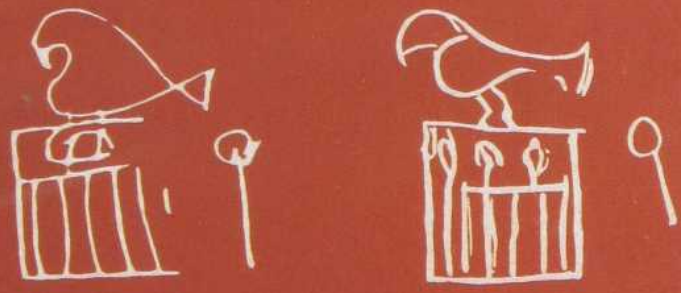
Rihao

Revista del Instituto
de Historia Antigua Oriental
"Dr. Abraham Rosenvasser"

(Tercera Serie)

Volumen 15
(2008)



Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"

Rihao

Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental
«Dr. Abraham Rosenvasser»

(Tercera Serie)

Volumen 15

(2008)

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Historia Antigua Oriental «Dr. Abraham Rosenvasser»

Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"
(Tercera Serie) Volumen 15

ISSN 0325-1209

Puán 480 Buenos Aires República Argentina

Dirección de Imprenta:
Rosa Gómez

Diagramación y composición:
Nélida Domínguez Valle

Correspondencia:
Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
25 de Mayo 217 - 3° piso
C1002 \BD Ciudad de Buenos Aires
Argentina

Canje:
Biblioteca Central
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Puan 480
C1406CQH Ciudad de Buenos Aires
Argentina

www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/antoriental.htm
ihao@filo.uba.ar
(54 11) 43 43 11 96

En memoria de Eugenia Borgogno,
nuestra bibliotecaria.

Homenaje a Karl Polanyi

Índice

RIHAO 15 (2008)

Un homenaje a Karl Polanyi: Introducción

MARCELO CAMPAGNO
Universidad de Buenos Aires - CONICET

La obra del historiador económico Karl Polanyi es, sin lugar a dudas, una de las referencias centrales a través de las cuales el siglo XX ha pensado el universo de lo social. Su nombre aparece sistemáticamente en un sinfín de debates entre economistas, historiadores, antropólogos y sociólogos preocupados por determinar el lugar de la economía en la sociedad. Y las repercusiones de esos debates han resonado en los más diversos ámbitos. Tal es así que los estudios sobre el Cercano Oriente Antiguo, un campo tradicionalmente poco proclive a las grandes aperturas teóricas, han registrado una singular influencia polanyiana en los modos en que muchos investigadores han planteado los problemas económicos y sociales de aquellas sociedades.

Fue, ciertamente, el propio Polanyi el que inició el diálogo con los historiadores de la Antigüedad oriental. En efecto, su análisis de la crisis del sistema económico occidental durante la primera parte del siglo XX, que fundamentalmente lleva a cabo en *La gran transformación*[1], lo había conducido a concluir que *"para obtener una visión más realista del lugar ocupado por la economía en la sociedad humana, es necesario que la historia económica general se asiente sobre bases conceptuales más amplias"*[2]. Y para determinar esas bases más amplias, había que considerar los modos en los que lo económico tenía lugar en otras sociedades. Partiendo de la premisa de que la economía constituye siempre un proceso institucionalizado, el análisis de sociedades muy diversas respecto de la del capitalismo contemporáneo le había permitido a Polanyi la detección de tres grandes "formas de integración" que regían las prácticas económicas: reciprocidad, redistribución e intercambio. Si bien tales formas no se presentaban como mutuamente excluyentes ni constituían *"etapas necesarias de desarrollo"*[3], Polanyi remarcaba que cada una de ellas podía tener un papel dominante en diverso tipo de sociedades. Así, mientras que el intercambio prevalecía en sociedades como las del Occidente contemporáneo, caracterizadas por la existencia

---

1 Polanyi (1989 [1944]).
2 Polanyi (1994 [1977]: 55).
3 Polanyi (1994 [1977]: 116).

de un mercado regulador de precios, la reciprocidad era la forma de integración central de las sociedades no-estatales, en las que la economía aparecía imbricada (*embedded*) en las relaciones de parentesco, y la redistribución era dominante en las sociedades en las que se había instituido un poder político capaz de concentrar y revertir bienes a través de una institución central.

En función de esta perspectiva, podría decirse que el interés de Polanyi por las sociedades de la Antigüedad oriental tendría dos aspectos centrales. Por un lado, las sociedades del Cercano Oriente Antiguo se organizaban a partir de instituciones estatales centrales, que permitían considerar el papel de la redistribución como forma de integración económica dominante. Y por otro, el análisis de los intercambios en tales sociedades permitía advertir un modo de circulación de bienes que no desconocía el mercado como lugar físico para las transacciones pero sí el mercado en tanto instancia abstracta generadora de precios a partir de la oferta y la demanda. Ambas cuestiones aparecen reflejadas especialmente en el libro *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957)[4], en el que colaboran orientalistas como Leo Oppenheim y Robert Revere, así como en *El sustento del hombre*, obra póstuma publicada en 1977[5]. En esas obras, Polanyi revelaría un marcado interés en las sociedades del Antiguo Oriente y, en particular, en las formas del intercambio paleoasirio –ligadas a la figura del *tamkarum*–, en las de la Babilonia de tiempos de Hammurabi y en las percepciones de lo económico que surgían de diversos pasajes del Antiguo Testamento.

