

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La ideología y su rol en las transformaciones sociales en Egipto durante Nagada I-III.

Olivares, Julián.

Cita:

Olivares, Julián (2009). *La ideología y su rol en las transformaciones sociales en Egipto durante Nagada I-III. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/440>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ehyf/Myg>

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

La ideología y su rol en las transformaciones sociales en Egipto durante Nagada I-III

Olivares, Julián (I.S.P. Joaquín V. González)

En el Valle del Nilo, durante el período denominado por los especialistas como Nagada I (4000-3500 a.C.), comenzaron a desarrollarse al interior de las comunidades aldeanas, ciertos procesos de cambio en la organización social. Así surgieron nuevos tipos de sociedades, conocidas como “jefaturas” o “cacicazgos”¹. Posteriormente, en la misma región las relaciones entre dichas sociedades de jefatura derivaron, hacia mediados de Nagada II (3500-3200 a.C.), en la aparición de prácticas de un tipo totalmente diferente, que ya no se articulaban bajo las normas del parentesco, sino más bien bajo la lógica estatal².

En este trabajo trataremos de explicar como surgieron y se institucionalizaron esos jefes comunales, en relación con la ideología³ (un elemento al que consideramos fundamental en la articulación de las sociedades no-estatales), y posteriormente analizaremos los cambios que se producen en esta cuando aparezcan en el valle del Nilo las prácticas estatales. Sin embargo, antes de comenzar es conveniente que aclaremos dos puntos. En primer lugar, las hipótesis que se formularán no pretenden tener un carácter universal. En segundo lugar, la sociedad egipcia antigua no compartía las mismas concepciones ideológicas que nosotros, sino que estas remiten a una manera diferente (pero

¹ En nuestro trabajo nos remitiremos al concepto de jefatura desarrollado en: Campagno, 2000, 137-147.

² Queremos decir con esto que la estructura de la situación histórica analizada se forma de prácticas, y a su vez cobra su sentido en base a una práctica central que la domina y extiende sus principios al resto. En otras palabras, esta “*dominancia de una práctica en una situación histórico-social significa que ella constituye el punto de articulación a partir del cual se organiza y subordina una red de prácticas*” (Campagno y Lewkowicz, 2007, 40). En el caso de las comunidades amratienses, la práctica dominante sería el parentesco, que se funda en los principios de la reciprocidad (Campagno y Lewkowicz, 2007, 41). En el caso de los tres proto-Estados surgidos a partir de mediados de Nagada II, la práctica dominante sería la estatal, basada en el monopolio legítimo de la coerción.

³ Entendemos por ideología “*toda producción simbólica de una sociedad que tienda a proporcionarle a esta una explicación acerca de sí misma y de su relación con el Universo. En esta línea, será interpretada como ideológica toda práctica que provea una representación compartida del mundo, una cosmovisión, una concepción en torno al vínculo de los hombres entre sí y con sus condiciones de existencia, y que sea vivida como verdadera por los miembros de una sociedad*” (Campagno, 1998, 16-17).

no inferior) de concebir el Universo⁴. Nos guiaremos por una serie de preguntas centrales: ¿Cómo se relaciona la necesidad de la existencia e institucionalización de las jefaturas con la ideología imperante en la sociedad predinástica? ¿Cómo se transforma dicha ideología con el surgimiento de prácticas de tipo estatal?

Surgimiento de las jefaturas amratienses: la guerra

Como mencionamos anteriormente, en Nagada I se da la aparición de las sociedades de jefatura⁵. ¿Dónde debemos buscar las evidencias para determinar la causa del surgimiento de jefes en las comunidades? Siendo esta una sociedad ágrafa y con una antigüedad de unos cuatros milenios, la disponibilidad de pistas resulta sumamente difícil, y la única evidencia disponible será aquella que nos brinde la arqueología. Tal como plantea Kathryn Bard, *“todas las sociedades perciben el mundo real a través de sistemas de creencias para proveer explicaciones a los fenómenos. [...] A través de esas percepciones del mundo se originan formas de simbolización por medio de las cuales los humanos interactúan y se comunican, tales como el lenguaje hablado. Algunos símbolos son materiales, y entonces pueden ser recuperados por las excavaciones”*⁶. A su vez, la autora establece que en *“Egipto, desde que emergió una cultura predinástica hacia el 4000 a.C., ricas formas de simbolización pueden ser vistas en los restos materiales, principalmente en la forma de los enterramientos y el ajuar funerario, y en grado más reducido, en el arte rupestre”*⁷. Por lo tanto es en el contexto funerario, y en menor grado en el contexto rupestre, en donde debemos buscar la evidencia del desarrollo de estas

⁴ Nos referimos a lo que algunos autores denominan “pensamiento integrado” (cf. Cervelló, 1996, 13-32). Sobre las características particulares que este pensamiento adquiere en Egipto, cf. Campagno, 1998, 11-16.

⁵ Cf. Trigger, 1985; Adams, 1988; Hassan, 1988; Midant-Reynes, 1992; Bard, 1994; Castillos, 2001; Campagno, 2002a, 151-155 (con bibliografía); Navajas, 2006, 76 (con bibliografía); Castillos, 2007, 23; Castillos, 2009. Debemos destacar que evidencias de liderazgo y diferenciación social son halladas ya desde el periodo Badariense (Cf. Trigger, 1985, 44; Campagno, 2002a, 151, 153; Hassan, 1988, 159-160). Sin embargo, tal como plantea Hassan, la diferenciación social que aparece en este período estaría más bien relacionada con la existencia de linajes (Hassan, 1988, 167). La evidencia del Badariense tiene un carácter disperso, y no parece corresponder con sociedades de jefatura institucionalizada. Tales evidencias sólo aparecerán mas adelante, durante el Amratiense, en donde se incrementan las fuentes, y los enterramientos sugieren que existiría un liderazgo de carácter hereditario.

