. Considero que el principal aporte de este tipo de investigaciones a nuestro presente es la puesta en escena de la diversidad de formas y lógicas de accionar que existieron y cuyo legado consiste, no sólo en su cultura material de museo, sino en formularnos que hay otros mundos alternativos a los que pretenden hegemonizar y dominar en todos los tiempos. El registro histórico y etnográfico es mucho más complejo y desconocido que la pretendida arrolladora fuerza de esos modelos hegemónicos, como la actual globalización y en aquellos tiempos lejanos, los estados imperiales antiguos.

El presente trabajo tiene por objetivo presentar una aproximación de cruzamiento entre algunas perspectivas teóricas conceptuales sobre etnicidad a un estudio de caso: las relaciones interétnicas entre los jefes de grupos libios y el Estado egipcio entre los siglos XIII al VIII a.C. Las formas de relación entre libios y egipcios, en sus diversas modalidades, pueden rastrearse en un amplio y prolongado arco temporal permitiendo observar los procesos de cambios y continuidades, a tal fin el estudio de estas relaciones entre ambas sociedades está recortado en dos momentos.

En el primer momento los libios, sociedad de pastores seminómades, se movilizaban en la frontera oeste del Nilo; entre los siglos XIII al XI a.C. la penetración y sedentarización de estos grupos en las tierras occidentales del Delta egipcio adquirió nuevas características. La infiltración constante se transformó en una movilización migratoria que utilizó la vía militar para acceder y apropiarse de un territorio. En este primer momento, estos grupos libios estaban organizados en sociedades de jefaturas, eran considerados *extranjeros, los del oeste*, por los egipcios.

En un segundo momento, desde fines del siglo X a.C. al VIII a.C., estos grupos libios se asentaron y consolidaron su presencia en tierras egipcias. En este período se produjo el progresivo debilitamiento del Estado egipcio, el ascenso de libios como reyes de Egipto y el fortalecimiento de los jefes libios en centros regionales del Delta y el Egipto Medio.

El problema de estudio que presento se puede expresar en el siguiente planteo: ¿de qué maneras se resignificaron las identidades étnicas de estos

jefes libios en esta etapa de *transición*, de una forma de vida seminómade a sedentaria? ¿cuáles fueron las diversas formas de interactuar entre ambas sociedades, y cómo se plasman en el registro histórico su proyección y concepción sobre el *otro*?

A propósito del uso de conceptos claves para el armado del trabajo, el presente trabajo comparte el planteo de Barth[1] y Ringuelet[2] que los *grupos étnicos* son tipos de organizaciones sociales que operan con formas de identificación y adscripciones cuyos límites de alteridad o pertenencia pueden ser flexibles. En este sentido los grupos étnicos no serían aislados ahistóricos, ni tan sólo la sumatoria poseedora y depositaria de los básicos rasgos diacríticos (lengua, territorio, fisonomía..) que serían autoperpetuados biológicamente, que se compartirían como valores culturales y que les permitirían identificarse a sí mismos y distinguirse frente a los otros. Según estos autores, las identidades étnicas transitan procesos de reelaboración[3], donde lo étnico puede emerger con mayor fuerza, desaparecer o resignificarse en contacto y en relaciones con otros en un transcurrir histórico situacional. El estudio de la etnicidad se encara desde un enfoque relacional, es decir la conformación del grupo étnico con sus formas de identificación y de adscripción étnica es en relación con los otros. Las relaciones interétnicas entre grupos se presenta como un proceso de articulación entre formas de identidad y alteridad. Si bien, debemos considerar la heterogeneidad en el interior de los grupos que vivencian los procesos de apropiación, adscripción y reelaboración de la identidad étnica.

El concepto *relaciones interétnicas* lo incorporo de Cardoso de Oliveira[4], para el caso que nos ocupa, lo identifico con el de *relaciones interétnicas asimétricas*, pues si bien hay diversas modalidades de intercambio entre estas sociedades prima una situación de subordinación de

---

[1] Barth 1976: 9-49.
[2] Ringuelet 1987: 13-48.
[3] Ringuelet considera: "*los rasgos diacríticos en las esferas de su reproducción se crean, se reelaboran y se transforman en vinculación con los fenómenos sociales globales, que son hechos intrínsecos a la misma vida étnica*" (Ringuelet 1987: 35).
[4] Cardoso de Oliveira 1992: 27.

los grupos de jefaturas libios al orden estatal egipcio. Un Estado egipcio con una tradición político-cultural –en aquel entonces- de casi dos milenios. Las relaciones interétnicas sostenidas entre ambas sociedades desde el siglo XIII a.C. conllevaron un doble proceso de acomodación: de conflicto militar e incorporación a las estructuras egipcias, de subordinación y dominación, a su vez de contención y reconocimiento de los jefes libios en territorio egipcio.

RELACIONES INTERÉTNICAS ENTRE LOS JEFES LIBIOS Y EL ESTADO EGIPCIO

Los grupos libios eran pastores seminómades que se movilizaban estacionalmente en las tierras al oeste del valle del Nilo. Estos grupos, dedicados a la cría extensiva de ganado menor, utilizaban para sus recorridos la franja costera norafricana que une las costas de la Cirenaica con las márgenes occidentales del delta del Nilo, y las tierras con pasturas que se encuentran desperdigadas en el desierto libio. Estos grupos fueron tradicionalmente registrados en las fuentes estatales egipcias, pero sin representar para los intereses egipcios una amenaza a su territorialidad[5]. Durante los siglos XIII y XI a.C. -que corresponden al primer recorte temporal presentado- cuando Egipto era un Estado imperial, sus gobernantes pusieron mayor énfasis en registrar el accionar de los grupos libios en la proximidad de su territorio. Existieron tres avances migratorios de estos grupos que generaron enfrentamientos militares con el ejército egipcio y se puede constatar, la puesta en práctica de una serie de políticas concretas desde el Estado egipcio para contrarrestar ese enemigo que ingresaba para sedentarizarse en tierras egipcias del Delta.

Los libios que se desplazaban por la línea costera hacia Egipto conformaban sociedades de jefatura con una clara diferenciación interna entre sus líderes y el resto de la población donde el parentesco era el referente estructurante en las formas de organización social y política. Las relaciones entre estos grupos libios y el Estado egipcio se desarrollaron bajo diferentes

[5] Las relaciones de intercambio y conflicto entre sociedades sedentarias y seminómades fueron una constante en la historia del Cercano Oriente antiguo (Silva Castillo 1982: cap. I-IV).

modalidades: pacíficas, como ser los intercambios económicos y la incorporación de los libios en oficios egipcios o bien de carácter conflictivo, como por ejemplo los enfrentamientos con el ejército egipcio.

Poseemos registros documentales que describen estas diversas formas de interacción desde el siglo XV a.C. Algunas fuentes egipcias hacen hincapié en problemáticas de tipo político o económico, donde con mayor claridad se infieren la interacción e infiltración sistemática de los libios en actividades egipcias. Estas fuentes registran la presencia de libios en actividades productivas y artesanales y en el ejército[6].

Con respecto a las fuentes de carácter simbólico religioso, la producción textual es discursiva y versa sobre las formas de dominación e imposición de un orden sobre otro de modo categórico. La realeza egipcia parte de la concepción que el rey era el *ordenador del mundo conocido*, en el territorio que dominaba y sobre aquel cuya autoridad era proclamada y ejercida nominalmente. En este marco la documentación plasmada en relieves de los templos[7] proyecta, minuciosamente expresada, este rol del gobernante egipcio como ordenador y dominador de los otros, léase sobre los posibles poderes centrífugos regionales y básicamente sobre los *otros*, los extranjeros vecinos a Egipto. Entre ellos, los nubios, los asiáticos y los libios[8]. La producción artística estatal estandarizó formas de representación gráfica de estas escenas de dominación sobre los *otros*. Los enemigos del rey fueron estigmatizados en sus relieves, a partir de la caracterización de sus rasgos diacríticos que les permitía a los egipcios claramente identificar y distinguir a cada grupo extranjero en particular.

---

[6] La presencia libia esta registrada en actividades como la pesquera, la recolección de papiro, la artesanal del cuero. En estas escenas observamos la figura de uno o dos libios compartiendo trabajos con egipcios y nubios en tareas desarrolladas en el Delta; en: Wreszinski 1988, I, lám. 59, 30; Wreszinski 1988, II, lám.310. Como mercenarios, en: Wreszinski 1988, II, lám.12, 13; Davies 1903, I, lám.10, 15; Davies 1905, III, lám.31.

[7] Los templos de Karnak en Luxor y Medinet Habu en el Alto Egipto, BAR III, 240-254; Wreszinski 1988, I, lám.203; Wreszinski 1988, II, lám.19, 160b, 184a.

[8] La presencia en ceremonias egipcias en calidad de extranjeros o presentando tributos al rey egipcio; en: Wreszinski 1988, II, lám. 11, 185; Davies 1903-08, lám. 37.

En el caso particular de los libios, las representaciones egipcias ilustran sobre la fisonomía y la vestimenta[9] que uti

lizaban, el faldellín, la barba puntiaguda, el corte de pelo a la nuca, el estuche fálico, las armas que tradicionalmente portaban y las plumas de avestruz sobre la cabeza como símbolo identitario de status jerárquico[10].

Los egipcios durante el Imperio utilizaron la secuencia gráfica para ilustrar su relación de carácter conflictivo con los libios: el enfrentamiento militar, la captura y presentación de los prisioneros y el botín ante el rey y, posteriormente cómo el rey los presentaba ante el dios Amón. Estos *estados tempranos*[11] estaban permeados en sus prácticas por -y fundamentaban su poder en- la religión, es decir no separaban sino que estaban *encastrados* los órdenes social, político e ideológico en un entramado de concepciones que les daban sustento y les permitían dar explicaciones al acontecer histórico siendo éste adverso o funcional a sus intereses.

Como mencionamos anteriormente, el ingreso de grupos libios en tierras egipcias por la vía militar y migratoria fue coartado por el ejército egipcio en tres enfrentamientos desarrollados en un lapso de cincuenta años durante los reinados de Merneptah y Ramsés III. Estas reiteradas tentativas de ingreso por la vía militar con cuadros de creciente especialización entre los libios, debido tanto a sus anteriores experiencias como mercenarios en el ejército egipcio como a la adquisición de largas espadas de bronce[12], se daba en un contexto de debilidad del Estado egipcio para sostener su Imperio y su

---

[9] Wreszinski, 1988: lám. 13, 51, 66, 140, 150, 184a.

[10] Las fuentes egipcias cuando representaron los distintos momentos de su relación con los libios arrojan indicios, que de modo indirecto, nos permiten analizar las formas de organización de estos grupos seminómades y establecer su conformación en sociedades de jefaturas. (Crespo 1999: Cap. VII)

[11] Claessen 1984: 365-379.

[12] Las largas espadas de bronce fueron usadas por los libios en los enfrentamientos con Merneptah y Ramsés III y el número de estas espadas, registrado en las listas del botín tras estos enfrentamientos, resulta sumamente significativo. La obtención de estas espadas por los libios sería a través de intercambios con los Sherden en las costas norafricanas. En: Wreszinski 1988, II, lám. 50a, 122, 136, 140.

estructura de dominación en el exterior. Por ende, como veremos, estas derrotas militares ante los egipcios, finalmente no significaron un fracaso para la sedentarización de los libios en el Delta occidental.

La crisis del 1200 a.C, enmarcó una problemática más amplia –a escala territorial- de movilización de pueblos, de crisis ambiental y de desarticulación de las redes de respaldo jurídico-diplomático tramadas entre los Estados del Cercano Oriente en la segunda mitad del segundo milenio a.C. En este marco, el Estado egipcio revierte su política hacia los libios. En los grandes templos quedarían plasmadas las escenas rituales de la gran victoria del rey sobre los enemigos libios y *la muerte ritual del enemigo* en manos del rey[13]; en el plano de la política estatal –fuertemente condicionada por un marco exterior adverso- el Estado tomó otro tipo de medidas con respecto a estos extranjeros libios entrados en su territorio: los incorporó como mano de obra para la construcción, nuevamente como mercenarios por su habilidad en el manejo de las espadas, y otorgó a varios jefes libios posesión de tierras en la zona del Delta con el fin de contener y encapsular este latente peligro, pero ya en su territorio. En esta reconstrucción histórica, debemos saber discernir los mensajes y prácticas discursivas en la dimensión simbólico religiosa con respecto a la dimensión administrativa o a las políticas puntuales que el Estado aplicó sobre sus potenciales enemigos que pretendían asentarse en su territorio. Considero que el rey egipcio sostiene su concepción de *ordenador del mundo* y refuerza, en la exitosa resolución de los conflictos con los libios -en este caso-, su legitimidad de vencedor del caos y defensor de la integridad egipcia.

Resumiendo, en este primer momento, más allá de los registros ceremoniales plasmados en las relieves de los templos, los grupos libios lograron sedentarizarse en las tierras occidentales del Delta e incluso accedieron a los escalafones del servicio gubernamental egipcio.

A partir de esta situación nos ubicamos en el segundo recorte temporal: los libios asentados en Egipto y la consolidación de sus jefes en las estructuras del poder, en dos escalas:

---

[13] Wreszinki 1988: lám.184a.

a) aquellos libios que mantuvieron el sistema de jefaturas y conformaron poderes regionales, cuyos jefes flexibilizaron sus prácticas de liderazgo con la incorporación de prácticas propias de un gobernante egipcio.
b) aquellos que próximos a las estructuras del Estado egipcio –por la vía militar- fueron incorporados por éste y se adaptaron a la forma de gobierno de la realeza egipcia. De este modo, surgen las dinastías de origen libio que gobernaron en Egipto y pretendieron ejercer el dominio territorial y su reconocimiento político en el valle del Nilo (siglos XI- VII a.C.)

Estas dos escalas de poder estatal y regional se fueron conformando desde fines del Imperio e iniciado el Tercer Período Intermedio; nos centraremos primero en las formas cómo procesaron los jefes libios –ahora a cargo de distritos territoriales en Egipto- su nueva situación de poder.

Desde fines del siglo XI a.C., algunos jefes libios consolidaron centros regionales de poder con creciente autonomía, mantuvieron un reconocimiento nominal a la autoridad estatal y con todo esto, transformaron y resignificaron sus prácticas de poder para que los articulara con la nueva realidad de jefes sedentarizados en un territorio otorgado por el Estado egipcio.

En este contexto, dos procesos convergen, el de reconstrucción y reformulación de la identidad étnica de los jefes libios ante esta nueva realidad y en forma paralela, el claro debilitamiento del Estado egipcio. Este último no pudo limitar la presencia en su espacio de dominación de formas extrañas a su propia identidad étnica construida 'desde arriba' y que en este período, debió 'tolerar' la consolidación, dentro de su territorio[14], del surgimiento de expresiones multiétnicas –libios desde Egipto medio hacia el Mediterráneo y los nubios al sur – que procesaron y configuraron su propia identidad con formatos egipcios para reforzar la legitimidad de su autoridad en sus diversos poderes regionales.

[14] Esta situación, rescatando las particularidades históricas de cada una, tiene otros antecedentes con la presencia de los hicsos en Egipto durante el Segundo Período Intermedio.