No es éste el lugar para plantear las discusiones ni las objeciones que muchos investigadores han dirigido a esos análisis de Polanyi sobre el mundo antiguo[6]. Es evidente que Polanyi no era un especialista en la Antigüedad Oriental, y es cierto también que las informaciones que disponía no son las mismas que las que se tienen en la actualidad. Pero la influencia decisiva de Polanyi en los estudios sobre la Antigüedad no se relacionan con sus interpretaciones puntuales sino con sus propuestas conceptuales más generales para pensar las economías antiguas[7]. La

---

[4] Polanyi, Arensberg y Pearson (1976 [1957]).

[5] Polanyi (1994 [1977]).

[6] Al respecto, cf. el reciente análisis de María Eugenia Aubet (2007: 31-55). Cf. también Berdan (1989: 82-85) y los artículos reunidos en Clancier *et al.* (2005), especialmente la contribución de Johannes Renger (pp. 45-65).

[7] Los objetivos centrales de la intervención polanyiana aparecen claramente expresados por el propio autor en el prólogo de su obra póstuma (1994 [1977]: 71): *"El empeño del erudito debe ser, primero, dar claridad y precisión a nuestros conceptos de forma que estemos capacitados para formular los problemas de la subsistencia en términos que reflejen lo más fielmente posible los rasgos de la situación real en que nos movemos y, en segundo lugar, ampliar la gama de principios y medidas a nuestra disposición mediante el estudio del lugar cambiante de la economía en la sociedad humana y de los métodos con los que las grandes civilizaciones del pasado realizaron con éxito sus grandes transiciones"*.

concepción de una economía imbricada en la sociedad, o los conceptos de reciprocidad, redistribución e intercambio, son aportes que aún hoy permiten pensar formas económicas diferentes respecto de las dominantes en el mundo capitalista. En este sentido, no caben dudas de que, en el enfoque de los problemas socioeconómicos del Cercano Oriente Antiguo, hay un antes y un después de Polanyi.

Tal situación merecía ser destacada, y la ocasión no podía ser más propicia, dado que visitaba nuestro país la Dra. Anne Chapman, quien, más allá de una extraordinaria carrera antropológica (que incluye fundamentales trabajos en la Argentina, particularmente sobre los selk'nam de Tierra del Fuego), ha sido una discípula directa de Karl Polanyi, y de hecho, ha sido autora de uno de los capítulos de *Comercio y mercado en los imperios antiguos*[8]. La Dra. Chapman aceptó muy gentilmente ofrecer una conferencia sobre la obra de su maestro, que celebramos en el marco del Instituto de Historia Antigua Oriental en Junio de este año. Y se sumaron a esa actividad los economistas Saúl Keifman y Luis Blaum, quienes, desde la perspectiva de su disciplina, comentaron la conferencia de la Dra. Chapman y aportaron sus propios conocimientos, que permiten dimensionar la importancia actual de la obra de Polanyi en el campo de los estudios económicos. Hemos considerado que valía la pena que este volumen de RIHAO contuviera el texto de la conferencia de la Dra. Chapman y el análisis de Keifman y Blaum, como homenaje a la obra de Polanyi y como memoria del evento realizado en el Instituto.

Bibliografía

AUBET, M.E. 2007. *Comercio y colonialismo en el Próximo Oriente Antiguo. Los antecedentes coloniales del III y II milenios a.C.*, Barcelona, Bellaterra Arqueología.

BERDAN, F.F. 1989. Trade and Markets in Precapitalist States, en: PLATTNER, S. (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 78-107.

CHAPMAN, A. 1976 [1957]. Puertos de comercio en las civilizaciones azteca y maya, en: POLANYI *et al.*, *op. cit.*, 163-200.

CLANCIER, Ph., JOANNÈS, F., ROUILLARD, P. y TENU, A. (*eds.*) 2005. *Autour de Polanyi. Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, Paris, De Boccard, 2005.

POLANYI, K. 1989 [1944]. *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta.

POLANYI, K. 1994 [1977]. *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.

POLANYI, K., ARENSBERG, C.M. y PEARSON, H. W. 1976 [1957]. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor.

[8] Chapman (1976 [1957]: 163-200).

Una visión de la obra de Karl Polanyi

ANNE CHAPMAN

El título de esta conferencia, "Una visión de la obra de Karl Polanyi", pretende sugerir que hay otras "visiones" de esa obra, otras "lecturas", algunas de las cuales serán aludidas en lo que sigue.

El mundo de Karl Polanyi abarca las sociedades "primitivas", las civilizaciones arcaicas –en especial, la época de Hammurabi de Babilonia, el Egipto del Reino Nuevo, la Grecia del siglo V a.C., Dahomey– y la historia de Europa, especialmente, la época mercantil del siglo XVIII, la Revolución Industrial a partir de 1830 hasta 1914 y los años que siguieron hasta la década de 1940, cuando Polanyi vio la posibilidad de una "gran transformación", cuestión que desarrolló en su obra mayor, el libro "*The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*", editado por primera vez en 1944 (una tercera edición en español salió en 2007 en Argentina a través de Fondo de Cultura Económica).