⁶ Bard, 1992, 1. Traducción: Campagno, M. y revisado por Daneri, A.

⁷ Bard, 1992, 1. Traducción: Campagno, M. y revisado por Daneri, A.

sociedades de jefatura, y es allí donde a su vez encontraremos la mayor evidencia acerca de la ideología existente en dichas sociedades.

Una vez establecidos los parámetros para la búsqueda de huellas sobre la ideología, procederemos a responder la primera pregunta: ¿Cómo se relaciona la necesidad de la existencia e institucionalización de las jefaturas con la ideología imperante en la sociedad predinástica? Tal como plantea Campagno, existen cuatro ámbitos en los que las aldeas predinásticas precisarían la presencia de un jefe: ámbito de la producción, de los intercambios, de lo ideológico, y de la guerra⁸. Es posible en realidad que los cuatro ámbitos para la acción de un líder fuesen de suma importancia para las comunidades. Sin embargo, consideramos que, hay uno que tendría la primacía por sobre las restantes en el hecho puntual del surgimiento de las sociedades de jefatura en Egipto: la guerra.

Es conveniente que aquí nos remitamos al trabajo realizado por Augusto Gayubas sobre la evolución de las comunidades amratienses y su relación con la acción bélica. Como este autor plantea, numerosos estudios antropológicos y sociológicos prueban que la guerra es un elemento que esta constantemente presente en las sociedades primitivas⁹. ¿A qué se debe esta predominancia de la guerra en dichas sociedades? Primero y principal, la guerra primitiva no se debe a una lucha por los recursos, puesto que, como demostró Marshall Sahlins, las sociedades que la realizan son “sociedades de la abundancia”¹⁰. Por lo tanto, el motivo de la guerra primitiva debe buscarse en otro lado. Y es en esta búsqueda donde cobran una fundamental importancia las investigaciones realizadas por Pierre Clastres.

Para este autor la guerra es algo común a todas las sociedades no-estatales; es universal. Esto se debe a que las comunidades tienden a verse, en base a las normas del parentesco como sistema articulador de las relaciones sociales, como un Nosotros autónomo¹¹. Esta identidad propia de las comunidades se refuerza al ver a los extranjeros

⁸ Campagno, 2002a, 155-158.

⁹ Gayubas, 2006, 55.

¹⁰ Sahlins, 1983 [1974], 55; también cf. Clastres, 1981 [1976], 135-151.

¹¹ Clastres, 1981 [1976], 211. Esto queda comprobado con la afirmación de Campagno, quien dice que esa “posición hegemónica de la práctica del parentesco puede verse claramente en el aspecto típico que adquiere el entramado de prácticas inherente a las comunidades no-estatales. A través de los términos del parentesco, por ejemplo, se establecen allí los criterios de pertenencia (parientes) o de exclusión (no-parientes) de los individuos en relación con sus comunidades” (Campagno, 1998, 40).

como Otros. Y como con los extranjeros (los no-parientes), solo se entablan relaciones conflictivas (en términos de Sahlins, una reciprocidad negativa¹²), la guerra siempre es algo que esta latente. En resumen, la guerra es algo interno de las comunidades integradas, puesto que es el mecanismo a través del cual dichas sociedades reafirman su independencia y su identidad.

Pero a su vez, tal como establece Clastres, esta guerra como política exterior se relaciona con la política interior de las comunidades, a la que llama “conservadurismo intransigente”. Según el autor, la sociedad con pensamiento integrado busca conservar su propio ser: un ser indiviso. *“El conservadurismo primitivo busca, por lo tanto, impedir la innovación en la sociedad, quiere que el respeto a la Ley asegure el mantenimiento de la no-división, busca impedir la aparición de la división en la sociedad”*¹³. Y como a su vez esto ocurre en todas las comunidades, *“la posición de Sí misma de cada una de ellas implica la oposición, la hostilidad hacia las otras, el estado de guerra es tan perdurable como la capacidad de las comunidades primitivas de afirmar su autonomía unas con respecto a las otras”*¹⁴. Por lo tanto, la guerra a su vez previene a las comunidades de que en su interior surja la diferenciación social.

Así, se observa que la guerra es un mecanismo inherente a las sociedades pre-estatales, que actúa con una doble función: les permite fortalecer su identidad propia como un Nosotros, y a su vez conjurar la división social. Y puesto que la guerra como práctica necesita de una coordinación central para tener eficacia, al momento de su realización es probable que surjan en la comunidad jefes guerreros. Si bien no pretendemos que esta afirmación tenga un carácter universal que se pueda aplicar a todas las sociedades, existen situaciones en las que un jefe puede surgir en base a su actividad como coordinador central en la actividad bélica. Esto puede ser verificado por las investigaciones de Pierre Clastres, Marvin Harris, y Godelier, entre otras¹⁵. El problema está en determinar cuando el cargo de jefe guerrero, sea cual sea la causa, se institucionaliza.

En Egipto existen evidencias, que si bien no pertenecen al período en el que planteamos el surgimiento de las sociedades de jefatura, nos sirven para ver que la guerra es

¹² Sahlins, 1976, 244-245.

¹³ Clastres, 1981 [1976], 212.

¹⁴ Clastres, 1981 [1976], 212.

¹⁵ Gayubas, 2006, 67 (con bibliografía).

un fenómeno que esta presente inclusive en tiempos mucho más antiguos¹⁶. Posteriormente, a partir del 5500 a.C., se han hallado en distintos puntos del Alto Egipto, cuerpos de humanos mutilados en tumbas, y restos de individuos que parecen haber sufrido lesiones de armas; en estos casos, los cadáveres hallados presumiblemente fueron víctimas de alguna clase de violencia, quizá del tipo bélica¹⁷.