El estudio de las *estelas de donación*[15] , con su parte gráfica y textual, nos permite analizar ciertas prácticas identitarias de los jefes libios que ejercieron el poder en estos centros regionales. Durante los siglos X al VIII a.C., quienes continuaron a cargo de los distritos territoriales otorgados por el Estado egipcio en su momento, fueron jefes libios ya nacidos en Egipto pero que mantuvieron su identidad diferenciada frente al egipcio nativo. Estos datos los observamos a través de la preservación de ciertos rasgos diacríticos en el uso de: la vestimenta, las plumas de avestruz como símbolo de status y jerarquía, los nombres propios, las formas de enterrar los cuerpos y las titulaturas que portaban como jefes: *"Gran jefe de los Ma*[16]*, el Comandante Militar Tefnakht, el Gran Jefe,Comandante Militar,Gran jefe de los Libu, Profeta de Neith, de Edjo y de la Señora de Imau,... Gobernante de las provincias del Oeste, Te(fnakht)"* [17].

A través del uso de estas titulaturas, los jefes libios mantuvieron y sostuvieron culturalmente su ascendente identitario libio e incorporaron, en sus prácticas de gobernantes regionales en Egipto, formas de actuar y prerrogativas propias de los gobernantes egipcios. Tuvieron a su cargo el control militar en su territorio, el control del culto local y sus dominios –deidad egipcia local-, la entrega de tierras y beneficios a terceros, la capacidad de emitir bendiciones y maldiciones, la adopción de la escritura y los cánones artísticos egipcios. Nos interesa señalar el proceso de transformación de su identidad étnica en interacción con la sociedad y el Estado egipcio para obtener legitimidad hacia el interior de sus jurisdicciones territoriales y el reconocimiento de su poder regional ante sus pares y el Estado egipcio.

¿Qué pasó, entre los siglos X al VIIIa.C., con los reyes del Alto y Bajo Egipto? Cierto grupo de jefes libios, que habían ingresado a Egipto tras

---

[15] Las estelas de donación se erigían para documentar un acto de entrega entre partes y fueron ampliamente utilizadas para testimoniar entregas de bienes de estos jefes a otras personas. Tenían un carácter simbólico que reforzaba la entrega material.

[16] De los Ma (meswesh) uno de los grupos étnicos mayoritarios que conformaban los grupos libios que junto con los Libu lideraron el avance migratorio hacia las tierras egipcias.

[17] Yoyotte 1961: 152.

los enfrentamientos militares y se mantuvieron más próximos a la estructura de poder estatal, fueron consolidando su poder en las estructuras políticas del Estado. En el siglo X a.C. tomaron el poder político del Estado como reyes de Egipto; Manetón las denomina dinastías XXII a XXIV, de origen libio. La necesidad de legitimar este acceso al poder del Estado, de proyectar prácticas monopólicas y obtener el reconocimiento a su autoridad estatal requirió incorporar con mayor firmeza los cánones egipcios de representación y simbolismo del poder. Aunque debemos analizar que en su política de gobierno subyacen y afloran con fuerza las lógicas de accionar previas, caso concreto, permiten que en forma paralela existan estos poderes regionales, algunos libios, otros bajo gobernantes egipcios y otros nubios, que sólo de forma nominal reconocen su autoridad estatal. El debilitamiento progresivo de la centralización del poder del Estado sobre el territorio de Egipto en este período, podría explicarse desde una debilidad o bien desinterés para generar proyectos políticos de amplia proyección territorial por parte de estos gobernantes, o bien, podría corresponderse con formas de organización descentralizadas regionalmente propias de un pasado organizado en sociedades de jefatura.

A Modo De Conclusión

El estudio de las relaciones interétnicas entre los grupos libios y el Estado egipcio entre los siglos XIII al VIII a.C. se corresponde básicamente con el cambio por parte de los libios de una forma de vida de pastores seminómades a sedentarios y en cuanto a Egipto, la transición de una etapa imperial a un Estado debilitado. Esta situación nos lleva a plantear nuestro problema de estudio como un proceso de transformación de las relaciones interétnicas entre las partes, libios y Egipto, si bien podemos concluir que, durante todo el período analizado prima un proceso de relaciones interétnicas asimétrico. Los grupos libios, en el primer recorte temporal fueron estigmatizados por el Estado egipcio como un peligro a doblegar y controlar y, en el segundo recorte temporal, los jefes libios ya asentados en Egipto incorporaron los atributos y cánones egipcios para legitimar su poder ante sus pares y el Estado. Estos jefes mantuvieron los referentes identitarios libios, pero prima una subordinación al orden egipcio, por la adopción de las pautas simbólico-

culturales que otorgaban legitimidad e identidad a los gobernantes egipcios. Los libios no sólo buscaron sedentarizarse en tierras egipcias sino el acceso, consolidación y reconocimiento de su poder en los centros regionales y en las estructuras del Estado en Egipto.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, F., 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras,* México: Fondo de Cultura Económica.

BATES, O., 1970 [1914]. *The Eastern Libyans. An essay*. Londres: CASS.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1992. *Etnicidad y estructura social*. México: La Casa Chata.

CLAESSEN, H., 1984. "The Internal Dynamic of the Early State", *Current Anthropology* 25, Vol. 4, 365-379.

CRESPO, C., 1999. *Los libios. Su organización política, social y económica en el marco de sus relaciones con el Estado egipcio durante el Imperio. Dinastías XVIII-XX. (Siglos XV al XII a.C.).* Tesis de Licenciatura. Comodoro Rivadavia: UNPSJB.

EARLE, T., 1987. "Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective", *Annual Review of Anthropology* 16, 279-308.

GOROSITO KRAMER, A., 1992. "Identidad étnica y manipulación" . En: HIDALGO, C. – TAMANGO, L. (comps*), Etnicidad e identidad*. Buenos Aires: CEAL, 143-153.

KITCHEN, K, 1986. *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC),* Warminster: Aris & Phillips.

LEAHY, A., 1990. *Libya and Egypt c.1300-750 BC*, Londres: SOAS.

MURPHY, S. (comp.), 1993. *El otro en la historia: el extranjero.* Buenos Aires: Facultad de Filosofìa y Letras, UBA.

RINGUELET, R., 1987. *Procesos de contacto interétnico.* Buenos Aires: Ed Búsqueda.

RODRIGUEZ, R, 1999. "La construcción de la identidad a través de las relaciones interétnicas: el caso egipcio", en *Aegyptus Antiqua* 10, 5-23.

SALOMON, F., 1991. "Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos". En: SALOMON, F.-MORENO, S. (comp), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX.,* Quito: Abya-Yala, 7-26.

SILVA CASTILLO, J. (comp.), 1982. *Nómadas y pueblos sedentarios,* México: Centro de Estudios de Asia y Africa.

WRESZINSKI, W., 1988. *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, I-II, Ginebra: Slatkine Reprints.

YOYOTTE, J., 1961. "Les principautes du Delta au temps de l'ánarchie libyenne", en *Melanges Maspero* 1, 4 (121-183).

RITUALIDAD EN EL ANTIGUO EGIPTO: EL FESTIVAL DE SED

ROXANA FLAMMINI*

Abstract: Despite there is consensus among the specialists regarding the general sense of the ancient Egyptian Sed Festival (the renewal of the king's potencies) our knowledge about its secuencies is partial and fragmentary. To give a possible explanation to its inner development -taking into account it was a rite of passage- we apply the Turner's phases of the ritual and the characterizations of liminal subjects to the main actor of the rite, the Egyptian king.

Keywords: Sed Festival – Egyptian kingship – ritual - symbolism.
Palabras clave: Festival de Sed – realeza egipcia - ritual - simbolismo.

Uno de los aspectos de la antigua sociedad egipcia que mayor fascinación ejerció –y ejerce- sobre el lego y el erudito es el de la religión: ríos de tinta corrieron tratando de explicar sus creencias, plagadas de dioses y rituales. Entre la numerosa producción escrita al respecto, podemos detectar que las aproximaciones abarcan un gradiente que va desde la pura enumeración y descripción –donde es posible- de cada uno de las deidades o de las festividades[1], hasta una mucho más profunda interpretación de esa forma de pensamiento, basada en el análisis de articulaciones inteligibles de sus representaciones simbólicas. Trabajos como los de Frankfort,

* Licenciada en Historia, Universidad de Buenos Aires. CEHAO, Universidad Católica Argentina. Departamento de Egiptología, IMHICIHU, CONICET.
[1] Erman 1909; Müller 1996 [1990]. Al respecto remitimos a Hornung 1983 [1971]: Cap. 1.

Hornung, Kemp y más recientemente Cervelló Autuori[2] discurren por estas últimas líneas de interpretación. En ellos el análisis se genera a partir del universo de sentido que tenían los antiguos egipcios, es decir, de su propia cosmovisión. Es entonces que dioses, mitos y ritos se incorporan a una explicación mayor que, a su vez, se articula en torno de esa comprensión del universo sustentada en la permeabilidad de lo cotidiano por lo sacro; en la ritualidad; en la integración del todo y las partes; en el juego pendular y permanente entre orden y caos.

Nuestro objetivo en la presente aproximación es acercarnos al festival de Sed e interpretar algunos de sus elementos por medio de conceptualizaciones provenientes del campo de la antropología simbólica. Buscaremos desgranar sus posibles fases - para lo cual nos son de utilidad las de los ritos de pasaje establecidas por Turner - y desglosar las características y condiciones del sujeto ritual.

El festival de Sed, conocido también como el festival de rejuvenecimiento de las potencias regias, ocupaba un lugar de privilegio en el ciclo ritual: su actor principal era el propio rey y la ejecución del rito permitía que un gobernante fuerte y joven resurgiera de su propia debilidad y decrepitud; es decir, que el orden limitara el acecho del caos una vez más.

Los autores que mencionamos previamente se detienen para analizar de un modo u otro el festival. Frankfort le dedica todo un capítulo en su ya clásico *Kingship and the Gods* de 1948, recomponiendo a partir de los relieves del complejo funerario de Dyoser (dinastía III) y los del templo de Niuserre (dinastía V), las diferentes ceremonias que se llevaban a cabo en el transcurso del mismo[3]; Kemp, en *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization,* de 1989, hace mención de los vestigios que dejaron los primeros reyes y el faraón Dyoser, poniendo el acento en la ceremonia de la "dedicación del campo"[4]; Cervelló Autuori en su trabajo *Egipto y África,* de 1996, vuelve sobre el tema y considera con mayor detenimiento los documentos tardopredinásticos y de las primeras dinastías.

---

[2] Frankfort 1976 [1948]; Hornung 1983 [1971] y1992; Kemp 1992 [1989]; Cervelló Autuori 1996.
[3] Frankfort 1976 [1948]: Cap. 6.
[4] Kemp 1992 [1989]:

Al momento de analizar el festival, este autor pone el énfasis en las ceremonias sacrificiales (la "muerte ritual del enemigo")[5].

Para alcanzar el objetivo que nos propusimos en esta aproximación nos basaremos en las reconstrucciones del festival efectuadas por los autores arriba citados.

PENSAMIENTO INTEGRADO, RITUALIDAD Y RITOS

Queremos comenzar valorando las ideas que M. Eliade y el Círculo de Eranos desarrollaron por la década del '50, relacionadas con la *relatividad cultural*[6] y el *papel cardinal de lo religioso* en las culturas no-occidentales[7]. ¿Carece de sentido esa otra interpretación del universo, "caótica" –por lo ininteligible- para nuestros ojos occidentales? En absoluto. En todo caso, carece de sentido para una argumentación de carácter lógico –y dentro de la lógica, la aristotélica-, pero necesariamente debe tener su orden, porque de lo que no hay duda es que ninguna sociedad humana puede vivir en un universo regido por el caos[8]. En otras palabras, posee otra forma de racionalidad, diferente de la nuestra: concibe el tiempo, el universo y sus relaciones de un modo *diferente*, y no por ello menos válido –y menos aún irracional- que nosotros. Llamaremos a este modo de interpretación del universo *pensamiento integrado*[9]*:* no sólo el hombre pertenece a una realidad que lo trasciende, sino todas las cosas (objetos, elementos, etc.); de allí la comunión con el

---

[5] Cervelló Autuori 1996: 210-211.

[6] Entendida como la valoración de los rasgos únicos que cada sociedad posee, y en oposición al prejuicio etnocéntrico occidental de analizar otras sociedades a través de los parámetros de interpretación válidos para Occidente.

[7] Cervelló Autuori 1996: 13. Entendemos por "no-occidentales" a aquellas sociedades que no se enraizan en la Grecia y Roma Clásicas, origen de nuestra cultura.

[8] Cervelló Autuori 1996: 19.

[9] Puede equipararse a la categoría de "pensamiento mítico". Otras de sus características relevantes son: la denominada "multiplicidad de aproximaciones" al objeto –o poliocularidad- que le otorga al pensamiento integrado la posibilidad de elaborar discursos donde las premisas no guarden relación unas con las otras y la concepción del tiempo de modo circular. Seguimos la terminología propuesta por F. Iniesta y mantenida por Cervelló Autuori (1996: 17).

cosmos y la integridad de todos sus actos, donde el todo y las partes están intrínsecamente relacionados.

De este modo, es la religión la que ocupa un lugar central siendo uno de los rasgos más interesantes de estas sociedades "otras" la importancia concedida a la ritualidad. ¿Cómo definirla? En base a argumentaciones resultantes de estudios etnográficos, podemos entenderla como *una forma de representar el mundo en la cual se escenifica un contenido que es producción de sentido. La escenificación es creación no-conceptual de la relación entre el cosmos y el caos, entre el bien y el mal, entre lo conocido y lo desconocido. En este sentido, las prácticas rituales son una forma de hacer filosofía, en tanto que escenifican un saber y buscan el fundamento último, lo uno sobre lo cual se sostiene lo múltiple*[10].

Ahora bien, ese lugar central que ocupa en las sociedades de pensamiento integrado lleva a la pregunta de su sentido, del para qué de la ritualidad. Podríamos considerar que a través de las actividades rituales, una sociedad busca la resolución de un conflicto, de un "drama social". *Por la activación de estos dramas, un grupo social puede evaluar la naturaleza y fuerza de sus lazos sociales; el poder de sus símbolos; la efectividad de sus controles legales y morales; la sacralidad y sonoridad de sus tradiciones religiosas y así sucesivamente*[11]. Los rituales relacionados con las crisis de existencia resuelven simbólicamente conflictos arquetípicos abstrayéndolos de la vida social que característica y periódicamente los dispara. *La sociedad está, entonces, mejor equipada para tratar con ellos concretamente, habiéndolos representado abstractamente*[12]. El rito[13] desestructura y descompone para re-estructurar y re-componer, es decir que a través de la ruptura, de la separación y de la disolución de las categorías, permite la resemantización de la cosmovisión. Esta disolución categórica transcurre en un espacio y un tiempo particulares, separados de la cotidianeidad, a los que se accede gradualmente, en un transcurrir.

---

[10] Geist 1992: 331.
[11] Turner 1991: 13.
[12] Turner 1991: 11.
[13] Todo rito es entendido como rito de pasaje, dada la transformación sufrida por el o los sujetos rituales.