Es necesario detenerse un momento en esta obra porque sitúa casi todo lo que escribió después y es también en la actualidad una fuente de discusiones y polémicas de economistas preocupados por la grave crisis actual. Hay que insistir que la "Gran Transformación" es un libro de estudio. No basta con leerlo una vez, en parte por sus conceptos nuevos (aun hoy en día), por el alcance de sus análisis, y también porque Polanyi no siempre es explícito. Es decir que se trata de una obra que puede dar lugar a diferentes lecturas pero que a veces puede crear una cierta confusión. Doy un ejemplo de esto último: Polanyi no define con claridad qué es "la gran transformación". ¿Es emergencia de la sociedad del "mercado autorregulado" en el siglo XIX en Inglaterra, que fue *"radicalmente diferente incluso de su predecesora inmediata"* (Polanyi 2007: 310)? ¿O es la "gran transformación" que se inició después de la crisis de 1929 con las granjas colectivas en la entonces Unión Soviética, que según Polanyi, *"fue el primero de los grandes cambios sociales que transformaron nuestro mundo"* (*Ibíd.*: 307), y con otras medidas mas importantes que siguieron (que desarrollaré más adelante)? Los que conocen a fondo la obra de Polanyi, en su mayor parte, confirman que en 1944 él estaba convencido de que el mercado autorregulado, el capitalismo de la época, no podría seguir dominando

porque era incapaz de cumplir su objetivo declarado, el de crear un bienestar universal. Pero con altas y bajas siguió dominando, y con Reagan, Thatcher y Bush adquirió aún más fuerza. Después de las "pequeñas" crisis en los 90 ahora estamos con la "gran crisis" que Polanyi anticipaba. Algunos economistas sostienen la necesidad de una "gran transformación" basada en lo que Polanyi proponía, como por ejemplo formar unidades populares de cooperación para producción económica, dirigidas por estados (gobiernos) democráticos que asuman su responsabilidad de asegurar la libertad política, y de aprovechar los adelantos de la industria para el beneficio de toda la población. Esto, propongo, es la "gran transformación" del titulo de su libro: transformación sin revolución, llevada a cabo pausadamente, mediante la educación, el convencimiento y la acción de un estado que comprende lo que está en juego.

Después de 1944, Polanyi continuó enseñando y publicando. El libro *Trade and Market in the Early Empires*, editado junto con C. Arensberg y H.W. Pearson apareció en 1957 (traducido en 1976 como *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*, Barcelona, Labor Universitaria). Durante estos años continuó la docencia, publicando artículos, concentrado en sus temas y ocupado en los problemas de su tiempo, hasta el 22 de Abril de 1964, el día anterior a aquél en que falleció. Dos años después de su muerte fue publicado *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, escrito en parte y editado por A. Rotstein. En 1977, apareció *The Livelihood of Man*, editado por H.W. Pearson en colaboración con la viuda de Polanyi, Ilona Duczynska, que, en 1994, fue publicado en español con el titulo *El Sustento del Hombre* (Barcelona, Mondadori). Como se habrá de apreciar, la obra de Polanyi ha estimulado o provocado análisis y comentarios de especialistas en todo tipo de sociedades, desde la de los fueguinos de Tierra del Fuego hasta la de Wall Street, y ha suscitado gran interés en países y continentes alejados de los ámbitos ya mencionados: América Latina, Japón, India, China.

Entre algunas de las más notables obras que han continuado a Polanyi, quiero señalar las de su hija, Kari Polanyi Levitt, quien ha realizado estudios de fondo en el Caribe, así como trabajos de gran importancia sobre los de su padre (como *Reclaiming Development. Independant thought and Carribbean Communities*, Miami, I. Randle Publishers, 2005, y *Development and Regionalism. Karl Polanyi's Ideas and the Contemporary World System Transformation*, una conferencia ofrecida en Budapest en 2004). El economista francés Jérôme Maucourant también se ha dedicado con mucho esmero a la obra de Polanyi, sobretodo a sus menos conocidos años en Austria, hasta su exilio en Inglaterra a partir de 1936. Entre sus muchas publicaciones cito *La Modernité de Karl Polanyi*, con Jean-Michel Servet y André Tiran (Paris, 1998). En 2007, la *Revue du MAUSS* publicó "Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-marchand", donde el sociólogo Alain Caillé presenta veintisiete artículos, uno de

los cuales citaré más adelante. El filósofo italiano Giacomo Marramao ha publicado recientemente un artículo de fondo sobre temas de gran interés para una mayor comprensión de los escritos de Polanyi. También se han ocupado de la obra de Polanyi los economistas Saúl Keifman y Luis Blaum, autores de *Contingencia y Fetichismo. Variaciones en torno a Marx, Keynes y Polanyi*, texto que se expondrá después de esta charla.

Pero no puedo referirme aquí a la inmensa literatura que existe sobre el autor: baste decir que ha sido estudiado tanto por los especialistas de las ciencias o disciplinas sociales y económicas, y de la historia antigua y moderna, como por periodistas de todo el mundo, puesto que *The Great Transformation* fue traducida a quince idiomas a partir de su original en inglés.