Existen evidencias de armas de piedra para comienzos de Nagada I, entre las que Campagno destaca puntas de flechas y de lanzas, hachas, cuchillos y mazas. Si bien algunos de estos elementos como las flechas y las lanzas podrían haber sido utilizados en otro tipo de actividades (como la cacería), este autor resalta el hecho de que en tiempos faraónicos estos elementos constituían los principales armamentos del ejército¹⁸.

Otros indicios de la existencia de la guerra en el período Amratiense provienen de la construcción de murallas, probablemente con una finalidad defensiva. En Nagada se hallaron los restos de un muro de unos dos metros de espesor aproximadamente. Por otro lado, en Abadiya se encontró un modelo de arcilla que fue interpretado como una muralla con dos individuos, que quizá fueran soldados locales, detrás de ella¹⁹.

Continuando, tenemos el importante vaso decorado proveniente de la tumba U-239 del Cementerio U de Abidos, en el que aparece representado en cuatro ocasiones un individuo que viste un tocado de plumas, una cola postiza y lleva en sus manos, por un lado una maza, y por otro lado a pequeños individuos que aparentemente va a golpear. Tal como plantea Campagno: “*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*”²⁰. Estas representaciones son una fuerte evidencia que relaciona prácticas bélicas con jefatura durante el período Amratiense.

En múltiples enterramientos, así como también como en el vaso de la tumba U-239, hay un elemento que se repite constantemente: las mazas. Estos objetos aparecen repetidamente en las tumba con ajuares más ricos y en las representaciones de individuos

¹⁶ Cf. Gayubas, 2006, 58-59.

¹⁷ Gayubas, 2006, 62.

¹⁸ Campagno, 2002a, 164. Para un catalogo de estas armas cf. Gilbert, 2004, 33-72.

¹⁹ Cf. Gayubas, 2006, 64 (con bibliografía).

²⁰ Campagno, 2002a, 154. Evidencia similar es proporcionada por el vaso E3002 de Bruselas (Gayubas, 2006, 64).

con un papel central. Parece ser que las mazas eran bienes de prestigio importantes para la élite que surgió durante Nagada I, y *“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”*²¹. En el caso de las mazas, también es conveniente destacar que en la iconografía de tiempos estatales, (como por ejemplo en la cabeza de maza de Narmer) estos elementos son usados por los faraones para ejecutar prisioneros²².

En base a las distintas evidencias trabajadas, quizá podamos comenzar a responder el cómo surge al interior de las comunidades la necesidad de la existencia de los jefes: a partir de Nagada I, tal como afirma Gayubas, los crecientes contactos entre distintas se comunidades intensificaron²³. Por consiguiente, la identidad de estas como un Nosotros, frente a los Otros que representaban los extranjeros, se vio amenazada²⁴. Dicha intensificación llevo a que se activase el mecanismo típico con el que las sociedades primitivas reaccionan ante el peligro de perder su autonomía y su homogeneidad: la guerra. La práctica bélica traía aparejada consigo el surgimiento de líderes que coordinaban a los ejércitos aldeanos en la batalla. En períodos anteriores normalmente la existencia de estos líderes se limitaba a los casos en los que había conflictos entre comunidades. Sin embargo, debido a que los contactos se volvieron tan constantes, las comunidades ya no podrían prescindir de estos, y el cargo se habría institucionalizado.

Surgimiento de las jefaturas amratienses: la ideología

²¹ Campagno, 2002a, 155.

²² Cf. Kemp, 1992 [1989], 54.

²³ Gayubas, 2006, 68.

²⁴ Podemos inferir una relación entre este Nosotros con la representación que dichas comunidades hacen de la tierra en la que habitan. En este sentido, con la aparición del modo de vida sedentario el territorio habitado pasaría a delimitar el pariente del no-pariente, y se generaría así un sentimiento de hostilidad hacia aquel que se entrometa en tierra ajena. Dicha afirmación cobra sentido si entendemos, por un lado que la tierra es donde están enterrados los antepasados, y por otro que la tierra representa la fertilidad (y por consiguiente en cierto sentido a los familiares que vendrán). Observamos a su vez que es la lógica parental la que condiciona claramente la representación que estas sociedades realizan sobre la tierra.

A nuestro entender la importancia bélica que tendría el cargo de jefe es sólo una de las características principales de este. Otro aspecto de suma importancia que nos permite comprender el surgimiento y la institucionalización de las jefaturas debemos buscarlo en la ideología imperante de las sociedades integradas. Aquí nos parece fundamental la afirmación de Godelier sobre dichas sociedades: “*En el seno de las representaciones religiosas, las causas reales se sustituyen por causas imaginarias. O, al menos, las causas reales se convierten en los efectos de causas imaginarias*”²⁵. Esto significa que, en las comunidades con pensamiento integrado, la ideología actúa de tal manera que siempre las acciones ideales se colocan como la causa fundamental de todas las acciones materiales. Se produce así una *anteposición ideal*.

Un buen ejemplo de esta situación lo proporciona Malinowski en su estudio de los trobriandeses: este autor comprueba que cada una de las fases de la producción agrícola siempre es precedida por un ritual, ejecutado por el Towosi (el mago de los huertos). “*Los indígenas creen profundamente que a través de su magia el Towosi controla las fuerzas de la naturaleza, y también creen que debe de controlar el trabajo del hombre. Para ellos empezar una nueva fase en el cultivo del huerto sin una inauguración mágica es impensable*”²⁶, plantea Malinowski. Pero a su vez, esta creencia en la magia les otorga un jefe, “*cuya serie de ritos mágicos, al puntuar el curso de las actividades en intervalos regulares, imponiéndoles una serie de periodos de descanso, y, con la institución de los lotes pautas (Leywota), al fijar un modelo para la comunidad entera, es de una importancia muy grande*”²⁷. Por lo tanto, observamos que para los isleños de Trobriand, es la acción religiosa la que se coloca como garante de la efectividad de la producción, más que su propia acción en los huertos. Sin embargo, y de fundamental importancia para nuestro trabajo, es el hecho de que para los trobriandeses la función del líder se hace necesaria en base a sus funciones mágicas, más que en base al acto material de coordinar la producción. No es que estos individuos no se den cuenta de la importancia de tal coordinación, sino que, como planteaba Godelier, las causas reales se convierten en los efectos de causas imaginarias: el éxito en la coordinación se debe a su poder mágico.