Es así que el ritual -como toda experiencia humana- también es una experiencia temporal. En general, nosotros concebimos el tiempo como un "ahí afuera": podemos medirlo, cronometrarlo y calcularlo. Desde ya, disponemos de él y generalmente nuestra experiencia del tiempo es aquella sindicada por los relojes, entendido como un "vacío a llenar". Pero existen otras experiencias del tiempo: no en tanto temporalidad extrínseca, como tiempo que pasa, sino como temporalidad intrínseca, como tiempo que brota y que crece, que "nos pasa"[14]. Esa experiencia del tiempo se relaciona directamente con las etapas de la vida humana: infancia, juventud, madurez, vejez y muerte. Los ritos tienen que ver con estos "segmentos de vida", e incluso los ritos estacionales están movidos por esta concepción intrínseca del tiempo. Cada segmento deja paso a otro, y es en este sentido que los rituales dejan atrás el "tiempo viejo". Generalmente, se establecen dos tipologías del tiempo: la lineal y la circular[15]. En la primera, el tiempo es irreversible, en la segunda, lo contrario. Podemos sugerir que la circularidad es una imagen desafortunada pues pareciera excluir el cambio, sin embargo, la fase liminar del rito –como luego veremos- lo permite por su propia contingencia[16]. En la concepción del tiempo lineal éste es unidimensional; en la circular, es tridimensional: adquieren importancia el ahora/entonces; el desde/hacia y el arriba/abajo. El movimiento en el espacio es también movimiento en el tiempo[17]; ya que *andar en el espacio equivale a andar en*

---

[14] De algún modo, nosotros también experimentamos la contracción o expansión del tiempo, una experiencia subjetiva de la temporalidad intrínseca cuando afirmamos que el tiempo es demasiado breve o demasiado largo según distintos estados de ánimo.

[15] Una nota acerca del tiempo "cíclico": la ciclicidad del día y la noche y de los ciclos naturales es independiente de las concepciones lineal y circular del tiempo.

[16] En palabras de Geist (aunque la autora se refiere al contexto cultural mesoamericano), *es un andar que puede repetirse, ya sea por medio de la acción ritual de los humanos que peregrinan a los lugares sagrados (lugares en los cuales* ***se fijó el tiempo****)(…).* ***El tiempo, pues, se repite porque es tiempo espacializado,*** *por lo tanto es idealmente reversible, como tiempo cíclico,* ***aunque cada ofrenda y cada canto concreto introducen los cambios por medio de los cuales se asoma de manera subversiva aquel tiempo que Bergson llamaba «duración» o «fluencia indivisible».*** (Geist 1996: 96, el subrayado es nuestro).

[17] Una reflexión sobre el tema de la temporalidad, del andar en el espacio que significa andar en el tiempo fue realizado por Geist (2000: 79-101).

el tiempo[18]. En este sentido ambos, espacio y tiempo, pueden ser recorridos y vueltos a recorrer una y otra vez.

Ahora bien ¿cómo se mueven los participantes del rito del tiempo cotidiano al espacio/tiempo ritual, y cómo regresan? Turner analizó los ritos de los nativos ndembu en la búsqueda de una respuesta. Siguiendo a Van Gennep, propuso tres fases en la constitución interna del ritual: una de *separación* (preliminar o pre-ritual); una *liminar*, donde el sujeto del rito sufre un cambio cualitativo y otra de *agregación* (postliminar, post-ritual o de resolución)[19].

Turner aclara que antes de la fase de separación el espacio/tiempo está "estructurado". En sus propias palabras, es el "modo indicativo" de la vida: el ritmo cotidiano, ordinario, de la causa-efecto, la racionalidad y el sentido común. El ritual conformaría el "modo subjuntivo" de esa misma existencia[20]. La fase de separación lleva al abandono del mundo cotidiano y a la constitución del espacio, del tiempo y del territorio rituales mientras que la fase liminar se presenta como una fase de transición donde es posible la transformación ontológica del sujeto del rito, quien en esa instancia es "indefinible" en tanto está "descategorizado". Esta es la fase nodular del rito, por la que el sujeto ritual adquiere su nueva dimensión y pierde la antigua: ya no es el mismo luego de someterse al ritual. Los seres liminares –sujetos rituales, dioses- en general no están ni vivos ni muertos, a la vez que lo están; no son ni buenos ni malos a la vez que lo son. Es decir, en ellos se da la copresencia de los términos de una categoría, o más aún, la disolución de toda categorización: allí colapsa toda posible clasificación. A ello se agrega que al ser *una fase en la cual potencialmente todo es posible, (…) se caracteriza por un alto grado de inestabilidad (…)*[21], con lo cual permite, como ya señalamos, el cambio, la irrupción de lo novedoso. De este modo, se rompe la concepción del tiempo circular como un "eterno retorno" estático.

Finalmente, la fase de agregación comprendería la reestructuración del mundo, desestructurado en la fase liminar del rito.

---

[18] Geist 1996: 96.
[19] Turner 1980: 104; Geist 1999: 119-120.
[20] Turner 1991: 11-12.
[21] Geist 1999: 131.

Luego de estas consideraciones generales acerca de la ritualidad, trataremos de acercarnos a estos temas en el marco del antiguo Egipto. En el caso particular de esta sociedad, los vestigios documentales y arquitectónicos que nos han llegado se conjugan para referirse a la vida de ultratumba en general y a la actividad del rey-dios en particular. Un mundo que a todas luces es diferente del nuestro, no sólo lejano en el tiempo y el espacio.

En cuanto al sentido que la ritualidad podría tener para los antiguos egipcios, considerando que la ritualidad permite enfrentar y elaborar "dramas sociales" -como pueden ser en el caso egipcio el riesgo de una mala cosecha, la esperanza y necesidad de una buena inundación o el temor por la enfermedad de su rey- la ritualidad permitiría canalizar las acciones tendientes a elaborar sus propios conflictos. Por ejemplo, y aunque rara vez aparezca, hay un sentido escatológico en los textos egipcios que se relaciona con el temor que el cielo caiga sobre la tierra y a partir de allí se vuelva al estado primordial indiferenciado, donde sólo el creador sobreviviría para comenzar de nuevo su obra. En particular, la ritualidad permitiría que la creación tuviera lugar una y otra vez al alejar la amenaza del caos y lo que ello implicaba: su cuota de descomposición, de des-orden. Como ya señaló acertadamente Hornung, en el caso egipcio *es sólo a través del envejecimiento y la declinación que la regeneración y el rejuvenecimiento pueden tener lugar. Esta idea fundamental de la cultura egipcia ayuda a explicar varios de los poderes creativos de esta civilización. Como hemos visto, la creación no es una única, completa aparición, desde el punto de vista egipcio; necesita de una continua repetición y confirmación. La forma puede ser definida contra aquello que no tiene forma;y la regeneración no puede suceder sin una jornada a través del no-ser. Antes de la creación, el caos debe reinar una vez más*[22]. En este sentido, Cervelló Autuori destaca la importancia del periodo de los interregnos, ya que significaba *un momento de crisis que pone en evidencia la dialéctica entre el orden y el caos cósmicos, entre los opuestos complementarios (…). Al morir el rey y transfigurarse en Osiris, el país queda a merced de las fuerzas del caos*[23] hasta que la próxima coronación tuviera

[22] Hornung 1992: 49.
[23] Cervelló Autuori 1996: 169-170.

lugar.

Esa relación opuesta y complementaria orden-caos puede ser entendida como la de la existencia de un orden *permeado* por el caos, o bien la de un *caos acechante del orden*. En este sentido, las fuerzas caóticas debían "limitarse", de allí el calificativo de "acechante" aplicado al caos: está allí, omnipresente, y como su propia naturaleza es el acechar y permear el orden, en ocasiones precisas, lo hace – de este modo, el orden se contornea y se define frente al caos. El rey es el garante de ese orden, es quien impide que el caos pueda llegar a dejar de acechar y actuar; es el encargado de alejarlo (y quizás debamos entender de este modo la expresión "el que extiende las fronteras" aplicada a tantos reyes de Egipto). Asimismo conviene recordar que el orden surge del caos en la cosmovisión egipcia, y recalcar que este último no es algo "a destruir" sino a "limitar": para construir un orden es *necesaria* la existencia del caos, así como para que haya luz es necesaria la presencia de la oscuridad.

Y aquí tenemos presente entonces, el drama social del que hablaba Turner: el enfrentamiento caos/orden a través del cual el mismo orden se conforma, se delinea, frente y desde el caos. De este modo los ritos permitían reforzar y reactualizar tanto la legitimidad y las potencias regias como otros aspectos relacionados, por ejemplo, con el ciclo vital.

EL FESTIVAL DE SED Y LAS FASES TURNERIANAS DEL RITO

¿Es entonces posible analizar el festival de Sed desde estas perspectivas, a saber, detectar la presencia de fases en el ritual y ver si de algún modo el rey en algún momento se transforma en un ser "liminar"? Consideramos que es posible reconociendo las limitaciones que existen. En primer lugar, vale aclarar que nuestro conocimiento del sistema de creencias egipcio es fragmentario, ya que no tenemos nada parecido al relato de la creación bíblica o al Enuma Elish babilónico, sino una serie de diferentes escritos que permiten elaborar su reconstrucción con las limitaciones pertinentes. Entre ellos podemos mencionar la Teología Menfita, que

puede haberse originado con probabilidad en los inicios del Estado[24]; los Textos de las Pirámides (del Reino Antiguo –c.2500 a.C.); los Textos de los Sarcófagos (del Reino Medio -c.2000 a.C.); el Libro de los Muertos y el Amduat (del Reino Nuevo - c. 1400 a.C.). En segundo lugar, poco sabemos del propio festival de Sed: los antiguos egipcios no consideraban necesario describirlo – su concepción de lo que debía ser registrado no coincide con la nuestra- con lo cual disponemos sólo de algunos vestigios para su reconstrucción, entre ellos, varias paletas tardopredinásticas que registran algún que otro evento del ritual; la paleta de Narmer y algunas tablillas de la dinastía I, como las de Dyer y Aha; el complejo funerario del rey Dyoser de la dinastía III (c. 2500 a.C.) quien erigió un patio del festival para su ejecución en el más allá. También disponemos de los relieves del rey Niuserre, de la dinastía V; y de pinturas alusivas al ritual en tumbas de funcionarios que tuvieron el privilegio de participar en él y prácticamente, algún que otro relieve dejado por otros reyes en distintos períodos históricos. De hecho, un rito ejecutado por tres mil años fue representado con frecuencia. El problema para nosotros reside en que esas representaciones no son integrales, lo cual redunda en que nuestro conocimiento del ritual en sí sea fragmentario y limitado y que la presente reconstrucción teórica, establecida a efectos del análisis propuesto, posea un carácter precario.

A pesar de todas estas limitaciones, el sentido general del festival nos resulta un poco más claro. Como rito de pasaje, generaba un cambio ontológico en el sujeto ritual, en este caso y como ya señalamos, de la vejez y la decrepitud a la juventud y renacimiento de las fuerzas del rey. La presencia cuasi permanente del estandarte de Upuaut en las festividades así lo indican: Upuaut no sólo representaba al rey como primogénito y heredero legítimo al trono, sino que este dios chacal, sicopompo, era el "abridor de caminos"; el "abridor del canal de parto de la reina"; un dios chamán,

[24]Cervelló Autuori es partidario de esta posición, señalando que "(…) El texto de la *Teología Menfita* nos ha llegado grabado en una estela muy tardía, la llamada estela de Sabacón, rey de la dinastía XXV (…), pero su origen debe buscarse en el Reino Antiguo, como sugiere su arcaico lenguaje, parecido al de los *Textos de las Pirámides* (…). Algunos autores retrotraen su origen y primera redacción a comienzos de la I dinastía (…)". Cervelló Autuori 1996: 132, n.100. Cfr. Hornung (1983 [1971]: 189 quien es partidario de ubicarla en época ramésida o aún más tardía argumentando que no responde a la concepción de la divinidad en el Reino Antiguo.

conductor de almas al más allá; un dios de *transición entre este mundo y el otro*; un dios que *genera el paso de un estado ontológico a otro* (de la muerte a la vida; del caos al orden; de la vejez a la juventud).

En general, la primera realización del ritual estaba estipulada a los 30 años de reinado, aunque no siempre fue respetado el lapso. Algunos reyes lo celebraron antes de ese plazo, quizás, con motivo de alguna enfermedad que requiriese su re-potenciación[25]. Luego de realizado por primera vez, podía repetirse a intervalos más cortos, generalmente de tres años. Su duración era de cinco días y el momento del año en que tenía lugar era el primer día del primer mes (Tybi) de Peret, es decir, en el primer día del primer mes de la estación del crecimiento, cuando la naturaleza "renace", "brota", "rejuvenece".

Como ya señalamos, se puede reconstruir parte del ritual gracias a representaciones parciales que llegaron hasta nosotros y al magnífico complejo funerario del rey Dyoser que ya mencionamos. Perdemos, naturalmente, muchas dimensiones del rito no menos importantes, como el conocimiento de los ritmos musicales, la orientación espacial de las danzas, la utilización del fuego u otros elementos, aunque sí podemos intuir que todos ellos efectivamente jugaban una parte esencial en su consecución. También se verifican variaciones en cuanto a los eventos rituales dentro del festival en diferentes momentos históricos[26].

El festival estaba dividido en varias ceremonias. Podemos distinguir las fases turnerianas del ritual: una fase de separación, varias fases liminares, y otra fase de agregación. Como veremos, todo el festival estaba relacionado, a nuestro entender, con la re-creación del universo y la reinstauración del orden cosmológico por medio del cual rejuvenecían las potencias regias.

---

[25] Frankfort sugiere esta posibilidad (1976 [1948]: 387), que nosotros también consideramos plausible, dada la identificación del rey con el Estado, donde una enfermedad del rey posibilitaría la "enfermedad" del país (Cervelló Autuori 1996: 142).

[26] Por ejemplo, durante el reinado de Amenofis III el ritual finalizaba con ritos nocturnos en honor de la diosa Sejmet, como aparece representado en la tumba de Keruef en Tebas (Roberts 1995: 25).

Los preparativos para el festival comenzaban tiempo antes de su ejecución con el envío de una expedición a Libia[27], que representaba el enemigo por antonomasia, el caos, con el fin de capturar un botín (objetos, ganado, personas) para el festival. Este hecho podría interpretarse como una invitación a los elementos caóticos, necesarios para la ejecución del ritual, a estar presentes y participar activamente del mismo.

También sabemos que se creaba un nuevo espacio destinado al ritual, que o bien podía ser un nuevo templo o una nueva construcción en un templo ya existente: lo que Geist denomina "territorio ritual"[28]. Las construcciones que se hacían para el evento eran de materiales perecederos, especialmente de juncos y barro. Así se hacía ya en tiempos predinásticos, cuando parece ser que este ritual comenzó a realizarse. Probablemente el uso de materiales perecederos tuviera que ver con que el espacio ritual, que a su vez genera el tiempo ritual, debe descomponerse luego de terminado el evento para su posterior renacimiento[29]. Cuando otro ritual semejante tuviera lugar, se constituiría un nuevo espacio/tiempo ritual que a su vez se dejaría descomponer.

El festival requería de dos construcciones a las que llamaremos patios: el Patio del Trono y el de las Capillas. Las Capillas eran erigidas de materiales también perecederos para albergar las estatuas de los dioses que desde sus santuarios llegaban para tomar parte activa del ritual; el Trono era donde el rey se sentaba para recibir homenaje. Se sabe que una de las ceremonias iniciales era la del "Encendido de la Llama" que permanecería encendida los cinco días de duración del festival[30].

---

[27] Cervelló Autuori 1996: 215.

[28] *"(…) propongo el concepto de «territorio ritual» que se entiende como el despliegue territorial que se realiza por medio de los desplazamientos festivos y ceremoniales. Se trata de un territorio que equivale a la configuración del espacio de identidad social que se construye a partir de las relaciones que se trazan entre los espacios sagrados por medio de las acciones e interacciones humanas. Este territorio ritual, en sentido estricto, es un territorio político, donde el ritual mismo aparece como una forma de constitución política, como una carta magna"* (Geist 1996: 101).

[29] El uso de materiales perecederos puede explicarse a través de la idea de que los elementos sagrados participantes del rito deben cambiar de estado por putrefacción (el ciclo natural) o por combustión (purificación por el fuego).

[30] Frankfort 1976 [1948]: 105 y ss.