Como hilo conductor de la obra de Karl Polanyi, es indispensable que me refiera a sus tres "formas de integración": la reciprocidad, la redistribución y lo que a veces denomina *exchange* (traducida al español como "comercio" o con más precisión como "intercambio"). El ejemplo único de esta tercera forma de integración es lo que Polanyi llama the *price making market*, "el mercado que fija los precios". Este término parece más adecuado que el de "mercado autorregulador" porque, según Polanyi, las teorías de los precios, que él y otros economistas proponen, son esenciales para definir y comprender el mercado actual. Pero hay que notar que cuando el mercado que fija los precios se vuelve dominante, lo llama "mercado autorregulador". Aquí hay lugar para cierta confusión.

Fíjense desde ahora que este mercado es un "tipo" de mercado entre otros. Hay muchos "tipos" de mercados que no se regulan por sí mismos, es decir, que no fijan los precios. Pero nuestra sociedad se caracteriza, según Polanyi, por un mercado autorregulador. Este "mercado" desde luego puede existir en cualquier lugar donde ocurren transacciones, *"exchange"*, de mercancías: en las sedes de las bolsas, la de Wall Street entre muchas otras, en una plaza, una tienda, una fabrica, una oficina, una esquina, o internet.

Como ustedes verán enseguida, o ya saben, estas tres "formas de integración" no tienen el mismo alcance. Las primeras dos se refieren al gran número de sociedades pre-capitalistas conocidas; la última "forma" se aplica exclusivamente a nuestra sociedad, la capitalista (ahora) neo-liberal, sea donde sea que domine, en los Estados Unidos, Europa, la India o aquí.

No obstante su diversidad, las tres "formas" se fundan en un solo principio: en qué manera el trabajo y la tierra son aprovechados. El trabajo y la tierra adquieren un significado de mayor relieve porque son mercancías solamente en el mercado autorregulador, pero son mercancías ficticias porque no son productos manufacturados como las demás mercancías. Las parejas humanas no tienen hijos para "producir" trabajadores o empleados que venden su labor en un mercado.

La tierra tampoco "fue hecha" para que sea vendida en un mercado. Tanto el trabajo como la tierra, del mismo modo que el dinero –que también era anteriormente un simple objeto para calcular y facilitar el intercambio, pero ahora se ha convertido en una mercancía– se vuelven ficticios en el mercado autorregulador. Estas tres mercancías ficticias abarcan un concepto clave, indispensable para comprender las hipótesis de Polanyi, que será considerado por Keifman y Blaum luego de esta charla.

No hay que olvidar que lo que distingue las dos primeras "formas de integración" de la tercera es que en todas las sociedades pre-capitalistas (anteriores a la del mercado autorregulador), la economía esta arraigada (*embedded*) en la sociedad: en la religión, en la organización social, en la vida de familia, en lo moral, en la política de los jefes de tribus o los gobernantes de imperios, etc. A diferencia de ello, en la tercera "forma", el mercado es un "autorregulador" (funciona con autonomía, sin tomar en cuenta "lo demás" de la sociedad, precisamente porque la economía se concentra en él, en el mercado que domina la sociedad). En este tipo de mercado, casi todo se vende, casi todo es mercancía, aunque sea ficticia, casi todo tiene un precio, y aunque no se venda se puede calcular lo que vale en términos de un precio. Casi, pero no todo, porque, como sabemos, el verdadero amor no tiene precio, no se lo puede vender ni comprar. Polanyi construyó esta hipótesis, la aplicó aunque reconoció sus excepciones, además de la del amor verdadero. Se empeñó en explicarlas y de esta manera enriqueció su hipótesis. Es esencial comprender estas "excepciones" (como se verá más adelante).

Es el momento de presentar las dos definiciones de la economía que Polanyi utiliza. Una, que el llama sustantiva y define como real, *"deriva de la dependencia en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y sus semejantes para conseguir el sustento"*. La otra, la de los economistas tradicionales, *"deriva del carácter lógico de la relación medios-fines. Se refiere a la elección entre los usos diferentes de los medios... entre utilizaciones alternativas de recursos escasos"* (Polanyi 1957: 289). Como quizás sea evidente, la primera definición vale para las sociedades pre-capitalistas, en las cuales dominan la reciprocidad o la redistribución. La segunda definición, según Polanyi, es apta solamente para nuestro sistema dominado por el mercado y es la que emplea la mayoría de los economistas en sus cálculos de la función del mercado. Pero ha sido aplicada a fenómenos económicos de cualquier tipo de sociedad. Polanyi muestra que cuando se la aplica a sociedades pre-capitalistas, esta definición, la definición clásica, distorsiona el papel de la economía. Por esa razón, los economistas que limitaban la actividad económica a un razonamiento lógico entre medios y recursos escasos, no lograban, no logran, comprender la economía de tales sociedades porque que en ellas esta fórmula no tiene sentido.

Hay que recordar que la primera definición, la sustantiva, sirve para sociedades cuya economía esta enraizada (*embedded)* en el cuerpo social en tanto que la segunda definición es quizás válida, según Polanyi, para nuestra sociedad donde la economía domina, dado que la mayoría de la gente tiene que calcular cómo gastar sus "escasos recursos", su dinero. Los antropólogos M. Herskovits y Sol Tax utilizaron la definición clásica, digamos neo-liberal, de la economía en algunos de sus estudios. Pero actualmente los antropólogos, y yo supongo que también los historiadores y economistas, están más orientados hacia los efectos sociales de la practica económica, que en tiempos de Polanyi. Es decir que, probablemente, el debate entre los economistas "clásicos" y los "substantivitas" haya perdido su actualidad, aunque no del todo.