²⁵ Godelier, 1974, 350.

²⁶ Malinowski, 1976, 91.

²⁷ Malinowski, 1976, 92.

Casos similares de la importancia del poder religioso del jefe y su institucionalización como tal fueron investigados en otras sociedades. Uno de estos es analizado por Kurumi Sugita, quien se encarga del estudio del periodo Yayoi en Japón (etapa anterior al surgimiento del Estado). Según la autora, durante los comienzos de este período no parecen haber existido fuertes diferenciaciones sociales, y las actividades de culto eran realizadas por la totalidad de la comunidad. Sin embargo, la diferenciación social surgió al interior de la sociedad, cuando aparece un sacerdote que, en base a su poder espiritual superior, se encarga de centralizar todas las prácticas rituales, y a cambio recibe parte de los excedentes agrícolas. Pero a su vez, debido a sus poderes sobrenaturales, este sacerdote coordinaba la producción de todas las unidades locales, lo cual era de suma importancia para la reproducción sociedad²⁸.

Este ejemplo nos muestra, tal como en el caso de los trobiandeses, que la afirmación de Godelier sobre el pensamiento primitivo es acertada. En la ideología de las comunidades integradas, las causas ideales se anteponen a las causas materiales. En los casos mencionados los jefes surgen por su necesidad en prácticas materiales, tales como la coordinación de la producción y la guerra, pero todas estas actividades realizadas se deben a sus poderes sobrenaturales²⁹. En el Japón pre-estatal, se puede observar que la capacidad que tiene el sacerdote para coordinar la producción de las unidades locales dispersas (algo que la misma sociedad considera fundamental para su desarrollo), se debe a su tama superior.

Por lo tanto, el proceso de institucionalización de tales líderes puede ser comprendido en su totalidad si se toma en cuenta la importancia que tiene la ideología en dicha sociedades. Así, tal como establece Claessen, si bien *“los contenidos de la ideología pueden variar en cada caso específico, el patrón general es la concepción de una íntima conexión entre algunas personas y las fuerzas sobrenaturales. En razón de esta relación, las personas sagradas tienen influencia en la fertilidad, seguridad y justicia dentro de la comunidad”*³⁰. Como plantea Godelier, tales individuos tienen *“el monopolio de las acciones sobre las condiciones (imaginarias para nosotros) de reproducción de la*

²⁸ Sugita, 1981, 377-378.

²⁹ Para otros ejemplos de esta situación, cf. Malinowski, 1922; Malinowski, 1935; Firth, 1939, 168-186; Sahlins, 1963, 295; Muller, 1981, 239-250; Krader, 1972, 58-65; Godelier, 1974, 363.

³⁰ Claessen, 1984, 470-471.

sociedad. [...] Naturalmente, 'a cambio' de sus servicios disfrutaban de mayor prestigio, autoridad y algunas ventajas materiales"³¹. Creemos que este es el caso de la sociedad altoegipcia durante el período de Nagada I. Los jefes institucionalizados que surgieron en las comunidades de Valle del Nilo hacia el 4000 a.C. serían necesitados debido a su capacidad de coordinar las actividades militares; sin embargo, puesto que en la mentalidad primitiva las causas ideales se colocan como el origen de las causas materiales, el éxito en la guerra se debería a los poderes sobrenaturales de estos. Y en base a sus servicios, los líderes comunales gozarían de ciertas ventajas materiales, como puede observarse en ciertos ajuares funerarios de la época, como los que mencionamos al comienzo de este trabajo.

Si bien es difícil comprender la ideología de las comunidades durante el período analizado, existen algunas evidencias que nos permiten inferir la relación entre la existencia institucionalizada de jefes y los poderes sobrenaturales de estos.

La primera evidencia firme sobre los poderes sobrenaturales que tendrían los jefes puede ser inferida en base al sustrato africano que compartirían estas comunidades nilóticas. Así, tal como plantea Campagno, "*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*"³². Frankfort proporciona algunos ejemplos de tal situación, como por ejemplo los Konde, en donde la salud de su jefe y la prosperidad de la comunidad, estaban

³¹ Godelier, 1980, 670. Sin embargo, esta relación jefe-sociedad, en la que el primero brinda servicios sobrenaturales, y la segunda a cambio le otorga parte del excedente, se basa en las normas básicas del parentesco. Por lo tanto, no debe ser catalogada, como lo hacen diversos autores, como una imposición (cf., por ejemplo, Claessen, 1984, 471; Service, 1984 [1975], 116), puesto que mientras la sociedad se articule bajo las normas del parentesco, dicho jefe no dispone del monopolio legítimo de la coerción como para imponer una carga tributaria (Campagno, 2003, 66). Esta relación implica en realidad, en términos de Sahlins, una reciprocidad de tipo equilibrada (Sahlins, 1976, 244). Por otro lado los jefes, a pesar de pertenecer a una élite, continúan siendo parte integral de la sociedad. Por lo tanto, como parte orgánica de su comunidad, también participan de sus concepciones ideológicas. Entonces ocurre que no se puede pensar que ese monopolio de las realidades ideales sea una estrategia de la élite para engañar a la sociedad y obtener beneficios materiales. Los líderes comunales también creen ser los únicos poseedores de dichas realidades sobrenaturales, y entienden que son los únicos que pueden mantener la prosperidad de la comunidad. Así, Tal como plantea Cervelló, los "*pueblos 'integrados' viven de forma real [...] la integración de la sociedad en el cosmos y la interacción entre las dos esferas*" (Cervelló, 1996, 192).