El espacio ritual y el tiempo ritual se generaban a partir de todas estas actividades previas que tenían que ver con un desplazarse en el espacio y, por ende, en el tiempo: la expedición a Libia; las grandes procesiones de barcas por el río portando las estatuas de los dioses; las gentes trasladándose al sitio del festival. Todo apunta a la generación de ese espacio/tiempo ritual.

Si bien era un rito donde toda la comunidad participaba, como lo indican los relieves de los templos, sólo algunos elegidos participaban directamente de las ceremonias. El resto del pueblo participaría de alguna forma que hasta ahora no ha podido ser reconstruida. Más allá de esta circunstancia, el rito comprometía a todo el entramado social, todos tomaban parte de él, ya que se trataba de la reconstrucción de un drama social que debía ser revivido en conjunto para ser elaborado.

El primero de los cinco días comenzaba con una procesión (nuevamente la conformación del espacio/tiempo ritual, el moverse en el espacio y en el tiempo) en la que tomaba parte el rey, los dioses y sus sacerdotes y seglares. En ese momento comenzaban a realizarse ofrendas a los dioses, consistentes principalmente en ganado vacuno y ovejas. También se visitaba a los dioses en las capillas, luego una serie de procesiones llegaban ante el trono para rendir homenaje al rey. Éste aparece entonces amortajado como un cadáver. En realidad, el rito entraba en una fase liminar, siendo el faraón un *ser transicional*: el rey Horus (vivo) es Osiris (muerto); en otras palabras, está descategorizado. Es probable que incluso no sea su persona la "hacedora" de las cosas, como sugiere Geist en su análisis de la fase liminar del rito: está compelido al no-hacer; dejando que los objetos (sacra) sean los que "hagan"[31]. La mortaja, el mayal, son objetos sagrados que "hacen" al ser liminar, en este caso, el rey.

No llama la atención entonces que en este contexto liminar el dios que mayor presencia tenga en este rito de pasaje, de cambio ontológico, fuera Upuaut. Se ha buscado establecer alguna relación entre Sed y el dios Upuaut. Cervelló Autuori propone a este respecto que el festival de Sed podría ser el *del nombre de alguna divinidad arcaica mal conocida relacionada con el carácter de primogénito y de heredero legítimo del rey, es decir, con su (re-) nacimiento* y en apoyo de esta idea

[31] Geist 1999: 128.

señala que en los anales de Palermo *el nombre del dios Sed aparece determinado con el estandarte de Upuaut, el dios chacal que representa al rey en tanto que primogénito*[32].

Quien también tenía amplia participación en el ritual era el toro Apis; el rey visitaba su santuario y también el de Upuaut en un momento de la ceremonia, vestido con su atuendo osiríaco. Para Cervelló, esta doble visita tiene que ver con un símbolo de la resurrección del rey tras la muerte (Apis=Osiris) y su renacimiento (Upuaut)[33].

El rey se cambiaba varias veces de vestimenta durante el transcurso de las festividades. En un segundo momento, aparece ejecutando lo que se conoce como la "carrera entre las dos marcas territoriales". Para muchos, estas marcas territoriales significan las "dos orillas", es decir, todo el territorio de Egipto. La vestimenta que llevaba en ocasión de ejecutar esta fase era una falda o taparrabos; en una mano portaba el mayal y en la otra el "mekes"[34]. Esta ceremonia constituía una de las partes centrales de todo el ritual.

Durante la misma, el rey ejecutaba un tipo de danza de la que poco sabemos. Se conoce que implicaba una trayectoria cuádruple (las cuatro partes del mundo) y que iba acompañado por el estandarte de Upuaut. La danza la ejecutaba dos veces, una con la corona blanca del Alto Egipto y otra con la corona roja del Bajo Egipto. Generalmente se denomina a esta parte del ritual la "dedicación del campo". Dice Frankfort que *"el rey, al cruzar el «campo», lo dedicaría –y con ello dedicaría Egipto- a los dioses y al mismo tiempo haría valer su legítimo poder sobre la tierra. Esto es lo que sin duda sugiere un texto Ptolemaico de Edfu que se refiere al «testamento» como el «secreto de los dos compañeros* (*rḥ.wy*)*», Horus y Seth. Puesto que su «secreto» es la división de Egipto –predominando Horus, y sin embargo con una reconciliación entre los dos (véase la Teología Menfita) es probable que el «testamento» se refiera a la tierra en su totalidad y a la monarquía sobre ella"*[35]. Nosotros consideramos que probablemente esta parte liminar del rito

---

[32] Cervelló Autuori 1996: 208 y n. 150.

[33] Cervelló Autuori 1996: 210.

[34] Mekes: estuche para documentos (Faulkner 1991 [1962]: 120).

[35] Frankfort 1976 [1948]: 110. Preferimos traducir *rḥ.wy* como "los dos compañeros" en vez de "los dos socios" como figura en el texto de Frankfort traducido al español.

tenga que ver con la re-creación del mundo, el momento creador, cuando desde el no-ser se genera el ser; cuando del uno se genera lo múltiple.

El rey, casi desnudo, recita en esa situación lo siguiente: *"He corrido guardando el secreto de los dos compañeros*[36]*, [a saber] el Testamento que mi padre me ha dado ante Geb. He recorrido la tierra y he tocado sus cuatro lados; ando por ella como quiero"*. La representación del rey está acompañada por una inscripción que dice: "*El Buen Dios (el rey) que da vueltas rápidamente sosteniendo el Testamento, corre cruzando el océano y los cuatro lados del cielo, yendo tan deprisa como los rayos del disco solar, pasando sobre la tierra, dando el campo a su dueña*"[37]. Pareciera ser que el rey aquí representa el acto creador del sol, corriendo con la velocidad con la que sus rayos se esparcen sobre la tierra, para fundarla otra vez y darle un nuevo orden. Rememora la primera vez que el sol emergió. La velocidad con que la danza se realiza implica la reducción del espacio, con lo cual el campo puede ser el mundo, todo el universo conocido (se dice que cruzó el océano y los cuatro lados del cielo, es decir, el Universo en su totalidad, lo conocido y lo no-conocido)[38]. La frase que hace mención a la entrega del campo a su "dueña" no ha podido ser resuelta satisfactoriamente. Quizás haga mención al ser creador en alguna forma femenina.

También durante la danza, en algunos casos, se encuentra la representación del dios Thot delante del rey. Thot estaba relacionado con el saber esotérico, la luna, la oscuridad, la sabiduría; encarnaba el poder oculto de la naturaleza, al que sólo los iniciados podían comprender. En otros casos, la diosa Mert bate palmas (¿señala el ritmo de la danza?) y dice al rey "ven, ¡tráelo!"[39]. No se sabe bien qué puede significar esta imprecación, aunque puede referirse al "testamento".

Finalizada esta ceremonia, el rey se dirige al Patio de las Capillas, y nuevamente cambia su vestimenta y las insignias. Lleva una falda corta, un corsé y la cola de toro –recordemos que una de las formas de representación del rey era

---

[36] Véase nota 35.
[37]Frankfort 1976 [1948]: 110.
[38]Para un análisis de la relación intensidad/ritmo/espacio, v. Geist 2000: 89.
[39]Frankfort 1976 [1948]: 110.

como "toro poderoso"- en una mano el bastón de mando y en la otra la maza *ḥḏ*. Visita cada una de las capillas y al dios que allí reside y luego es visitado por ellos. El mundo ha sido re-creado; los dioses están satisfechos; pero para que la amenaza del caos se aleje, una ceremonia debe llevarse a cabo: la "muerte ritual del enemigo"[40]. Este enemigo proviene de Libia que, como recordaremos, era el lugar desde donde se traía el botín para los preparativos del festival. Podría constituir otra fase liminar del rito, el estandarte de Upuaut está presente, y el rey va en procesión hasta el sitio donde tendrá lugar el sacrificio, vestido de igual manera que en la ceremonia de visita a las Capillas. El libio representa al caos, ya traído para participar en las festividades desde el inicio del ritual, aunque ahora las fuerzas del orden, rejuvenecidas, vuelven a limitarlo, ejecutándolo. En rigor, el cuerpo del enemigo es un símbolo (el caos) inserto en el contexto ritual[41] y no es el objeto-cuerpo lo que se destruye sino lo que representa.

Siguiendo la reconstrucción de Frankfort, en otro momento del ritual el poder del rey se anuncia hacia los cuatro puntos cardinales, es decir, las cuatro partes del mundo, el Universo todo. La ceremonia se repite dos veces -al igual que la danza- y ambas partes no son iguales entre sí. Como rey del Bajo Egipto, el Faraón es llevado en una litera precedido por el estandarte de Upuaut. En procesión, se dirige a la capilla del "Horus de Libia que levanta su brazo" quien le entrega el cetro was (de la prosperidad), además del cayado de pastor y el mayal. Dos funcionarios se colocan al lado del rey, que ha recibido ya las insignias de la realeza, y proclaman su poder. Luego cambian de lugares delante y detrás del rey y repiten la proclamación. La acción se repite para que cada hombre haga la proclamación a cada parte del mundo. La orden de "silencio" se repite cuatro veces antes de cada proclamación. En cuanto rey del Alto Egipto, se traslada en una litera a las capillas de Horus y Seth; los sacerdotes de estos dioses le dan el arco y las flechas al sacerdote *sm* quien se los entrega al rey. Después, el rey lanza una flecha a cada uno de los puntos cardinales y, además, es entronizado cuatro veces, cada una de ellas en

[40] Cervelló Autuori 1996: 214.
[41] Geist 1994: 138.

relación con las cuatro direcciones sobre un trono cuya base está adornada por doce cabezas de leones[42] (tres=multiplicidad y cuatro= las cuatro partes del mundo).

Para finalizar el rito –lo que nosotros estableceremos como fase de agregación o post-ritual- el rey hacía una ofrenda a sus antepasados, los reyes, frente a los príncipes sentados en sus palanquines: pasado, presente y futuro se consustanciaban en ese instante, para luego regresar al espacio/tiempo de la cotidianeidad, ya efectuado el cambio ontológico del sujeto ritual.

En este artículo propusimos un acercamiento al festival de Sed entendido como una aproximación al universo interior del rito y la ritualidad, de sus significantes y significados y de sus modos y tiempos. De todas maneras, el festival de Sed aún nos es, en cierta forma, muy poco conocido. Fragmentario, difuso y parcial: así podemos definir nuestro conocimiento acerca de él. Su importancia vital para la propia sociedad egipcia no impide que muchos de sus detalles y aspectos se nos escapen indefectiblemente; quizás irremediablemente. Sin embargo, y a pesar de todas estas limitaciones insoslayables, su sentido global nos es más claro: por medio de una acción ritual, la recreación del universo y la repotenciación regia tenían lugar. Una vez más, el caos había sido limitado y el orden reestablecido.

[42] Quizás pueda tratarse de representaciones de la diosa Sejmet, quien representaba el poder destructivo de la energía solar de Re (Roberts 1995: 10 y ss).

BIBLIOGRAFÍA

-CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996. *Egipto y África. Origen de la Civilización y Monarquía Faraónicas en su Contexto Africano*. Aula Orientalis Supplementa 13, Sabadell: AUSA.

-ELIADE, M., 1994 [1963]. *Mito y realidad,* Barcelona: Labor.

-ERMAN, A., 1909. *Die ägyptische Religion,* Berlín: G. Reimer.

-FAULKNER, R., 1991 [1962]. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian,* Oxford: Ashmolean Museum.

-FRANKFORT, H., 1976 [1948]. *Reyes y dioses,* México: Revista de Occidente 21.

-GEIST, I., 1992. "La configuración espacio-temporal de la ritualidad huichola", en MARTÍNEZ ASSAD, C. (Coord.), *Religiosidad y política en México,* Cuadernos de Cultura y Religión 2, 331-341.

-GEIST, I., 1994. "Simbolismo puesto de cabeza: apuntes para la ritualidad huichol", en *La Palabra y el Hombre 91,* Julio-Septiembre, 135-150.

-GEIST, I., 1996. "«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales", en *Cuicuilco* 2, nº 6, 89-101.

-GEIST, I., 1999. "La liminaridad del rito: un proceso de transformación óntica", en FLORES, R., *Formas de Vida,* Tópicos del Seminario I, Enero-Junio, 115-140.

-GEIST, I., 2000. "Una lectura expectante sobre el tiempo", en CASTILLO, A. ET AL., *La Inscripción del Tiempo en los Textos,* Tópicos del Seminario 4, 79-101.

-HORNUNG, E., 1982 [1971]. *Conceptions of God in Ancient Egypt,* Londres: Routledge & Kegan Paul.

-HORNUNG, E., 1992. *Idea into Image,* Princeton: Timken Publishers Inc.

-KEMP, B.J., 1992 [1989]. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización,* Barcelona: Crítica.

-LÓPEZ AUSTIN, A., 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

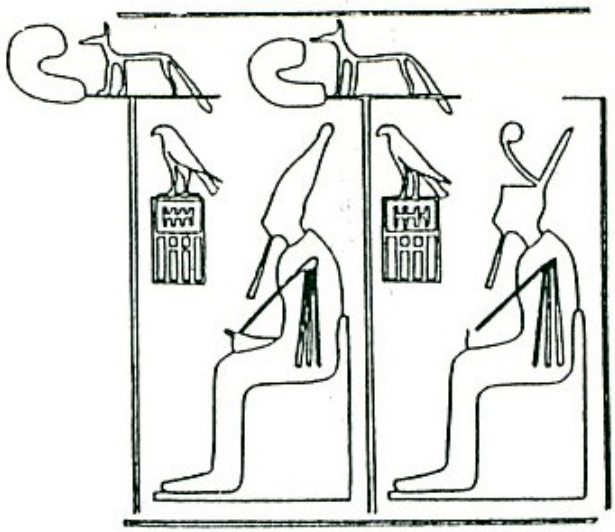
-MÜLLER, M., 1996. *Mitología egipcia,* Barcelona: Edicomunicación.

-TURNER, V., 1980. "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los «rites de passage», en *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu,* Madrid: Siglo XXI, Cap. IV.

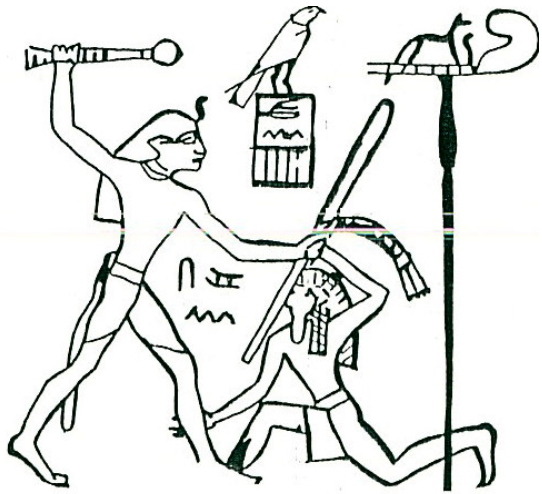
-TURNER, V., 1991. "Are there universals of performance in myth, ritual and drama?, en SCHECHNER, R. Y APPEL, W. (eds.), *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual,* Cambridge: Cambridge University Press, Cap. I.

-ROBERTS, A., 1995. *Hathor Rising. The Serpent Power of Ancient Egypt,* Wiltshire: Northgate Publishers.