La primera "forma de integración", la reciprocidad, caracteriza a sociedades "primitivas" de cazadores-recolectores (como los fueguinos) y de tribus o aldeas que se sostienen mediante una agricultura "natural", sin riego, porque en esas sociedades el trabajo y la tierra se utilizan de manera recíproca, simétrica (no son mercancías), pues son sociedades mayormente igualitarias. La segunda "forma", la redistribución, que Polanyi aplica a sociedades cuyo trabajo y tierra se aprovechan de manera centralizada desde un núcleo, normalmente un palacio, o templo, una sede del poder feudal o mercantil. Se refiere aquí a las civilizaciones del Medio Oriente, Egipto del Reino Nuevo, Grecia hasta cierto punto, Roma, las que siguieron en Europa, la Edad Media incluyendo la época mercantil del siglo XVIII. Aunque sean sociedades jerárquicas, no igualitarias, el trabajo humano y la tierra no son mercancías, son más bien controlados por un centro de poder. Aunque parece contradictorio por el momento, un mercado que fija los precios puede existir en sociedades de redistribución, como veremos mas adelante.

Hasta aquí, la presentación parece implicar un esquema evolutivo, de progreso desde lo primitivo hacia la civilización de los grandes imperios, los latifundios, el control comercial y eventualmente la sociedad industrial tal como la conocemos. Pero no es así. No fue pensado por Polanyi de esta manera, porque elementos (lo que yo llamo "excepciones") de las tres "formas" ocurren en otras sociedades. La reciprocidad es trato humano, siempre disponible, no exclusivo de sociedades primitivas. También "elementos" (término de Polanyi) de redistribución pueden ocurrir en cualquier tipo de sociedad, aunque predominan, según Polanyi, en las que acabo de mencionar. En cambio, la tercera "forma", sobretodo el mercado autorregulador, crea problemas para los investigadores. Polanyi claramente afirma que no hay un símil de ningún tipo de mercado en sociedades "primitivas" o tribales donde el intercambio se hace por medio del don, del regalo recíproco, aunque sea a largo plazo, como en la institución llamada Kula, de los trobriandeses estudiados por Malinowski.

En cuanto a las sociedades de redistribución, hay mercados cuyos precios son fijados por un poder central (como el de los aztecas del siglo XIV hasta 1521 (ver Chapman, en *Autour de Polanyi*, Paris, De Boccard, 2005: 273-282). Este tipo de mercado no permite ganancias mucho mas allá del "valor" del trabajo, la materia que representan las mercancías y los impuestos del poder central. Por ejemplo, aunque los comerciantes profesionales aztecas (los *pochtecas*) podían ganar un suplemento de "dinero" mediante transacciones personales, su actividad mayor estaba regida por el estado. Nadie se hacía rico en mercados controlados por el estado. Los ricos (los gobernantes y sus auxiliares, sacerdotes, señores feudales, etc.) se benefician de su control de la tierra y de la mano de obra (esclavos, arrendatarios de feudos, etc.). El regateo da lugar a un cierto beneficio, o ganancia, para el comerciante pero no es suficiente para convertir a este comerciante en un "capitalista". Dicho de otro modo, no es suficiente para que este tipo de mercado se convierta en una fuerza que domine la sociedad, como ocurriría con el mercado autorregulador.

De acuerdo con Polanyi, es la Revolución Industrial la que dio origen a este mercado, implementado a partir de ciertas leyes de la primera mitad del siglo XIX. Me permito citar al autor en este sentido:

> "La sociedad de mercado nació en Inglaterra, pero fue en el continente donde sus deficiencias engendraron las complicaciones más trágicas. A fin de comprender el fascismo alemán, debemos volver a la Inglaterra ricardiana. No es exagerado afirmar que el siglo XIX fue el siglo de Inglaterra. La Revolución Industrial fue un evento inglés. La economía de mercado, el libre comercio y el patrón oro fueron inventos ingleses. Estas instituciones se derrumbaron por todas partes en los años '20: en Alemania, Italia, Austria, el evento fue simplemente más político y más dramático. Pero cualesquiera que hayan sido el escenario y la temperatura de los episodios finales, los factores de largo plazo que destruyeron esa civilización deben estudiarse en la cuna de la Revolución Industrial: Inglaterra" (Polanyi 2007: 78).

Así, Polanyi no declara que la Revolución Industrial originó este auge del mercado, que se convierte en el mercado autorregulador. No lo afirma, pero lo da a entender cuando escribe que tanto la Revolución Industrial como la economía de mercado son eventos ingleses de la misma época en Inglaterra del siglo XIX. El autor resalta en la primera frase citada arriba: *"La sociedad de mercado nació en Inglaterra"*. Me parece que él no insiste lo suficiente en el hecho de que el "mercado

autorregulador" es una "sociedad de mercado", y que el mercado no crea esta sociedad, pues ésta no se originó en un mercado. Él dice claramente que este tipo de mercado logró dominar la sociedad, en Inglaterra, gracias a una serie de medidas en el curso de 1830, entre las cuales solamente menciono aquí la reforma de la ley Speenhamland, como los lectores de la *Gran Transformación* recordarán. Polanyi reconoce que este tipo de mercado existía en Grecia en el siglo V a.C. pero allí, para seguir su razonamiento, no fue acompañado por leyes, ni por una revolución industrial, como sucedió en Inglaterra. Así, no logró dominar la sociedad griega (sobre la aparición de "mercados autorregulados" en otras sociedades, véase el artículo "Actualité de Karl Polanyi" de Alain Caillé en la *Revue du MAUSS*, 2007: 90-91).