³² Campagno, 2002a, 157-158. Sobre el sustrato africano compartido por el Antiguo Egipto y otras sociedades africanas, cf. Cervelló, 1996, 31-32. Sobre esta relación entre el sustrato africano y los jefes amratienses cf. Campagno, 2004, 63-65. "*En las sociedades primitivas -plantea Frankfort-, y entre ellas muchas del Este africano, el jefe es también el curandero y el mago; en otras palabras, se cree que posee una relación más estrecha con los poderes de la naturaleza que los demás hombres*" (Frankfort, 1976 [1948], 57).

fuertemente enlazadas. Así, un jefe fuerte y vigoroso garantizaba la producción de la tierra, la llegada correspondiente de las lluvias, y además prevenía la llegada del mal³³.

La segunda evidencia proviene del contexto funerario. Tal como plantea Frankfort, *“Egipto, de acuerdo con su interpretación estática del cosmos, pensaba que la vida era eterna y, paradójicamente, negaba la realidad de la muerte. El cuerpo dejaba de funcionar, pero el hombre sobrevivía; vivía en la tumba como un pájaro, pero podía visitar el Valle del Nilo cuando quisiera”*³⁴. Sin embargo, *“para obtener la vida eterna, la parte que sobrevivía del hombre no debía dissociarse por completo de la sede de su identidad: del cuerpo”*³⁵. De allí la preocupación por colocar objetos típicos de la vida cotidiana en los ajuares funerarios³⁶. A su vez, como afirma Campagno, esta creencia en que los muertos seguían formando parte de la comunidad esta íntimamente ligada a la existencia del parentesco como práctica articuladora de las relaciones sociales, *“en la medida en que los lazos parentales persisten por sobre la desaparición física de los individuos”*³⁷. Por lo tanto, como los individuos fallecidos seguían participando activamente de los lazos parentales, podemos pensar que los bienes colocados en las tumbas estarían destinados a fortalecer las relaciones de reciprocidad, y que los muertos siguieran proporcionando sus actividades vitales para la comunidad. Pero como el muerto no podía brindar un contradón material por los bienes que le eran otorgados, quizá podemos pensar, como plantea Campagno, que los difuntos podrían reciprocarse en base a sus poderes sobrenaturales³⁸. Nosotros consideramos que esta situación se presenta concretamente en los enterramientos de los líderes comunales del período Amratiense: distintas evidencias, tales como las mazas de guerra, nos hacen suponer que el jefe, en base a sus poderes sobrenaturales, seguiría brindando a la comunidad su protección en la guerra, y garantizaría a su vez el éxito en cada uno de los emprendimientos bélicos.

³³ Frankfort, 1976 [1948], 57.

³⁴ Frankfort, 1976 [1948], 29.

³⁵ Frankfort, 1976 [1948], 29.

³⁶ Tal como establece Campagno, *“en la medida en que los difuntos no abandonaban su comunidad, necesitaban ser provistos con bienes de uso corriente, para poder continuar practicando sus actividades comunes en la vida de ultratumba”* (Campagno, 1998, 43).

³⁷ Campagno, 1998, 44.

³⁸ Campagno, 2006, 23-24. Ejemplos de esta situación los presenta Frankfort, en relación con el sustrato africano mencionado anteriormente: en Uganda, por ejemplo, los gobernantes difuntos continuaban brindando audiencias y aconsejando a su comunidad a través de oráculos. Por otro lado, los Shilluk creen que Nyakang, uno de sus gobernantes fallecidos, les envía lluvia y cosechas prosperas (Frankfort, 1976 [1948], 58).

Por otro lado, tal como plantea Campagno, “*algunas de esas tumbas minoritarias – como la 1461 de Armant– constituían enterramientos de niños, lo que resulta un indicio firme de status hereditario*”³⁹. Este status hereditario nos permite pensar que quizá esos descendientes de los líderes comunales heredasen de sus antepasados los poderes sobrenaturales que los consagraron como tales. Dicha afirmación cobra sentido si entendemos que las sociedades de jefatura de Nagada I se articulaban bajo las normas del parentesco. Así, tal como plantea Godelier, existen ciertos atributos de los antepasados (aquellos que se consideran vitales para la sociedad, como por ejemplo los poderes mágicos) que sus descendientes desean conservar, y a su vez transmitir a otras generaciones⁴⁰.

Hasta aquí, hemos presentado evidencias de diversa índole que refuerzan nuestra hipótesis sobre el papel de los jefes durante el Amratiense. Las sociedades de jefatura que aparecieron en el Nilo hacia el 4000 a.C. serían una respuesta de las comunidades que, debido a la creciente actividad bélica, no podían prescindir de la capacidad de coordinar la guerra que brindaban los líderes. Sin embargo, en la mentalidad integrada las causas ideales se colocan como el origen de las causas materiales, y por lo tanto, es probable que esta capacidad militar fuera concebida por las comunidades como una consecuencia del poder mágico que detentaban sus líderes. Por otro lado, si el éxito en la guerra se debiese a los poderes sobrenaturales de estos jefes, es posible que la victoria del Nosotros sobre los Otros que representaba el extranjero fuese más bien la victoria del orden natural sobre el caos (victoria que sólo estos jefes podían garantizar, y de allí su necesidad como tales). Si bien la evidencia en tiempos pre-estatales no abunda, creemos que al menos se puede inferir sobre el rol que jugó la ideología en el surgimiento de dichas sociedades de jefatura. Trazando una continuidad, esta evidencia podrá ser interpretada a la luz de los indicios provenientes de la época estatal, en la que las fuentes son más numerosas (y mucho más elocuentes).

La ideología en tiempos estatales

³⁹ Campagno, 2002a, 152.