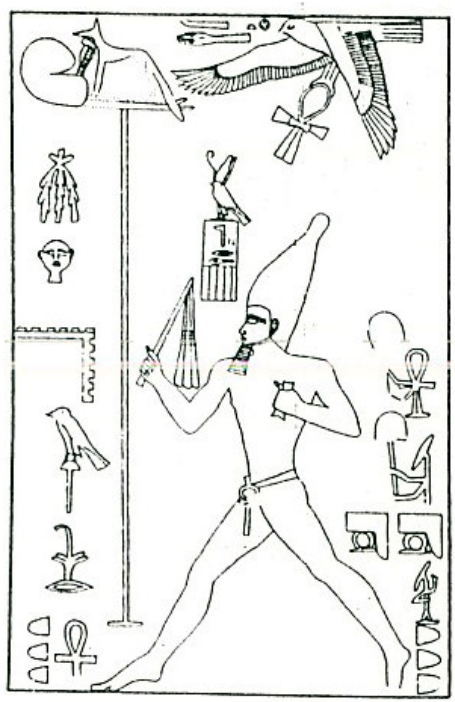
-ZIVIE-COCHE, CHR., 1994. "Dieux Autres, Dieux des Autres; Identité culturelle et alterité dans l'Egypte Ancienne", en SINGER, I. (ed.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions,* Israel Oriental Studies XIV, 39-79.



El rey Dyer (Dinastía I) amortajado como Osiris, acompañado por el estandarte de Upuaut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 33a)



El rey Den (Dinastía I) en el rito de la “muerte del enemigo”, acompañado por el estandarte de Upuaut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 32c)



El rey Dyoser (Dinastía III) en el rito de la “dedicación del campo”, acompañado por el estandarte de Upuaut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 38)

DUALIDAD ENTERRATORIA EN EL REINO MEDIO: SESOSTRIS III Y SUS COMPLEJOS FUNERARIOS DE DAHSHUR Y ABIDOS

ROXANA FLAMMINI*

Abstract: Senwosret III was the only king who built two funerary complexes since those from the I Dynasty. He also was the only one who returned to Abydos. This paper looks for an aswer to these questions through the duality of the Egyptian way of thinking and the changes imprinted on the Egyptian king-god archetype by the crisis of the First Intermediate Period.

Keywords: duality – Senwosret III – archetype - Abydos
Palabras Clave: dualidad - Sesostris III – arquetipo- Abidos

En 1994 se inició en Abidos Sur la expedición conjunta del Museo de la Universidad de Pennsylvania y la Universidad de Yale, co-dirigida por David O'Connor y William Kelly Simpson. Dentro del marco de esa expedición, Josef Wegner volvió a excavar el complejo funerario de Sesostris III, denominado "*Perdurables son los lugares de Ja-kau-re justificado en Abidos*", el cual a

* Licenciada en Historia, Universidad de Buenos Aires. CEHAO, Universidad Católica Argentina. Departamento de Egiptología, IMHICIHU, CONICET.

principios del siglo XX había sido explorado por el arqueólogo británico D. Randall-McIver. Hoy en día se está trabajando en la ciudad erigida para el mantenimiento de tal complejo, donde se halló la vivienda del haty-a, la primera de este tipo hallada en Egipto[1]. Los excavadores del sitio sostienen que la tumba abidena del rey es el sitio donde el cuerpo de Sesostris fue enterrado efectivamente[2], puesto que presenta un sistema de bloqueo de acceso muy elaborado y en ella se encontraron vasos canópicos (ninguno de estos aspectos fueron contemplados en el complejo piramidal del mismo rey en Dahshur). Más allá de ese hecho puntual[3], ¿qué llevaría a este rey, el único de la dinastía XII, a erigir dos complejos funerarios[4] y uno de ellos en la antigua y prestigiosa necrópolis de Abidos? Nuestro objetivo es abordar estas problemáticas tomando como eje el tema de la dualidad dentro de la cosmovisión egipcia y, en líneas generales, las principales variaciones sufridas por el arquetipo del rey-dios entre los Reinos Antiguo y Medio[5].

La dualidad es una cualidad específica del pensamiento mítico o integrado. Este modo de concepción del universo se caracteriza por la actualización de lo arquetípico, de aquello sucedido en el no-tiempo o tiempo primordial. He aquí entonces que los actos del rey y lo registrado en los textos obedece también a esta concepción, aunque como veremos luego esta identificación arquetípica no remite a una inmovilidad: se verifican variaciones en el arquetipo del rey dios probablemente

---

[1] Wegner 2001: 281-308.
[2] Wegner 1995: 71.
[3] Ya que en los enterramientos dobles el sitio del enterramiento *in corpore* reviste la misma importancia que el del enterramiento *in effigie* (Cervelló Autuori 1996a: 229).
[4] Sesostris III no sólo vuelve a la dualidad enterratoria de los primeros reyes sino a Abidos. Su sucesor, Amenemhat III, también erigió dos complejos: el de Dahshur y el de Hawara, este último conocido como el "Laberinto". Sin embargo, pareciera ser que decidió erigir Hawara luego que su pirámide en Dahshur presentara problemas de construcción. De hecho, la regla es la tumba única.
[5] El eje temático que nos ocupa se desenvuelve y es visible en un lapso prolongado de tiempo. Como ya señaló F. Braudel (1968: 65; Cervelló Autuori 1996a: 30-31), las cuestiones relacionadas con lo "mental", con los ámbitos de las creencias y cosmovisiones, con lo ideológico, sólo pueden abordarse en el marco de periodos temporales prolongados, lo que el primero denominó el tiempo de la "estructura".

como producto de momentos de crisis -como el Primer Periodo Intermedio[6]. Volviendo al aspecto que aquí nos interesaba, la dualidad como polaridad expresa la totalidad en la multiplicidad bajo la forma de "opuestos complementarios de potencia equivalente"[7], de la cual el antiguo Egipto es fuente inobjetable de ejemplos en todos los ámbitos. En esa concepción del universo, un término *es* en contrapartida de su opuesto complementario, contra quien se define y cobra forma. Por ejemplo, el orden (maat) se establece desde y frente al caos (isfet), la energía solar de Re en su aspecto positivo creador cobra forma como Hathor y en su aspecto negativo destructor como Sejmet. Esta dualidad que permea la cosmovisión egipcia también se expresa en la dualidad ideológica de la realeza expresada en las vertientes osiríaca y solar, cuyas particularidades influyen sobre el arquetipo del rey-dios. Como señala Cervelló Autuori, ambas doctrinas sustentan principios escatológicos contradictorios que si bien generaron intentos de armonización[8] –i.e. *Teología Menfita*- dieron lugar a una fluctuación entre ambas vertientes por parte de los reyes, especialmente en las primeras dinastías.

En cuanto a sus características en relación con los destinos del rey, la vertiente osiríaca sostiene la asociación del rey con el ciclo natural de la vida-muerte-vida, identificándolo con país; en ella el soberano comparte los destinos de ultratumba con sus súbditos presidiendo el más allá como Osiris y dándole a ese más allá un sentido *colectivo*. Entre los ritos que acompañan esta dimensión, se encuentran aquellos relacionados con el sentido de renovación o rejuvenecimiento de las potencias regias, como el festival de Sed donde las fuerzas decrépitas del soberano rejuvenecen[9] cumpliendo así con el ciclo natural.

La doctrina solar, elaborada por los sacerdotes heliopolitanos a inicios de la

---

[6] De aquí en más PPI.
[7] Cervelló Autuori 1996a: 202.
[8] La dialéctica dejó paso al sincretismo en el Reino Nuevo, evidenciado en la figura del dios Amón-Ra y en el Libro de los Muertos (Cervelló Autuori 1996a: 217, 238).
[9] Las monarquías africanas poseen un aspecto particular, el "regicidio". En él, cuando el rey no cumple con ciertas normas que mantienen su potencia, es ejecutado. Cervelló Autuori 1996a: 194-197.

época dinástica[10], fue adoptada y sostenida por la nueva monarquía con posterioridad a la unificación. Propone un destino de ultratumba *exclusivo para el rey*, separado de los demás seres; de este modo el rey es el Hijo de Re, el Único. En palabras de Cervelló: "desde el punto de vista político, los heliopolitanos ofrecieron al rey un nuevo 'programa' basado esencialmente en el principio del gobierno autocrático (versus el consenso y la participación de terceros en la decisión política) y de la centralidad social y territorial (versus la periferia y los poderes locales, clánicos y linajeros), para permitir al rey encauzar sus aspiraciones a un gobierno menos controlado por las bases sociales. Desde el punto de vista teológico, atrajeron a Horo, dios celeste y solar consustancial con el soberano reinante, a la esfera de lo solar heliopolitano, enfatizando sus aspectos solares e identificándolo con una de las formas de su divinidad; nació así Haractes (…)". Y continúa Cervelló: "en cuanto a Osiris (…) se rechazó (…) su aspecto funerario colectivo y terrestre, completamente contrario a las ideas heliopolitanas sobre la ultratumba regia"[11]. Las pirámides, escaleras al cielo, son ejemplo aún visible de esta solarización de la realeza.

Esa misma dualidad ideológica tiene su correlato territorial: mientras que la tradición horiano-osiríaca tenía su base político-ideológica en el sur, expresada en Tebas y la necrópolis abidena, la heliopolitana la tenía en el norte, expresada en Menfis y las necrópolis erigidas allí (Saqqara, Lisht, Dahshur).

FLUCTUACIONES REGIAS ENTRE LO SOLAR Y LO OSIRÍACO DURANTE EL REINO ANTIGUO

El estado egipcio se conformó c. 3000 a. C., en un proceso probablemente iniciado en el marco de las *guerras de conquista* desatadas entre los tres proto-reinos localizados en el Alto Egipto (Nagada, Hieracómpolis y Abidos)[12]. La ciudad de Menfis, fundada luego de la unificación no sólo con un sentido ideológico (en el

---

[10] El culto solar existía ya en Heliópolis desde el Predinástico, si se considera la disposición espacial de los cuerpos en las tumbas (Cervelló Autuori 1996a: 217).
[11] Cervelló Autuori 1996a: 217-218.
[12] Campagno 1998: 12.

punto medio entre el Alto y el Bajo Egipto) sino también social (ruptura de los lazos de parentesco intracomunitarios entre la nueva "realeza" y el resto de los habitantes)[13], se transformó en la nueva capital. Los antiguos sitios de Nagada, Hieracómpolis y Abidos readaptaron su existencia como prestigiosos centros referentes de la ancestralidad real, en especial Abidos (nomo VIII), que funcionó como una de las necrópolis de los reyes fundadores del estado.

Los gobernantes de las dos primeras dinastías fluctuaron entre las dos concepciones de la realeza mencionadas más arriba. A este respecto, vale aclarar que las divinidades que encarnan la realeza en Egipto son cuatro, de las cuales dos pueden ser caracterizadas como "políticas" (Horus y Seth) y dos "escatológicas" (Re y Osiris)[14].

Durante el curso de las primeras dinastías, Horus aparecerá cada vez más "solarizado" mientras que será Seth quien representará la tradición altoegipcia. En lo escatológico, Re conformaría la tradición celeste, exclusivista y absolutista originada en Heliópolis mientras que Osiris representaría la tradición sureña de carácter colectivista. En lo funerario, estas características de las divinidades se expresan en la dualidad de tumbas de los reyes de la dinastía I. Algunos reyes se inclinarán por la variante solar (como Andyib) mientras que otros lo harán por la osiríaca (como Semerjet). Los primeros soberanos de la dinastía II no regresaron a Abidos, hasta la llegada al trono del Seth Peribsen quien se identifica totalmente con la tradición osiríaca[15]. Su sucesor Jasejemui se empeñó por la búsqueda del equilibrio entre ambas vertientes (su nombre significa "los dos poderosos –Horus y Seth- se manifiestan (en él)"), aunque en sus actos ejecutivos tal equilibrio no aparezca: desmanteló la heredabilidad de los cargos en el Alto Egipto nombrando funcionarios desde el poder central. Sus sucesores seguirán el camino de la solarización, como Dyoser[16] y los reyes constructores de las grandes pirámides de la dinastía IV. El

---

[13] Campagno 2000: 154-159.
[14] Cervelló Autuori 1996a: 45.
[15] Seth entendido no como el portador del caos sino como el opuesto al Horus solar (Cervelló Autuori 1996a: 236).
[16] Aunque Dyoser incorpora de algún modo la tradición sureña, en un elemento contemplado

carácter autocrático de los reyes solarizados se refleja en la visión negativa que la tradición mantuvo sobre Keops y Kefrén[17]. A fines de la dinastía IV, Shepseskaf cierra un nuevo ciclo en el juego dialéctico cuya balanza se había inclinado hacia lo solar: rechazó un nombre compuesto sobre Re, renunció a utilizar la cartela real, no volvió a Abidos pero abandonó la pirámide y en su lugar erigió una mastaba[18].

En resumen, la dinastía I reflejó la dualidad con la duplicidad de complejos funerarios en el norte y en el sur, mientras que los reyes de la II fluctuaron pendularmente entre ambas vertientes ideológicas. Ambas dinastías tuvieron como uno de sus sitios de enterramiento la necrópolis de Abidos, pero a partir de la dinastía III esta necrópolis fue abandonada como consecuencia de la solarización de la realeza y hasta Sesostris III, ningún rey vuelve a enterrarse allí.

EL PRIMER PERIODO INTERMEDIO

Luego de ese periodo de solarización regia que fue el Reino Antiguo, una profunda crisis que tiene también su costado ideológico socavó en cierto modo esa misma concepción. No entraremos en detalle en la problemática particular de este periodo, sino que buscaremos resaltar aquellos elementos que puedan mostrar un cambio en la posterior concepción del arquetipo del rey-dios. En los inicios del PPI los nomarcas, y en particular aquellos establecidos en las provincias más meridionales del Alto Egipto, paulatinamente comenzaron a comportarse como reyes locales, se denominaron "hijos" del dios local y sus enterramientos se volvieron dignos de un rey. En las expresiones vertidas en sus tumbas, deja de ser el rey el que se beneficia por su eficiente actividad (la cual a su vez era vehículo de su legitimidad como funcionario), y pasa a serlo el nomo o la ciudad en la que reside[19]. Este es un cambio de suma importancia, ya que deja de ser el gobernante el referente

---

en su complejo de Saqqara denominado "Tumba del Sur".
[17] Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia,* II, §§ 124-129.
[18] Cervelló Autuori 1996a: 237-238.
[19] Moreno García 1997: 27.

de la legitimidad del funcionario.

Otro cambio tiene que ver con la aparición y valorización de la figura del nḏs[20]: la persona que consigue la superación gracias al esfuerzo personal; ya no gracias al favor real. Para Moreno García, el modelo del Reino Antiguo era el de un "mundo estable, ordenado, equilibrado y centrado en el rey, que distribuía recompensas y honores a sus servidores a cambio de los servicios prestados. El PPI produjo un cambio de este orden social que engendró el nacimiento de un nuevo modelo fundado en la reubicación social debida al esfuerzo personal sin la intervención de un soberano devenido incapaz (sic) de controlar el conjunto del país"[21].

Estos cambios sociales se imprimirán de alguna manera en la figura real luego de las luchas por la reunificación: la nueva realeza vencedora proviene de estas líneas nomarcales tebanas que se autolegitimaron sobre esas nuevas bases.

Del PPI quedan pocos vestigios, tanto literarios (ya que la mayoría de los escritos que hacen referencia a este periodo provienen del Reino Medio, y en ellos hay un especial énfasis en oponer el "caos" –PPI- al "orden" –Reino Medio[22]) como arqueológicos[23]. A pesar de estas limitaciones documentales, las "Enseñanzas para

---

[20] Grupo social intermedio entre el campesinado y los siervos por un lado y los funcionarios y la nobleza palatina por el otro. Moreno García 1997: 34.

[21] Moreno García 1997: 31 y ss. La traducción es nuestra.