Citando a Polanyi (2007: 107), *"En efecto, la historia económica ortodoxa se basaba en una concepción inmensamente exagerada de la importancia de los mercados como tales"*. Aunque los historiadores y antropólogos han encontrado mercados que fijan precios (a veces llamados autorregulados) en muchas más sociedades que Polanyi, lo importante no es el mercado autorregulador en sí, sino su predominancia en la sociedad, lo cual ocurrió por primera vez en Inglaterra en el siglo XIX. Citando nuevamente a Polanyi (*ibid.* 2007: 141): *"El capitalismo llegó sin anunciarse* [a Inglaterra]. *Nadie había previsto el desarrollo de una industria de maquinaria, que llegó como una sorpresa total... y el mundo antiguo fue barrido en un impulso incontenible hacia una economía planetaria"*. Y más adelante (*ibid.*: 155): *"En 1834 estaba listo el capitalismo industrial para iniciar su marcha y se lanzó la Reforma de la Ley de pobres* [la de la Ley de Speenhamland] ... *El mecanismo del mercado se estaba afirmando y reclamando su terminación* [de la Ley de Speenhamland]: *el trabajo humano debía convertirse en una mercancía"*. Aquí resalta la importancia del trabajo humano como una mercancía ficticia, como constituyente del mercado autorregulador.

Quiero simplemente insistir aquí que la prevalencia de dicho mercado en otras sociedades, que Polanyi ignoró o interpretó equívocamente de acuerdo con las fuentes que consultó, no debilita su hipótesis de la emergencia única del capitalismo dominado por el mercado en el siglo XIX, como ya vimos. Él reconoció que hubo un cierto grado de actividad comercial en estas sociedades (Polanyi 1957: 256), aunque en tales sociedades, organizadas en función del modelo de redistribución, el poder central dominaba el mercado. Es decir, los modelos de Polanyi no son cajas fuertes, cajas cerradas, para protegerlas de ser penetradas para robar su contenido. Lo esencial no son las excepciones a la regla, sino la comprensión de ellas.

Pero sí me parece que, en 1944, Polanyi se equivocó al suponer que las reformas de partir de los años cuarenta constituían una gran transformación que podrían atenuar el mercado autorregulador y abrir el camino hacia una sociedad mas justa.

El nazismo en Alemania, y el fascismo en Italia, fueron derrumbados gracias a la segunda guerra mundial, pero no el sistema de mercado capitalista. Lo que Polanyi designa como el "doble movimiento", lo atenuó y lo salvó. Las medidas como el Trato Nuevo (*the New Deal*) y otras parcialmente inspiradas por Keynes (como Keifman y Blaum explicarán), modificaron y a la vez salvaron al sistema capitalista (y su mercado). Durante tres décadas, hasta 1980, hubo reformas de gran envergadura tanto en Francia como en los Estados Unidos, que se podrían interpretar como una "gran transformación". En efecto, Saúl Keifman, entre otros economistas, estima que Polanyi no se equivocó, que hubo tal transformación, pero que fue bloqueada luego por Reagan, Thatcher y Bush, como ya he mencionado. Aquí estamos frente a dos "visiones" de la Gran Transformación. Sea como fuera, Polanyi estaba convencido de que tarde o temprano, nuestra sociedad, la del mercado autorregulador, iba al fracaso, dado que sus contradicciones internas impedían que se realice lo que pretende, y que la oposición, un "doble movimiento", podría suscitar una gran transformación. Él esperaba que la sociedad futura provocaría una "gran transformación", gracias a la educación de los ciudadanos: una sociedad también industrial, pero con un gran contenido de reciprocidad, cuya economía volvería a estar encastrada, arraigada *(embedded)* en el cuerpo social y comunitario, y donde predominaría la libertad de expresión y se viviría en paz, como insiste en las últimas páginas de *La gran transformación*. Aquí hago parecer a Polanyi como un entusiasta de la utopía rousseauniana o marxista. No es así. Polanyi estimaba al ser humano y lo creía capaz de crear una sociedad que le convendría, pero no se engañaba con proyectos utópicos ni pensaba que la clase obrera por sí sola podría instituir un sistema de socialismo-comunismo.

Es del todo evidente que Polanyi se valía de la etnología y la historia para definir y aclarar sus propósitos. Varios historiadores se mostraban en desacuerdo con sus interpretaciones y las implicaciones de su método, como Ferdinand Braudel. Otros expertos de las civilizaciones arcaicas criticaron sus escritos. Polanyi buscaba el debate. Y el debate seguirá enriqueciendo y alimentando los conocimientos, y tiene una gran incidencia práctica tanto para el ciudadano común como para el que detente el poder económico y político.