⁴⁰ Godelier, 1993, 105. Para ejemplos de esta situación cf., entre otros, Sahlins, 1963, 295; Claessen, 1979, 82; Godelier, 1980.

Habiendo respondido a nuestra primera interrogante, sobre la necesidad del surgimiento de las sociedades de jefatura y su relación con la ideología imperante en dichas sociedades, solo nos queda una pregunta que tratar. Hacia mediados de Nagada II, comenzaron a desarrollarse en el valle del Nilo nuevos tipos de prácticas, que no se basaban en el parentesco, sino más bien en el monopolio legítimo de la coerción. En esta etapa comienza en Egipto lo que se denomina periodo proto-Estatal⁴¹. El surgimiento del Estado trajo consigo una serie de cambios en todas las esferas de la sociedad. Por lo tanto, la pregunta a responder será: ¿cómo se transforma dicha ideología con el surgimiento de prácticas de tipo estatal?

Por un lado, se puede trazar una cierta continuidad con la época anterior, puesto que existe una gran cantidad de evidencia del poder sobrenatural que tendrían los líderes en tiempos estatales. Ya desde Nagada II c-d (época en la que se fecha la aparición del Estado en Egipto), la mayor preocupación del pensamiento egipcio era la de la preservación del orden que los dioses habían trazado para los seres humanos, frente a las amenazantes fuerzas caóticas. Los egipcios consideraban que el único que podía conjurar el caos y mantener ese orden preestablecido era el faraón, un ser divino, garante del *ma'at*⁴².

Dicha situación se observa en distintos contextos iconográficos. Uno de estos es la paleta del Metropolitan Museum de New York⁴³. Tal como interpreta Campagno, en esta paleta puede observarse claramente el dominio del orden sobre el caos, garantizado por la figura del faraón. Esta afirmación del autor se basa principalmente en la posición central que posee la serpiente enroscada sobre la que se posa un *serekh* real con la figura típica del halcón, que representa al monarca divino. Según Campagno, “*el serekh real colocado en el*

⁴¹ Nos remitimos aquí al concepto de proto-Estado desarrollado en: Campagno, 2002b, 49-60.

⁴² Campagno, 1996, 151. Tal como plantea Cervelló, el faraón sería “*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*” (Cervelló, 1996, 190). A su vez, y en relación directa con este mantenimiento del orden, observamos una fuerte continuidad en cuanto al rol guerrero del faraón. Por un lado, tenemos las múltiples manifestaciones iconográficas en las que la potencia faraónica se apresta a golpear al enemigo (la paleta de los toros y la paleta de Narmer, por ejemplo). Por otro, existen evidencias materiales de que, en los comienzos de la monarquía, prisioneros enemigos serían sacrificados, lo cual nos muestra un mantenimiento importante de prácticas bélicas (Cf. Hoffman, 1979, 124; Cervelló, 1996, 204-207).

⁴³ Campagno, 1996, 159.

*centro de la paleta y rodeado de animales simétricamente dispuestos puede ser interpretado como la imposición del orden sobre el caos*⁴⁴.

Otro ejemplo lo proporciona el fresco de la tumba 100 de Hieracompolis⁴⁵. En esta se retrata como elemento central una hilera de barcas, que según Kemp representarían el orden y la autoridad⁴⁶. En una de ellas aparece un dirigente sentado y protegido por guardianas. A su vez aparecen diseminadas posibles amenazas (tanto con la forma de animales como de humanos), a las que se hace frente con viñetas de captura. Aquí podemos observar una vez más la lucha entre el orden (representado por el faraón en su barca) contra el caos (representado por las diversas imágenes amenazantes), y como en esta batalla es el monarca quien tiene el poder de determinar la victoria del primero.

Otra evidencia del rol del faraón como garante del orden aparece tanto en la ya mencionada pared pintada de la tumba 100 de Hieracompolis, como en el mango del cuchillo de Gebel al-arak⁴⁷. Aquí se representa a un hombre que separa a dos leones encarados. Este es el clásico motivo del “héroe dominando animales”, que según Campagno, esta “*íntimamente vinculado a la contención del caos*”⁴⁸, y que sólo podría ser garantizada por el faraón. Una escena similar de contención sobre animales de la misma especie puede ser observada en el anverso de la paleta de Narmer. Aquí las bestias emparejadas representarían según Kemp la armonía política⁴⁹. Lo destacable de esta representación, tal como plantea Campagno, es que aparece en un monumento dedicado al orden consagrado por el faraón⁵⁰.

Por lo tanto, en contextos estatales encontramos que los faraones detentarían ciertas cualidades mágicas, que serían, para la mentalidad egipcia, lo que les permitiría reinar en armonía, y proteger a su país del siempre amenazante caos. Sin embargo, cuando relacionamos la ideología con el surgimiento de los monarcas, salta a la vista una fuerte discontinuidad. Anteriormente los jefes comunales detentaban ciertos poderes

⁴⁴ Campagno, 1996, 156. Todo lo contrario de la paleta de Hieracompolis, que “*presentaba animales en conflicto, en el desorden propio de la lucha, en una verdadera ‘alegoría del caos’*” (Campagno, 1996, 156).

⁴⁵ Cf. Kemp, 1992 [1989], 62.

⁴⁶ Kemp, 1992 [1989], 66.

⁴⁷ Cf. Kemp, 1992 [1989], 62.

⁴⁸ Campagno, 1996, 154. Cf., también, Cervelló, 1996, 202-2003.

⁴⁹ Kemp, 1992 [1989], 65.

⁵⁰ Campagno, 1996, 154. En este mismo sentido cf. Baines, 2005, 114.

sobrenaturales que les permitían realizar sus actividades al servicio de la comunidad, pero esto no significaba que no siguiesen siendo parientes. En las sociedades de jefatura, a pesar de tener ciertas capacidades mágicas, el parentesco seguía articulando las relaciones al interior de la comunidad. Posteriormente, con el surgimiento de las prácticas estatales, esos líderes pasaron a ser considerados divinidades, descendientes de los dioses que habían creado ese orden que los egipcios estaban tan preocupados en mantener⁵¹.