[22] Luego de la victoria tebana sobre Heracleópolis, la reunificación abrió paso a un lento proceso de recuperación del "orden", que quedará plasmado en la profusa literatura de comienzos del Reino Medio con el topos literario de la oposición *orden/caos*, el cual debe ser entendido como una referencia al arquetipo -en palabras de Cervelló, lo único que "es" realmente (1996b: 50 y ss) : las "Lamentaciones de Ipuwer"; los "Reproches a Re"; el "Diálogo del cansado de la vida con su alma". No hay intención de relatar acontecimientos *históricos* sino de destacar tal oposición arquetípica (esto no elimina la posibilidad de la narración de hechos relevados como históricos por la historiografía posterior).

[23] Actualmente se está excavando Ehnasya el Medina, la antigua Heracleópolis Magna, pero aún no se hallaron tumbas regias (Misión Española a cargo de M.C. Pérez Die). También existen dificultades para trazar las líneas antecesoras de los Antef de la dinastía XI, para el

Merikara" –atribuidas a Keti III, de la dinastía IX-X heracleopolitana- pueden utilizarse para trazar algunas de las variaciones en el arquetipo del rey-dios. Las otras las hemos mencionado ya en relación con las nuevas formas de legitimación que aparecen en los nomarcas de la región meridional del Alto Egipto: valoración del esfuerzo personal (la figura del nḏs) y la legitimación por el buen servicio al nomo o ciudad que se gobierna.

En las "Enseñanzas para Merikara" aparece la figura del faraón como hombre, rey, dios y funcionario[24], pero también puede observarse la aparición de un tema novedoso: el de "cosecharás lo que siembras"[25]. Allí se señala que al haber destruido el rey la necrópolis de Tinis, recibió su castigo, pues "es malo destruir"[26]; se indica que "un golpe es pagado con otro, por toda acción hay una respuesta"[27]. A este aspecto relacionado con el castigo por una mala acción o elección se lo puede vincular con el tema altoegipcio de la valoración del esfuerzo personal: ambos tienden a enfatizar las acciones personales y las buenas elecciones, con un énfasis moral acerca de las consecuencias de las elecciones equivocadas. También el texto, que se refiere más a la realeza que a un rey particular, "(…) puede también registrar un cambio en las creencias, en el que el destino en apariencia bastante separado del rey en el Reino Antiguo fue abandonado"[28]. Sin lugar a dudas, el PPI[29] había dejado

---

caso de Tebas.

[24] Silverman 1995: 56.

[25] Cervelló Autuori 1996b: 49-50.

[26] Daneri de Rodrigo 1992: 101-104.

[27] Ibidem, loc. cit.

[28]Baines 1995: 21.

[29]Las vicisitudes del PPI derivaron en la conformación de dos núcleos de poder: Heracleópolis en el norte y Tebas en el Sur. Sabemos que la expansión tebana fue violenta: los Antef de la dinastía XI lucharon y se impusieron sobre los nomos vecinos. De hecho, una nueva *guerra de conquista* estaba en marcha en tanto un linaje buscaba imponerse sobre otros, al igual que en el proceso que dio origen al Estado –salvando las distancias- ya que en este caso la experiencia del "Estado" tenía ya mil años. Pero cuando se enfrentaron Tebas y Heracleópolis, esa lucha fue una lucha *entre Estados*: Mentuhotep Nebhepetre tenía ya nombre de Horus y de coronación, al igual que los Horus de Heracleópolis. Egipto cósmicamente era una unidad, y probablemente se haya dado el caso de la lucha entre dos

sus huellas en la relación entre el rey y sus súbditos y en la propia conformación del arquetipo del rey-dios.

LA REUNIFICACIÓN Y LA DINASTÍA XII

La dinastía XI estableció su necrópolis en los alrededores de Tebas, ahora erigida en capital del Egipto reunificado, ya que los reyes de esta dinastía no regresaron a Menfis. Quizás los ecos de la reunificación no favorecieron el acercamiento al territorio norteño en ese lapso. El sucesor del último Mentuhotep era alguien que procedía de las filas de sus funcionarios y él sí regresó al área menfita: Amenemhat I trasladó la capital desde Tebas a un nuevo sitio en las cercanías de Menfis, al que denominó sugestivamente "Amenemhat-Iti-Tawy" es decir, "Amenemhat es el que conquista las Dos Tierras"[30]. Los reyes de esta dinastía también favorecieron el culto a Amón -adorado en Tebas al igual que Montu[31]. Los inicios de esta línea dinástica fueron turbulentos: la posibilidad del regicidio de este rey es muy plausible, dada la fecha de su muerte (el año 30 de su reinado según consta en Sinuhé) y la expedición llevada a cabo por su hijo a Libia que sugiere que pronto tendría lugar el festival de Sed (Sinuhé R11-16). El tiempo inmediato anterior a su realización era de suma vulnerabilidad para el rey en ejercicio del cargo, un periodo de predominio del "caos" –como el interregno entre la muerte de un rey y el

---

Horus cuya coexistencia era incompatible. Ambos Horus actuarían, a nivel ideológico, como opuestos excluyentes entre sí y no como complementarios (recordemos el Unico Horus hijo de (un Unico) Re). Podemos buscar también otro tipo de explicaciones para la reunificación, pero consideramos que tampoco pueda descartarse la búsqueda de la unidad por la idea misma que de tal unidad tenían los antiguos egipcios.

[30] Como aún no se han hallado los vestigios de esta ciudad, algunos investigadores son muy cautos al referirse a ella (Martin 2000: 101).

[31] Montu había adquirido preeminencia con la dinastía XI cuando algunos gobernantes conformaron su nombre con esa raíz (el nombre teóforo Mentuhotep significa "Montu está satisfecho"). Del mismo modo sucederá con algunos de los reyes de la dinastía XII, quienes formarán su nombre con el de Amón, específicamente como "Amón está delante" (Amenemhat).

establecimiento del sucesor- y esa misma vulnerabilidad lo hacía pasible de sufrir la eliminación efectiva. Parece ser que este fue el caso de Amenemhat I[32], lo que quizás señale que las convulsiones políticas de fines del PPI aún no habían finalizado por completo. Su complejo funerario piramidal se encuentra en Lisht, cerca de Menfis.

Del reinado de su sucesor, Sesostris I, quien también fue enterrado en Lisht, nos llegó la famosa historia relatada en el Cuento de Sinuhé. Es una pieza única que puede ser utilizada para analizar y comprender muchos aspectos de la realeza y del Egipto del Reino Medio. En este contexto de análisis, lo relevante es el modo en que la persona regia es tratada: como dios comprensivo y benévolo que se preocupa por la suerte de sus súbditos, idea que se sintetiza en la expresión "buen dios" o "este dios" para referirse al rey[33]. Tales expresiones presuponen el cambio sufrido por el arquetipo del rey-dios luego de las vicisitudes del PPI. La bondad, la atención a sus súbditos con consideración, el escucharlos - tema que se plasma en lo iconográfico con el gran tamaño de las orejas de Sesostris III - quizás esté relacionado con esa variación en las formas de legitimación de la élite que se dieron en el PPI y de las cuales provenían estas dinastías.

Más allá de estos aspectos, Sesostris I favoreció la reapertura y reacondicionamiento de los templos, muchos de ellos ubicados en las zonas de Karnak en el área tebana y Lisht en el área menfita[34]. Al igual que su padre y que su sucesor, Sesostris I favoreció el establecimiento en algunas regiones del Alto Egipto de nomarcas originarios de familias locales, pero cuyo poder dependía del rey. El cargo se mantuvo hereditario hasta la llegada de Sesostris III.

También durante la dinastía XII el culto a Osiris adquirió gran importancia. Los reyes tebanos inclinaron la balanza hacia un mayor equilibrio entre las dos vertientes ideológicas de la realeza y si bien los cuatro primeros no retornaron a una

---

[32] Cervelló Autuori 1996a: 165.
[33] Otro de los aspectos que el Cuento resalta es la legitimidad de Sesostris en tanto sucesor de Amenemhat.
[34] Habachi 1975: 27.

necrópolis sureña, favorecieron el culto y el peregrinaje a la "tumba de Osiris" en Abidos. La fórmula de ofrendas más común a partir de entonces es aquella encabezada por la frase *"Ofrenda que da el rey a Osiris para…"*. Pero sólo Sesostris III volvió al sur.

SESOSTRIS III: POSIBLES RAZONES DE SU "REGRESO" A LA NECRÓPOLIS DE ABIDOS

A diferencia de reyes como Keops y Kefrén, la tradición clásica guardó una imagen positiva de Sesostris, como la de un rey guerrero, gran conquistador y justo (Herodoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, Libro II, §§ 102-110; Diodoro, *Bibliotheca Historica,* I §§ 53-58 y fragmentos de Manetón). Si bien estos relatos conjugan tradiciones de distinto origen y acciones llevadas a cabo por distintos reyes, el nombre que guarda la tradición es "Sesostris" y no el de algún otro que goza de mayor "prestigio" entre nosotros, como Ramsés o Seti. El "prestigio" de Sesostris estaría avalado por el hecho que el propio rey a su muerte se transformó en una deidad adorada en Nubia, donde aún era honrado mil años después de ese acontecimiento[35].

Sesostris III tomó una serie de decisiones político-económicas que tendieron a la incorporación de Nubia al estado egipcio, con todo lo que ello significaba económicamente. La fijación de una frontera en Semnah (en el extremo sur de la segunda catarata) y el establecimiento de fortalezas orientadas hacia el Sur en esa región, dejaba bien en claro quién ponía las reglas y a quiénes. La incorporación de Nubia a Egipto redundaría en el control del intercambio desde el corazón de África hasta el Mediterráneo oriental, favorecido por la apertura de un canal en el río a la altura de la primera catarata que lo haría navegable durante todo el año[36]. Por otra parte, otro de los temas recurrentes en la historiografía en relación con Sesostris III es el de la "desaparición del cargo de nomarca". Pareciera ser que no existió tal

---

[35] Delia 1995: 19.
[36] Quirke 1990: 2.

desaparición, sino que los antiguos cargos dejaron de ser hereditarios[37]. En realidad, el rey llevó a cabo una sutil y profunda reforma administrativa que conllevó al fortalecimiento, por un lado, del área sur al centrar en Tebas la administración de un distrito (al que se llamó "Cabeza del Departamento del Sur") que abarcaba desde Ajmim hasta la altura de la primera catarata; y por el otro, al suyo propio al poner el distrito bajo la égida de la administración central. Probablemente la creación de este distrito estuviera relacionada con la anexión del territorio nubio al estado egipcio y las posibilidades económicas que se abrían.

Este Sesostris reformador de la administración del reino, quien miró más al sur que al norte y anexó los territorios nubios, es quien volvió a la dualidad enterratoria a través de sus complejos funerarios de Dahshur y Abidos. Veamos entonces las características arquitectónicas de cada uno de ellos para poder inferir de esos elementos algunas conclusiones acerca de sus connotaciones ideológicas.

El complejo funerario de Dahshur[38] sigue las líneas generales de los "palacios funerarios" erigidos en el Protodinástico en Abidos y los del monumento de Dyoser de la dinastía III. Este último es, en palabras de Cervelló, "la síntesis de un palacio funerario abideno y una mastaba menfita de reentrantes con estructura piramidal englobada"[39], es decir, una síntesis de tendencias ideológicas expresadas en el plano arquitectónico. En este mismo sentido Dyoser buscó llevar a Saqqara elementos de la concepción osiríaca como lo es la "Tumba del Sur" de su complejo, cuya superestructura sigue el modelo de las mastabas de Abidos y que, sumada al elemento solar, la pirámide, representarían la dualidad funeraria que se traduce en equilibrio cósmico[40].

El complejo funerario de Sesostris está rodeado por un muro de reentrantes, como también lo está el sarcófago de granito rojo hallado en la cámara mortuoria de la pirámide. Los reentrantes en ambos casos rememoran la fachada palatina;

---

[37] Franke 1991: 51-67.
[38] De Morgan 1895; 1903; Arnold-Oppenheim 1995: 44-56; Cron-Johnson 1995: 48-66.
[39] Cervelló Autuori 1996a: 236.
[40] Ibidem, loc. cit.

asociados a ellos se hallaron bucráneos en los vértices externos del complejo que eran una expresión del carácter taurino del rey (cfr. Paleta de Narmer) y cumplían un importante papel en las culturas nilóticas antiguas[41].

Las paredes externas del templo piramidal estaban decoradas con paneles rectangulares conteniendo los nombres y titulaturas regias yuxtapuestos a los emblemas de las Dos Tierras, de finísima factura. Uno de los paneles incluye la frase "primer festival de Sed (…)"[42]. Hay barcas enterradas en los alrededores de la pirámide, otro elemento que se suma a la finalidad del palacio funerario: la ejecución del festival de Sed escatológico. De hecho, en el templo sur del complejo se halló un grupo de relieves relacionados con ese festival. En uno de ellos, el rey aparece representado con la típica capa del festival, y aún puede distinguirse el vívido color verde-azulado con que estaba decorada y sus bordes a rayas. Emergiendo delante de la prenda, debajo de las manos del rey, se visualizan una serie de rayas que parecen plumas de halcón, seguidas por manchas de leopardo y más plumas[43].

La entrada principal, al igual que en los complejos altoegipcios y en el de Dyoser, está ubicada al sudeste de la construcción. La cámara mortuoria del rey se halla ubicada en el ángulo superior izquierdo del conjunto (véase Plano 1) y su techo abovedado rememora el de una mastaba (Lám. I), un elemento abideno traído a Dahshur.

En esa cámara se halló el sarcófago de granito rojo con reentrantes, pero no se encontraron vasos canópicos. Tampoco el complejo presenta sistemas de bloqueo del acceso, lo cual llevó a pensar a los excavadores que el cuerpo de Sesostris nunca fue enterrado allí.

Pasemos ahora a analizar el complejo funerario de Abidos. Esta construcción está constituida por dos elementos. Por un lado, una tumba excavada

---

[41] Cervelló Autuori 1996a: 76.
[42] Arnold-Oppenheim 1995: 47.
[43] Arnold-Oppenheim 1995: 54.

en la roca, que contiene una cámara mortuoria y un complejo sistema de bloqueo para su protección, erigida bajo una construcción con forma de "T", al pie de los acantilados del desierto. Para Wegner, la tumba "puede visualizarse como el interior de una pirámide del Reino Medio que carece de una superestructura piramidal"[44].

Diametralmente opuesto a ella y cercano a la zona de cultivo, se erige el templo funerario[45]. El complejo (tumba y templo funerario, Plano II) sigue la distribución espacial de las antiguas construcciones funerarias altoegipcias de la dinastía I. Ambas construcciones se unían por medio de una calzada, que recorría los casi 700 metros que las separaban. El nombre del complejo funerario, identificado en 1997, es "*Perdurables-son-los-lugares-de-Ja-kau-re-justificado-en-Abidos*"[46]. Esta denominación incluye no sólo a la tumba subterránea y el templo funerario sino a la ciudad erigida para el mantenimiento del mismo.

El templo funerario es uno de los más grandes del Reino Medio y allí se han hallado gran cantidad de vestigios. Wegner extrajo y analizó los fragmentos de dos estatuas del rey halladas por Randall-McIver en 1899-1900 y dejadas por este excavador en el mismo lugar. Una de ellas dice: "amado de Osiris-Jentamentiu, señor de Abidos" y la otra "amado de Upuaut, señor de la necrópolis"[47]. Jentamentiu era un antiguo dios altoegipcio, "el que precede a los occidentales" que fue asimilado a Osiris; Upuaut era un dios sicopompo, un chacal que guiaba a las almas en el camino hacia el más allá, el "abridor de caminos"; también representaba al rey en tanto primogénito y heredero legítimo del trono. La finalidad principal de los relieves del templo y la estatuaria era la "articulación de las asociaciones del rey con Osiris-Jentamentiu"[48]. Evidentemente, Sesostris III procuró firmemente esta asociación, yendo mucho más allá del favoritismo a un culto osiríaco como lo hicieron sus predecesores.