Yo propongo que la contribución de Karl Polanyi es una "gran transformación" en nuestra manera de ver, de comprender nuestra sociedad y las que la precedieron. Me atrevo a decir esto porque estoy convencida de que sus teorías, hipótesis, modelos y su humanismo nos liberan de propuestas poco fecundas o incluso erróneas. Como antropóloga, pienso inmediatamente en la manera en que él incorporó las sociedades llamadas primitivas en el saber de nuestra sociedad, que nos dio la pauta de cómo aprovechar la historia no solamente en tanto que narración y explicación de procesos sino para elucidar los problemas que acechan, para

despertar y orientar proyectos para crear una sociedad más justa donde no prevalezcan la pobreza y la ignorancia y para enriquecer nuestra creatividad con ejemplos inspirados de otras sociedades. Polanyi supo aprovechar los estudios de muchos científicos sociales e historiadores contemporáneos, o casi. Entre ellos, podemos mencionar a los antropólogos Malinowski y Thurnwald, el sociólogo Tönnies, el asiriólogo Oppenheim, Marx, Weber, el jurista Maine, entre muchos otros. También sus experiencias personales lo marcaron profundamente: sobretodo en Austria antes de la invasión nazi de 1937, y después, durante su exilio, en Inglaterra, por el contacto con la clase obrera, enseñando a obreros en los barrios marginales de Londres. En este contexto, citaba especialmente a Robert Owen. En efecto, su obra va mas allá de lo académico, como ya mencioné, en términos de su "visión" de una gran transformación: de crear cooperativas a todos los niveles sociales y económicos, programas educativos que estimularan la discusión, el debate y la lectura.

Creo que son acertados los análisis de Polanyi sobre el capitalismo como una sociedad dominada por la economía de un mercado autorregulador, mantenida hasta el día de hoy por el temor al hambre y motivada por la esperanza de ganancias. Sus escritos han inspirado y provocado nuevas maneras y nuevos métodos de estudiar y analizar toda la gama de las sociedades. Su obra será, y ya lo es parcialmente, elaborada en términos de estimular y orientar grupos de ciudadanos, programas educativos que sean a la vez críticos y permitan proponer proyectos y leyes que hasta un gobierno neoliberal podría aprovechar.

Ahora cedo la palabra a mis amigos y colegas, los economistas Luis Blaum y Saúl Keifman.

Contingencia y fetichismo: Variaciones en torno a Marx, Keynes y Polanyi

LUIS BLAUM
Universidad Nacional de Tres de Febrero

SAÚL KEIFMAN
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El propósito de este trabajo es exhibir las articulaciones entre el pensamiento de Polanyi, y los de Marx y Keynes, indispensables para comprender las diversas coyunturas históricas del capitalismo. Su hilo conductor es la imposibilidad conceptual de constituir la autonomía del mercado, resultado establecido también por la teoría económica: el mercado genera múltiples equilibrios, es decir, el desenlace de su funcionamiento es contingente. De este modo, pierden su fundamento el determinismo económico, tanto en su versión neoliberal como en la marxista.

ABSTRACT: In this paper we show the connections between Polanyi's thinking and the ideas of Marx and Keynes, which are paramount to understand the different historical phases of capitalism. Their common thread is the theoretical impossibility of constructing an autonomous market. This is also consistent with our interpretation of multiple market equilibria, a general result firmly established by economic theory, as implying the contingency of market outcomes. Therefore, the foundation of both neoliberal or Marxist economic determinism is undermined.

PALABRAS CLAVE: contingencia – fetichismo – Marx – Keynes – Polanyi

KEYWORDS: contingency – fetichism – Marx – Keynes – Polanyi

La Naturaleza es de derecha
C. F. Ramuz

La frase del epígrafe ilustra una percepción generalizada (aunque probablemente incorrecta) acerca del carácter dado, determinado, y por lo tanto, conservador, de la Naturaleza. De hecho, cuando se advierte contra la "naturalización" de ciertos fenómenos sociales, tales como la pobreza masiva, se postula que no tiene nada de fatal y que terminar con ella, depende de la sociedad.

Cuando pensamos en contingencia, la oponemos a lo unívocamente determinado y, en consecuencia, a lo "natural". Sin embargo, no identificamos lo contingente con lo aleatorio (entendido como un continuo posible), sino con un conjunto finito de resultados posibles. Cualquier cosa no es posible, pero hay más de un mundo posible. En términos formales, podríamos decir que dado el conjunto de condiciones iniciales, habrá equilibrios múltiples. Vale la pena señalar que el resultado general de la teoría del equilibrio walrasiano es precisamente ése (Mas-Collel, Green y Whinston, 1995). En términos matemáticos, la oposición entre determinado ("natural") y contingente es análoga a la que existe entre función y correspondencia; en una relación funcional, cada elemento del dominio tiene una sola imagen, mientras que en una correspondencia, cada elemento del dominio puede tener más de una imagen.

La visión determinista enfatiza la existencia de leyes universales. Esto es típico de la física clásica, por ejemplo, la ley de la gravedad y también de cierta concepción de la biología. En particular, las llamadas leyes de la evolución parecen responder a esta concepción. Sin embargo, Dupré (2006), a la vez que defiende la teoría de la evolución, advierte que *"es poco probable que puedan formularse leyes evolutivas"* (p. 53)[1]. No obstante, la concepción decimonónica de que existían leyes evolutivas[2] influyó poderosamente en el pensamiento de las ciencias sociales llevando a la búsqueda homológica de leyes de la historia en algunos, al "darwinismo social" en otros, y a distintos determinismos biológicos como las teorías de la supremacía racial, o las que priorizan lo heredado versus lo adquirido que, curiosamente, se vuelven a poner de moda en las últimas décadas del siglo XX[3].