Las características divinas del faraón están relacionadas con la concepción dual que tenían los egipcios del mundo. Además de la típica figura del monarca como garante del orden frente al caos, también está la representación del doble halcón en los *serekhs*, el uso de la doble corona, las nomenclaturas duales como “*Las Dos Señoras*”, “*Rey del Alto y del Bajo Egipto*”, etc.⁵². Algunas de estas características duales, como por ejemplo el motivo del toro doble, tienen una relación directa con el sustrato africano mencionado anteriormente⁵³. Sin embargo, dicha continuidad no debe nublar la ruptura significativa que se manifiesta en esta situación.

En el proceso de conformación de prácticas estatales, los reyes fueron divinizados. Si bien el sustrato africano y la concepción dual del pensamiento egipcio facilitaron esta transformación, la percepción de la figura del rey-dios está directamente relacionada con el surgimiento de un polo de la sociedad que detentaba el monopolio legítimo de la coerción. Esta capacidad del Estado le brindaba la posibilidad de entablar toda una serie de prácticas no conocidas con anterioridad⁵⁴. Por lo tanto, es probable que la radical irrupción del Estado tuviera un impacto tal en la mentalidad de los egipcios que este fuera considerado como una potencia infinita por encima de todo lo conocido. Es decir, una manifestación divina⁵⁵. Por lo tanto, aquí podemos nuevamente observar que las causas ideales toman un papel primordial en el pensamiento egipcio, y se anteponen a las causas materiales. Toda la potencia material del Estado fue vista como una causa directa del poder divino del faraón.

⁵¹ Ya desde la Dinastía 0, los monarcas fueron identificados con el dios-halcón Horus a través de los *serekhs* reales (Campagno, 1998, 70).

⁵² Campagno, 1998, 71.

⁵³ Cervelló, 1995, 170. También cf. Rice, 2003 [1990], 256; Campagno, 2004, 53-56.

⁵⁴ Nos referimos aquí a las capacidades de coerción, intervención y creación analizadas en: Campagno, 1998, 51-67. Estas capacidades del Estado sólo pueden existir en este nuevo contexto donde ya no es el parentesco sino la lógica estatal la que domina la red de prácticas.

⁵⁵ Campagno, 1998, 74.

Sin embargo, podemos postular una segunda hipótesis sobre este proceso de divinización del faraón. Como habíamos dicho anteriormente, durante el período Amratiense los líderes de las múltiples sociedades que habitaban en Egipto detentarían ciertos poderes sobrenaturales, y en base a esto gozarían del papel de jefe. Ahora bien, siguiendo la línea de Campagno, observamos que las prácticas estatales habrían surgido de la conquista de una de estas sociedades por otra⁵⁶. ¿Qué ocurre en este tipo de comunidades donde actúa la lógica de anteposición ideal cuando un jefe con poderes sobrenaturales es derrotado por otro? Podemos pensar quizá que el impacto para la mentalidad egipcia fuera tal que ese jefe enemigo, un no-pariente, no podía ser otra cosa que un dios (¿quién más podría vencer a un jefe con poderes sobrenaturales?). Y si ese mismo proceso se extendiese desde ese primitivo proto-Estado hacia el resto del territorio, nos encontraríamos con que todas esas sociedades de jefatura habría padecido la misma suerte. De esta manera, y sin contraponerse con la anterior, podemos pensar claramente en las causas de la divinización del faraón egipcio.

Conclusiones generales

En conclusión, podemos trazar, en base a las evidencias mostradas cierta continuidad ideológica que va desde el surgimiento de las jefaturas durante Nagada I, hasta el surgimiento del proto-estado entre Nagada II y III. Las características compartidas entre jefes comunales y reyes estatales estarían relacionadas con la capacidad de usar ciertos poderes sobrenaturales para garantizar el orden y la prosperidad de la sociedad, y mantener a raya a las fuerzas amenazantes del caos. Dichos poderes están en directo contacto con el pensamiento integrado, en el que las causas ideales se anteponen a las materiales:

Los jefes comunales surgieron en el Valle a causa de la intensificación de la guerra entre comunidades y la necesidad de conservar el Nosotros frente a los Otros extranjeros. Sin embargo, la sociedad integrada concebía sus capacidades bélicas como una causa de sus poderes sobrenaturales para mantener el orden sobre el caos. Posteriormente, a pesar de la aparición de prácticas de índole estatal, los insipientes faraones aun poseerían

⁵⁶ Campagno, 2002a.

características típicas de sus predecesores, los jefes comunales. La iconografía estatal, desde los tiempos más tempranos nos muestra a los monarcas como garantes del orden impuesto por los dioses, que utilizaban sus poderes para mantener a raya a los enemigos de Egipto. Sin embargo, el surgimiento del Estado también trajo una ruptura importante: la divinización del faraón. Dicha situación se debió a la ya mencionada anteposición de las causas ideales: por la forma en la que surgió el Estado (la conquista de una comunidad por sobre otra), y por sus capacidades sin precedentes, la mentalidad integrada generó que los reyes fueran concebidos como dioses.

Por lo tanto, podemos concluir que en el proceso de transformaciones sociales que se desarrollaron en Egipto entre Nagada I-III jugó un rol fundamental la ideología. Sin embargo, esta no permaneció intacta, y pueden observarse cambios en el pasaje de las sociedades de jefatura a sociedades estatales. A modo de cierre, quizá podamos parafrasear a Campagno en este juego de cambios y continuidades en la ideología egipcia, y proponer una transición, entre Nagada I y Nagada III, de los *jefes-magos a los reyes-dioses*.

Bibliografía

ADAMS, B., *Predynastic Egypt*, Aylesbury Shire Publications, 1988.