---

[44] Wegner 1995: 62.
[45] Wegner 1995: 59.
[46] Wegner 2000: 86.
[47] Wegner 1995: 68.
[48] Wegner 2000: 86.

El templo funerario consta en su interior de un edificio para el culto denominado *"Hermoso (es) el Ka [de Sesostris]" y* sigue los parámetros conceptuales de edificación de las capillas del Ka real y de los templos de las pirámides reales (Plano II). A través de la disposición espacial de los diferentes elementos que lo componen y los vestigios hallados los investigadores han propuesto una reconstrucción posible de su funcionamiento y la organización del culto[49].

Pasemos ahora a explicar algunas de las características del otro elemento del complejo funerario: la tumba subterránea.

Inscripta en la tradición arquitectónica de los Reinos Antiguo y Medio, es una de las criptas más grandes halladas hasta la fecha pertenecientes al Reino Medio. Como ya señalamos, posee un complejo sistema de seguridad para impedir el acceso a la cámara real, aunque este objetivo no se vio cumplido. En esta última se hallaron un sarcófago y una caja canópica ambos de granito rojo, ubicados dentro de nichos realizados en las paredes de la cámara, y disimulados bajo una capa de material semejante al utilizado en el revestimiento de piedra de las paredes. Como señala Wegner, "el resultado fue que la cámara de enterramiento tenía la apariencia de una habitación cuadrada sin rasgos distintivos"[50]. Sin embargo, el sarcófago fue descubierto ya en la antigüedad y abierto -la tapa apareció partida por la mitad- y no se halló nada dentro de él.

Más allá de todos los aspectos de organización del mantenimiento del culto que estos descubrimientos reflejan, la importancia de la erección de este complejo en Abidos va mucho más allá. Quizás la respuesta se encuentre en que Sesostris III representó el intento más claro de búsqueda de síntesis ideológica. Abonaremos esta idea sumando al análisis una representación del festival de Sed de Sesostris III, grabada sobre un dintel proveniente del templo de Medamud (Lám. II). En ella el rey aparece representado dos veces en el trono como Osiris, amortajado; del lado izquierdo con la corona roja del Bajo Egipto y del derecho con la blanca del Alto

---

[49] Wegner 2000: 83-125.
[50] Wegner 1995: 62.

Egipto. En el trono se visualiza el motivo iconográfico de la "unión de las Dos Tierras". El conjunto central está rodeado por una serie de deidades muy significativas: Horus, Thot, Montu y Amón. Cada uno de estos dioses es acompañado por la frase " di anj.f ", "de vida a él (Sesostris III)". Los dioses están dispuestos también en pares: Horus está puesto a la par de Thot[51] junto al nombre de coronación de Sesostris, Ja-kau-re. Ambos están ubicados sobre el signo G S36, el parasol de plumas de avestruz, que también toma parte en el festival de Sed (cfr. la Cabeza de Maza de Narmer). El otro par de dioses, Amón y Montu, están representados en forma antropomorfa, y están más relacionados con Sesostris[52] que con la realeza en general. Junto a ellos aparece el nombre de Horus del rey, Sesostris. Debajo del doble trono se distinguen signos numerales, quizás una referencia al botín capturado para el festival.

Sesostris recibe el símbolo de la juventud (G M4) de manos de Horus (de Edfu) y Seth (de Ombos), representantes de las dos tradiciones ideológicas regias, Horus de la del norte (solar) y Seth de la del sur (osiríaca). Seth también es una fuerza activa, con la cual se identificaron algunos reyes egipcios, todos ellos hombres de acción[53]. ¡Y vaya si Sesostris lo era!

De todo esto se desprende que Sesostris III buscó una base de legitimación muy amplia, por parte de ambas tradiciones. No extraña entonces su vuelta a la dualidad enterratoria, pues trató de sintetizar la contradicción escatológica de las vertientes ideológicas de la realeza buscando la unidad en la polaridad. Se erigió como referente y continuador del Reino Antiguo –como lo muestra su complejo de Dahshur-, en particular de un rey que había insinuado una síntesis en su complejo funerario como fue Dyoser (recordemos la Tumba del Sur y la pirámide) y también de los reyes tinitas –como lo hace su tumba de Abidos- es decir, del conjunto tradicional de la realeza egipcia, exponiendo las variaciones que el arquetipo del rey-dios sufrió como consecuencia del PPI. En este sentido, la iconografía y estatuaria

---

[51] Ambos dioses representan el poder total del rey. Horus, el saber cotidiano, solar, diurno, luminoso; Thot , el saber esotérico, lunar, nocturno, oscuro.
[52] Ambos dioses eran adorados en Tebas, ciudad de la que procedía la dinastía XII.
[53] Cervelló Autuori 1996a: 198.

de Sesostris III lo representan con las orejas de tamaño superior al normal: continúa y grafica el tema del "rey que escucha", que se preocupa por sus súbditos, tema que ya habíamos visto en Sinuhé. Recordemos en este sentido el Himno III del ciclo de "Himnos a Sesostris III" donde el rey es presentado como un "protector"[54]:

"¡Cuán grande (es) el Señor de su ciudad!

El sólo es un millón; poco son miles de otros hombres.

Por cierto: El es un canal que encauza al río en su inundación.

Por cierto: El es un lugar fresco que permite descansar a todos hasta el amanecer.

Por cierto: El es una muralla de cobre de la región de la malaquita.

Por cierto: El es un refugio cuya su mano no se evita.

Por cierto: El es un abrigo que rescata al temeroso de (la mano de) su enemigo.

Por cierto: El es húmedo (y) fresco, más que una sombra en verano.

Por cierto: El es un rincón cálido (y) seco en (la estación de) invierno.

Por cierto: El es una montaña que detiene la tempestad cuando hay tormenta.

Por cierto: El es Sejmet para los enemigos que trasponen su frontera".

En definitiva, podemos ver en la dualidad enterratoria de Sesostris III una búsqueda de la unidad subyacente en la dualidad que permea toda la concepción egipcia del universo.

[54] Parkinson 1991: 46-47.

BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, D.-OPPENHEIM, A., 1995, "Reexcavating the Senwosret III Pyramid Complex at Dahshur", KMT 6, nº 2, 44-57.

BAINES, J., 1995, "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", en O'CONNOR, D. Y SILVERMAN, D.P. (EDS.), *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden, Cap. I.

BRAUDEL, F., 1968, *La Historia y las Ciencias Sociales,* Madrid: Alianza.

CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996a. *Egipto y África. Origen de la Civilización y Monarquía Faraónicas en su Contexto Africano*. Aula Orientalis Supplementa 13, Sabadell: AUSA.

CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996b. "Arquetipo y Clasicismo en la Historia del Antiguo Egipto. Una reflexión", en *Studia Africana* 7, 43-57.

CAMPAGNO, M., 1998, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico,* Colección Estudios, Nueva Serie 6, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

CAMPAGNO, M., 2000, "Another Reason for the Foundation of Memphis", En: HAWASS, Z. (EDS.), *Egyptology at the Dawn of Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists.* Cairo, American University in Cairo Press, Vol. 2, pp. 154-159.

CRON, R.-JOHNSON, G., 1995, "De Morgan at Dahshur: Excavations in the 12th. Dynasty Pyramids", KMT 6, nº 2, 34-43.

DANERI DE RODRIGO, A., 1992. *Las Dinastías VII-VIII y el Periodo Heracleopolitano en Egipto,* en Anexos de REE, Colección Estudios, nº 3, Buenos Aires.

DELIA, R., 1995. "Khakaure Senwosret III: King & Man", en KMT 6, nº 2, 18-33.

DE MORGAN, J., 1895. *Fouilles à Dahchour, Mars-Juin 1894*, Viena.

FRANKE, D., 1991, "The Career of Khnumhotep III. of Beni Hasan and the so-called "Decline of the Nomarchs", en QUIRKE, S. (ED.), *Middle Kingdom Studies,* Kent: Whistable.

HABACHI, L., 1975, "Building Activities of Sesostris I in the Area to the South of Thebes", *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo* 31, 27-37.

MARTIN, G.T., 2000, "Memphis: the status of a residence city in the Eighteenth Dynasty", en *Archiv orientalní* 44, 99-120.

MORENO GARCÍA, J.C., 1997, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire,* Ægyptiaca Leodiensia 4, Liège, C.I.P.L.

PARKINSON, R.B., 1991, *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings,* Oklahoma Series in Classical Culture, Vol. 9, Londres.

QUIRKE, S., 1990, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom",* Kent: Whitstable.

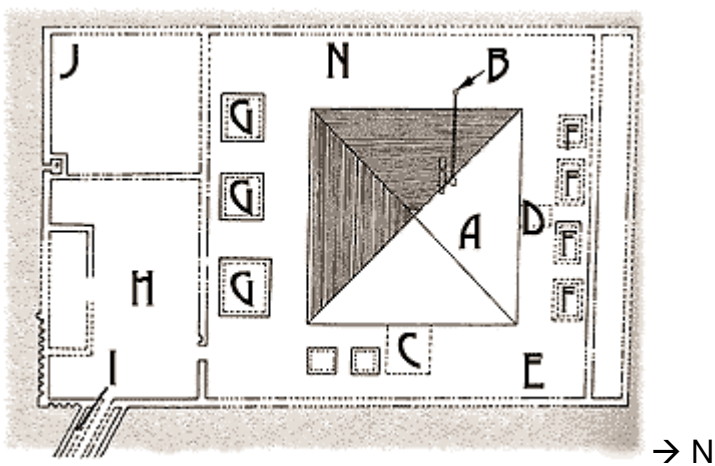
SILVERMAN, D., 1995. "The Nature of Egyptian Kingship", en O'CONNOR, D Y SILVERMAN, D., *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden: E. J. Brill.

WEGNER, J., 1995, "Old and New Excavations at the Abydene Complex of Senwosret III", KMT 6, nº 2, 59-71.

WEGNER, J., 2000, "The organization of the temple Nfr-k3 of Sesostris III at Abydos", Ägypten und Levante X, 83-125 (with contributions by Vanessa Smith y Stine Rossell).

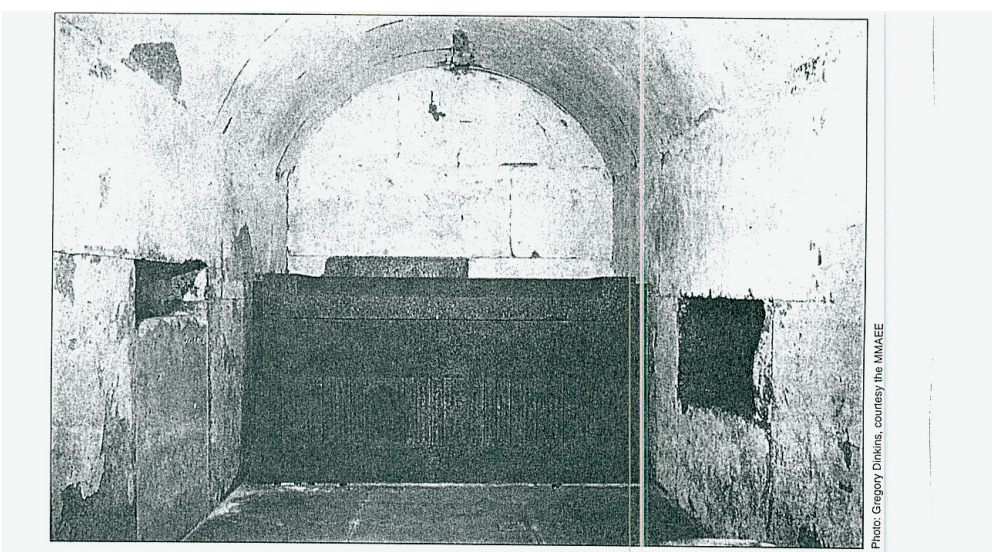
WEGNER, J., 2001, "The town of Wah-swt at South Abydos, 1999 excavations", *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts abteilung Kairo* 57, 281-308.

Plano 1: Planta del complejo funerario de Sesostris III en Dahshur



A- Pirámide; B- Cámara Mortuoria; C- Vestigios de la capilla este; D- Vestigios de la capilla norte; E- pozo; F-mastabas de princesas; G-mastabas; H-Patio; I- entrada y rampa; J- cripta de barcas; N- muro con reentrantes.

Lámina I: cámara mortuoria y sarcófago. Complejo funerario de Sesostris III en Dahshur.



Plano II: Complejo funerario de Sesostris III, Abidos. (Wegner 2001:283)

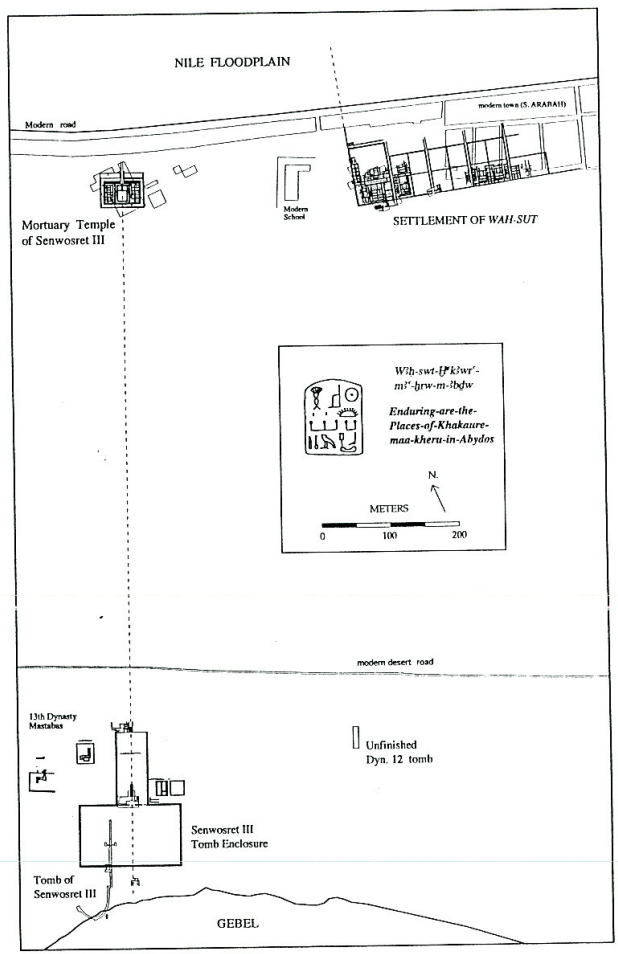


Lámina II: dintel. Festival de Sed de Sesostris III, Templo de Medamud. Hoy en el Museo Egipcio, Cairo.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPAGNO, MARCELO, "Parentesco, intercambios, conflictos: consideraciones sobre el surgimiento del Estado en Egipto" en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. I.

En este trabajo Marcelo Campagno se aproxima al tema del surgimiento del Estado egipcio a través de las articulaciones de las relaciones de parentesco, los intercambios y los conflictos. Aceptando la idea que los enfrentamientos fueron resultado de la búsqueda del monopolio y control del intercambio de los bienes de prestigio en el Alto Egipto, el autor se pregunta si los conflictos podrían desembocar en el advenimiento de prácticas estatales (p. 14).