BAINES, J. “Definiciones tempranas del mundo egipcio y sus alrededores”. En: *RIHAO 12/13*, 2005/2006, pp. 111-148.

BARD, K. “Toward an interpretation of the Role of ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt”. En: *Journal of Anthropological Archaeology 11*, 1992, pp. 1-24.

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

CAMPAGNO, M. “Caos y Orden. Acerca de dos paletas del Predinástico Tardío”. En: *Aula Orientalis, Vol. 14, No 2*, Barcelona, 1996, pp. 151-161.

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

CAMPAGNO, M. “Hacia un uso no-evolucionista del concepto de ‘sociedades de jefatura’”. En: *Boletín de antropología americana 36*, 2000, pp. 137-147.

- CAMPAGNO, M., *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*, Barcelona, Aula Ægyptiaca, 2002a.
- CAMPAGNO, M. "On the Predynastic 'Proto-States' of Upper Egypt". En: *Göttinger Miszellen 188*, 2002b, pp. 49-60.
- CAMPAGNO, M. "El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin". En: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, N° 35-36, 2003, pp. 61-80.
- CAMPAGNO, M. "Próximos y distantes: Egipto y África, del Periodo Predinástico al Reino Antiguo". En: FLAMMINI, R. (comp.), *Aproximación al Antiguo Egipto*, Buenos Aires, EDUCA, 2004, pp. 51-80.
- CAMPAGNO, M. "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado". En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 15-50.
- CAMPAGNO, M., LEWKOWICZ, I., *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.
- CASTILLOS, J. J. "La estratificación social en los orígenes de Egipto". En: *Cahiers Caribéens d' Egyptologie n° 10*, 2007.
- CASTILLOS, J. J. "Un caso puntual: Matmar en el Alto Egipto". En: *Proceedings of the 9th Congress of Uruguayan Archaeology*, Montevideo, 2001.
- CASTILLOS, J. J. "Cómo surgieron los faraones". En: Instituto Uruguayo de Egiptología, 2009, <http://www.geocities.com/jeque8/faraones.html> [en línea].
- CERVELLÓ AUTUORI, J. "¿Un precedente del *serej* faraónico en la paleta predinástica de la caza?". En: *Aula Orientalis*, Vol. 13, No 2, Barcelona, 1995, pp. 169-175.
- CERVELLÓ AUTUORI, J., *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía en su contexto africano*, Sabadell, AUSA, 1996.
- CLAESSEN, H., *Antropología Política. Estudio de las comunidades políticas*, México, UNAM, 1979.
- CLAESSEN, H. "El surgimiento del Estado primero (early state)". En: *Boletín mexicano de derecho comparado*, Nueva Serie Año XVII, No 50, México, UNAM, 1984, pp. 433-479.
- CLASTRES, P., *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1981 [1976].
- FIRTH, R. *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge, 1939, pp. 168-186.

- FRANKFORT, H., *Reyes y Dioses*, México, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976 [1948].
- GAYUBAS, A. “Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del Valle del Nilo prehistórico”. En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 51-73.
- GILBERT, G. P., *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, BAR International Series 1208, Oxford, Archaeopress, 2004.
- GODELIER, M., *Economía, Fetichismo y Religión en las sociedades Primitivas*, México, Siglo XXI, 1974.
- GODELIER, M. “Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado”. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XXXII, Nro. 4, UNESCO, Paris, 1980, pp. 667-682.
- GODELIER, M. “Incesto, parentesco, poder”. En: *El cielo por asalto*, N° 5, 1993, pp. 99-115.
- HASSAN, F. “The Predynastic of Egypt”. En: *Journal of World Prehistory*, Vol. 2, No. 2, 1988, pp. 135-185.
- HOFFMAN, M. A., *Egypt Before the Pharaohs*, Nueva York, Barnes & Noble, 1979.
- KRADER, L., *La Formación del Estado*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.
- KEMP, B., *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Critica, 1992 [1989].
- MALINOWSKI, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge, 1922.
- MALINOWSKI, B., *Coral Gardens and their magic*, Londres, G. Allen and Unwin, 1935.
- MALINOWSKI, B. “La economía primitiva de los isleños de Trobiand”. En: GODELIER, M. (ed.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 87-100.
- MIDANT-REYNES, B., *Préhistoire de l’Egypte. Des premiers hommes aux premiers Pharaons*, Paris, Armand Colin, 1992.
- MULLER, J. C. “‘Divine Kingship’ in Chiefdoms and States. A Single Ideological Model”. En: CLAESSEN, H., SKALNIK, P. (eds.), *The Study of the State*, La Haya, Mouton, 1981, pp. 239-250.
- NAVAJAS, A. I. “Jefatura y parentesco en Nagada I. Una aproximación a la dispersión de las cerámicas decoradas del tipo C”. En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Estudios sobre*

parentesco y Estado en el Antiguo Egipto, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 75-94.

RICE, M., *Egypt's making. The origins of Ancient Egypt 5000-2000 BC*, Londres, Routledge, 2003 [1990].

SAHLINS, M. "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3, 1963, pp. 285-303.

SAHLINS, M. "Economía tribal". En: GODELIER, M. (ed.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 233-259.

SAHLINS, M., *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal, 1983 [1974].

SERVICE, E., *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid, Alianza, 1984 [1975].

SUGITA, K. "Terrestrial Deities and Celestial Burocrats. Transformation of the State and Local Communities in the Asiatic Mode of Production in Japan". En: CLAESSEN, H., SKALNIK, P. (eds.), *The Study of the State*, La Haya, Mouton, 1981, pp. 371-386.

TRIGGER, B. "Los comienzos de la civilización egipcia". En: TRIGGER, B., KEMP, B., O'CONNOR, D., LLOYD, A., *Historia del Egipto Antiguo*, Barcelona, Crítica, 1985.