Según el autor, en el Valle del Nilo durante el Predinástico el parentesco fue el principal modo de articulación social. El principio básico de este tipo de relación es la reciprocidad, con lo cual la práctica estatal, con todo lo que implicaba, no podía surgir desde el interior de las comunidades. Campagno analiza las relaciones establecidas entre comunidades en dos de sus aspectos: el pacífico – los intercambios- y el conflictivo – las guerras.

En esa época existió una gran demanda por parte de la élite de los llamados "bienes de prestigio". De acuerdo con el autor, los conflictos generados por la búsqueda del control sobre los intercambios de tales bienes, llevaron a la guerra de conquista, desarticulando la estructura social vigente - el parentesco - lo que implicó una subordinación de los vencidos frente a los vencedores: es en ese momento que surge el Estado.

Campagno contesta sus preguntas iniciales y lleva a cabo una explicación de la problemática del surgimiento del Estado en Egipto que abre nuevas perspectivas y vías de análisis para futuras investigaciones.

DANIELLE PY

CAMPAGNO, MARCELO, "El surgimiento de Estado egipcio y sus periferias: Nubia y Palestina en perspectiva", en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. II.

En este trabajo el autor analiza el tipo de relaciones de intercambio mantenidas por el naciente Estado egipcio con dos periferias: Nubia y Palestina.

Comienza con una breve explicación del motivo primordial de estos intercambios: los bienes de prestigio, fundamentales para el surgimiento de la práctica estatal y para el sostenimiento de la misma. Basándose en una exhaustiva evidencia arqueológica y con citas de autoridad, argumenta las consecuencias que produjo el advenimiento del Estado en Egipto sobre tales periferias, que divide en dos fases: una primera, que se extiende entre la emergencia de la práctica estatal y la

formación del proto-Estado y una segunda, la del proto-Estado en expansión. A lo largo del artículo las analiza profusamente, a través del análisis de hallazgos arqueológicos.

En la primera etapa, señala la mayor necesidad de intercambio por parte de las "élites devenidas estatales" egipcias (p. 40) para consolidar su poder interno. Sin embargo, una vez logrado esto, se inicia la etapa de expansión con grandes diferencias según la periferia de que se trate. Para el caso de Nubia, el autor plantea la existencia de contactos bélicos y pacíficos, supuestamente debido a la presencia de un poder más centralizado en esa zona. En la zona del NE del Sinaí, por ausencia de un poder fuerte y la falta de resistencia de sus habitantes, sucede lo contrario: intercambios frecuentes a cargo del Estado reciente y coexistencia pacífica entre sus poblaciones.

Según Campagno, las zonas periféricas no se incluyen en la expansión territorial egipcia por un problema de cosmovisión: lo no conquistado eran "zonas cósmicamente marginales" (p. 49).

Una bibliografía abundante, una escritura amena y nuevas perspectivas para el tema que aborda son las características relevantes de este trabajo. Marcelo Campagno nos deja un aporte interesante para un tema que, bajo su lupa, adquiere una dimensión distinta.

MARÍA LUCILA BRIGNOLO

FLAMMINI, ROXANA, "Megiddo y su relación con Egipto durante el BMIIa", en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. III.

El texto que nos ocupa trata sobre los contactos entre Egipto y las ciudades de Palestina durante el Reino Medio. Siria–Palestina era el eje de las rutas de intercambio regionales e internacionales a través del cual circulaban los bienes intercambiados entre Egipto y Asia, de manera tal que todo el Cercano Oriente Antiguo se interconectaba por aquella zona. Entre los jalones más importantes en Palestina se encontraban Megiddo, Afek y Hazor, y en Siria, Biblos. La autora menciona claramente la sinuosa trayectoria que seguían los bienes, entre ellos el ganado. Para sostener su análisis recurre al uso de documentos escritos y de vestigios arqueológicos. Entre los primeros analiza la ¨Inscripción de Menfis¨, la ¨Enseñanza para Merikara¨ y el ¨Cuento de Sinuhe¨. Entre los segundos considera los escarabajos hallados in-situ en Palestina, los depósitos de cerámica de tipo egipcio, y la estatua de un nomarca del Reino Medio hallada en Megiddo.

La autora le concede a esta ciudad un papel esencial como centro de intercambio debido a su estratégica ubicación en medio del cruce de rutas. Sostiene que durante el BMIIa probablemente haya funcionado como centro proveedor o distribuidor de ganado. Asimismo, considera viable el ejercicio de un cierto control político por parte de Egipto sobre

las rutas y enclaves palestinos, a fin de asegurarse ¨un rápido y eficaz acceso a Siria¨ (p. 71). Hacia el final del trabajo, la autora aventura la hipótesis sobre la existencia de un posible interés por parte de Egipto en mantener bajo su esfera de influencia las rutas de intercambio en Palestina (p. 74), en atribución a la necesidad de suministro de bienes de prestigio para su ordenamiento intraestatal. En suma, se trata de un trabajo erudito, aunque permite ser abordado por todo tipo de lector interesado en la historia del Cercano Oriente Antiguo. Además, cuenta con un manejo apropiado de la bibliografía y de la documentación consultadas.

VIRGINIA GIMENA LAPORTA

GESTOSO, GRACIELA N., "Las relaciones de intercambio entre Egipto y el mundo egeo durante la época de El Amarna", en DANERI RODRIGO, A., ***Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.***), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. IV.

En este trabajo, la autora se propone demostrar que durante el periodo de El Amarna, más específicamente durante el reinado del controvertido faraón Ajenatón, las relaciones de intercambio entre Egipto y el Egeo se intensificaron, alcanzando su máximo apogeo y plenitud. Tales contactos tenían por objeto el intercambio de bienes de subsistencia y suntuarios, y eran realizados preferentemente por mercaderes de origen chipriota, estando regulados por los principios de reciprocidad y redistribución.

A partir de las evidencias proporcionadas por las lista de topónimos de Kom el-Hetan (templo funerario de Amenofis III), deduce la existencia de contactos diplomáticos y comerciales entre Egipto y el mundo egeo (principalmente Creta y Grecia Continental), a través de una ruta de intercambio que habría sido utilizada desde los tiempos de Tutmosis III hasta los reinados de Amenofis III y Ajenatón. La gran cantidad de cerámica micénica encontrada en El Amarna sugiere la presencia de tales contactos. No obstante, la cerámica chiprio-minoica y micénica hallada en Ugarit y zonas adyacentes, puede indicar que los contactos de Egipto con Creta y Micenas fueron mayormente indirectos, actuando Chipre como intermediaria en las transacciones.

A ello debe agregarse que no hay representaciones que prueben la presencia de griegos en Egipto durante el reinado de Ajenatón (su lugar fue generalmente asignado a los libios, es decir, el Oeste) y que las "Cartas de El Amarna" se refieren escuetamente a su lugar de origen. Tan solo en dos oportunidades hay una alusión a las *islas en medio del mar*, pero los relieves que acompañan no prueban la presencia de emisarios. Por lo tanto, la autora se pregunta acerca de quiénes eran los encargados de transportar esos bienes a Egipto y deduce que fueron las comunidades de mercaderes chipriotas en Siria las encargadas de cumplimentar tal rol. Por medio del análisis de las tablillas chiprio-minoicas de Ugarit, la autora deduce la

presencia de comunidades de mercaderes chipriotas en Siria, a quienes les atribuye el traslado de la cerámica micénica.

La clave también se encuentra insospechadamente en las "Cartas de El Amarna" que señalan el rol de Chipre en el comercio como escala intermedia en circunstancias adversas, actuando cuando la vía comercial que unía Biblos con Egipto se vía amenazada. La mayor parte de lo bienes que se intercambiaban consistía en productos agrícolas, productos manufacturados y materias primas. Algunos eran considerados bienes de prestigio (como las piedras semi-preciosas), que a menudo eran intercambiados como regalos -de forma irregular y sin estipulación fija- a través de misiones diplomáticas de acuerdo con el principio de reciprocidad; mientras que otros (como el caso del grano) se encontraban insertos dentro de un circuito comercial, y dada su caracterización como bienes de subsistencia, respondían al principio de redistribución.

Mediante documentos escritos, fuentes arqueológicas e iconográficas, la autora expone las diferentes posturas teóricas, para finalmente enunciar y fundamentar su propia hipótesis.

MERCEDES MONTEIRO MARTINS

CRESPO, CELESTE M., "Las relaciones de intercambio establecidas por los grupos libios de la costa norafricana con sus vecinos del Mediterráneo Oriental durante el imperio egipcio", en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. V.

En este artículo la autora aporta una mirada más sobre las vastas redes de intercambio establecidas en el Cercano Oriente Antiguo. Particularmente centra su atención en la zona occidental de la desembocadura del río Nilo sobre la costa del Mediterráneo, denominada Marsa Matruh, que habría sido un importante punto de comercio entre diversos grupos étnicos. Entre ellos son los libios los que Crespo considera, ya que habrían establecido contactos con otros tres grupos importantes: los navegantes del Mar Egeo, los egipcios y, finalmente, los pueblos del mar.

La autora fundamenta su hipótesis en base a estudios arqueológicos y de relieves de templos y tumbas egipcias a los que suma los estudios efectuados sobre las condiciones climáticas. A partir de estos elementos va describiendo los posibles movimientos de los pueblos comenzando por los del pueblo libio. Ellos, a causa de su actividad pastoril y apremiados por las condiciones climáticas, llegaban a la zona de Marsa Matruh durante el verano. Allí se encontraban con los navegantes del Mar Egeo quienes, favorecidos por las corrientes marítimas y los vientos, desembarcaban en un puerto natural de la zona en la que estaban protegidos de posibles ataques del continente pero donde no podían acceder a recursos naturales, razón por la cual se veían obligados a establecer contactos con el pueblo local para abastecerse de provisiones. Luego la autora señala que en

tiempos de Ramsés II, Egipto construyó una fortaleza en la costa occidental del Nilo posiblemente para defensa frente a las amenazas de intentos migratorios libios hacia el territorio egipcio. Sin embargo, se hallaron en esta fortaleza vestigios que indicarían la práctica de intercambios entre sus ocupantes y los libios, además de actuar como posta mercantil de los navegantes procedentes del Egeo. Finalmente menciona la llegada de los pueblos del mar, quienes arribaron a la región con intenciones de asentarse –tanto ellos como los libios- al ver en peligro los recursos naturales de la zona, y por ende su subsistencia. Así, habrían conformado una coalición con intenciones de asentarse en las fértiles tierras de Egipto. Como consecuencia de esta alianza, los libios se militarizan generando desconfianza en los egipcios y los navegantes del Egeo quienes abandonan este punto de encuentro. Esta última afirmación es sostenida por Crespo apoyándose en la aparición de espadas largas en las representaciones egipcias de los libios.

También la autora describe los distintos bienes que se intercambiaban en la zona. Aquí cabe señalar la importancia que le adjudica a los huevos y las plumas de avestruz que los libios introdujeron en el intercambio, además de los productos propios de su actividad pastoril. Ellos a su vez recibían metales trabajados, aceites, cerámicas, capas de paño para la elite y las mencionadas espadas largas. Bien señala la autora la dificultad de este grupo seminómade para acumular bienes, razón por la cual éstos eran bien específicos y trasladables. Esta es una breve aproximación al estudio de Celeste Crespo sobre Marsa Matruh, zona considerada tradicionalmente por los historiadores como "un territorio marginal a los circuitos de relación entre los Estados del Cercano Oriente" (p. 103) pero que, como bien se puede observar al leer el artículo, fue un importante punto de encuentro de sociedades muy diversas.

ENRIQUE GRECO

DANERI RODRIGO, ALICIA. "Relaciones comerciales de Egipto en el primer milenio. Los intercambios con el área griega", en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. VI.

El estudio de Alicia Daneri Rodrigo sobre el sitio de Tell er Rub-à (Mendes) ubicado en el delta de Egipto, se basa en las excavaciones realizadas por la Universidad de Nueva York, dirigidas por Donald B. Reford durante los años 1979-80 y las realizadas por la Universidad de Toronto entre 1992 y 1997. La autora destaca la importancia de Mendes como un centro de culto que se remonta al tercer milenio a. C. Al carecer de documentación escrita, los estudios sobre la cerámica hallada en el sitio se vuelven relevantes. Los diferentes tipos de cerámica son indicadores de la intensa actividad comercial establecidos entre Egipto y Grecia continental y de los contactos frecuentes con el área fenicia y las ciudades griegas del Asia Menor. Gran parte de la cerámica encontrada es similar a

la de Tell Defenneh, (fortaleza en la ruta principal del este hacia Palestina), uno de los primeros sitios de instalación de los griegos en Egipto.

La autora se plantea -para el caso de Mendes- el interrogante acerca de las rutas que seguían las importaciones, si los bienes que arribaban a dicha ciudad lo hacían a través del puerto que esta poseía, y principalmente qué tipo de control ejerció Egipto sobre aquellas y dónde se efectuaba.

Daneri Rodrigo, apoyándose en una bibliografía extensa y en los resultados de dichas excavaciones arqueológicas, responde a las inquietudes planteadas, haciendo referencia al primer milenio a C, época donde surgen nuevas formas de intercambio. La autora menciona varios puertos comerciales, en especial uno de ellos, Naucratis (puerto de Sais), posiblemente establecido para regular el comercio con Egipto en un momento de crisis interna en Asia Menor. Allí también aparecieron restos de cerámica que se dataron en el siglo VII a.C., aunque el establecimiento de los griegos podría ser anterior al 650 a.C. En ese puerto se asentaron los encargados de ejercer el control del comercio griego, los "superintendentes de la puerta del mar". Los bienes eran gravados con impuestos, gran parte de ellos estaba dedicado a los templos. Las conclusiones finales resumen los argumentos principales del artículo y de dichas excavaciones arqueológicas.

PAULA DELGADO

DANERI RODRIGO, ALICIA, "Ungüentos de Egipto: el mendesiano. Su origen y difusión en el Mediterráneo Oriental", en DANERI RODRIGO, A., *Relaciones de intercambio entre Egipto y el Mediterráneo Oriental (IV – I milenio A.C.*), Buenos Aires, Ed. Biblos, 2001, Cap. VII.

La autora se refiere inicialmente a las fuentes clásicas que hacen alusión al mendesiano, ungüento aromático producido en Mendes. Tales fuentes son Plinio el Antiguo y Dioscórides quienes brindan datos acerca de la composición del aceite. De dos cartas del Archivo de Zenón, obtiene referencias sobre la distribución de dicho ungüento, cómo se lo comercializaba -incluso en qué tipo de vasijas era transportado- y qué usos se le daba.

Daneri Rodrigo se plantea en su aproximación tres cuestiones: primero, dónde se ubicaba la industria en Mendes; segundo, si esa industria pudo haber comenzado antes del período helenístico; y tercero, cuál pudo ser la causa de la importancia de dicha industria en esa ciudad.

A continuación, extrae una serie de posibles respuestas de las fuentes anteriormente mencionadas y de las excavaciones arqueológicas realizadas por la Universidad de Toronto entre 1992 y 1994.

La autora deja abierta la respuesta a la primera cuestión, dando lugar a la continuidad de la investigación al respecto. Para el segundo punto, propone una ubicación temporal en el periodo helenístico temprano

y por último, con respecto al desarrollo que adquirió la industria de los ungüentos en Mendes explicita su favorable ubicación geográfica para las actividades comerciales y los lazos comerciales con el circuito proveedor de las materias primas necesarias para su elaboración.

Es un texto de fácil lectura, sin complicaciones para su comprensión. Finalmente, cabe destacar el amplio soporte bibliográfico referido por la autora.

CATALINA CABANA