El determinismo aparece en los relatos extremos del espectro ideológico. Es bastante claro en el discurso neoliberal, el llamado "pensamiento único" que proclama el triunfo final del mercado y la propiedad privada como las instituciones

---

[1] La contingencia de la evolución ha sido enfatizada por los biólogos, por ejemplo, Stephen Gould (1991) y Stephen Rose (2004).

[2] A su vez, la teoría de la selección natural de Darwin se inspiró en la teoría de la población de Malthus.

[3] Por ejemplo, Dawkins (1993) y Herrnstein y Murray (1994), pero también Pinker (2004).

que permiten la realización del potencial económico de la humanidad. Por ejemplo, en la obra de Douglass North[4], aquellas innovaciones institucionales aparecen como el factor clave de la inigualada prosperidad de Occidente iniciada con la Revolución Industrial. En particular, la enorme aceleración de la innovación tecnológica de los últimos dos siglos, se explicaría fundamentalmente por los mejores incentivos ofrecidos por la gran mejora en la especificación y protección de los derechos de propiedad, en la creciente eficiencia y expansión de los mercados, y en la caída de los costos de transacción (North 1981: 166-167). Donde mejor se vería la interacción entre los costos de transacción y el cambio técnico sería en la evolución de la organización económica de la industria manufacturera, desde el artesanado al *putting-out system* y, finalmente, hasta el sistema de fábrica. Este proceso sería la respuesta al crecimiento del tamaño del mercado y los concomitantes problemas del control de la calidad. La centralización del lugar de trabajo y la supervisión directa habrían reducido el costo del diseño de las innovaciones técnicas al realizar los distintas etapas de la producción (pp. 167-169). North (1981: 38) defiende la superioridad técnica de la estructura disciplinaria jerárquica de la fábrica en base al supuesto del "diseño eficiente" que toma prestado de cierta corriente interpretativa de la biología evolutiva: si triunfó es porque era más eficiente que las estructuras de firmas no autoritarias como las cooperativas de trabajo. Para una crítica al supuesto del "diseño eficiente" véase Bowles (2004, capítulos 2 y 10)[5]. Más adelante expondremos la crítica específica de Marglin (1974) a la supuesta superioridad técnica de la división capitalista del trabajo típica de la fábrica.

Entendemos que muchos marxistas, ubicados en las antípodas ideológicas del neoliberalismo, también suelen caer en una visión determinista. Tal visión encuentra sustento en un conocido conjunto de hipótesis de trabajo que Marx formula en el Prólogo a la *Contribución* (2003a) que han sido usualmente interpretadas como la formulación de las leyes de la historia y de una topología de lo social, que parafrasearemos a continuación. Las relaciones de producción en las cuales los hombres se ven involuntariamente involucrados corresponden a una determinada fase del desarrollo de las fuerzas productivas. El conjunto de las relaciones de producción constituyen la estructura económica, la base real sobre la cual se eleva la superestructura (*Uberbau*) jurídica y política de la sociedad, a la

---

[4] Ganador junto con Robert Fogel, del Premio Nobel de Economía en 1993 por sus contribuciones a la historia económica.

[5] Un importante contraejemplo al supuesto del "diseño eficiente" fue proporcionado por la investigación de Robert Fogel y Stanley Engerman (1974) sobre la esclavitud en las plantaciones del Sur de Estados Unidos, en la cual prueban la alta eficiencia y productividad de las mismas comparadas con las no operadas por esclavos. Los autores concluyen que la abolición de la esclavitud debe explicarse desde la política, no desde la economía.

cual le corresponden ciertas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas se ven trabadas por las relaciones de producción existentes o por su expresión jurídica, las relaciones de propiedad, abriéndose así una época de revolución social. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben en ella, ni jamás aparecen nuevas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en la sociedad antigua. La humanidad se propone únicamente los objetivos que puede alcanzar. La formación económica de la sociedad ha atravesado por distintas épocas: el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Este último ha creado las condiciones materiales para la solución de los antagonismos sociales, lo que cerrará así la prehistoria de la humanidad.

No realizaremos un análisis de un texto tan influyente y rico como el que resumimos en el párrafo anterior. Por ahora sólo señalaremos la recepción determinista del mismo. Un ejemplo representativo es la interpretación de Gerard Cohen (1978 y 1986) sobre la teoría marxiana de la historia, que enfatiza la primacía de las fuerzas productivas. Cohen va aún más lejos proponiendo que las explicaciones marxianas son funcionalistas. Esta interpretación convierte al desarrollo de las fuerzas productivas en el demiurgo de la historia.

En contraste, encontramos textos de Marx que favorecen una interpretación distinta donde la primacía, si tuviéramos que establecer alguna, está en la lucha de clases, en la actividad deliberada de los seres humanos, que en nuestra opinión apuntan hacia la contingencia. Un ejemplo conocido es la famosa frase del *Manifiesto Comunista*. *"Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases"*. Otro ejemplo aparece en el *18 Brumario*: *"Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado"* (Marx 2003b, cap. 1).

En el *Proyecto de respuesta a V. I. Zasúlich*, de 1881, Marx interviene en las discusiones de los populistas rusos aceptando de buena gana que la comuna rural rusa no estaba fatalmente destinada a ser reemplazada por la propiedad privada. Explícitamente reconoce que el análisis de *El Capital* sobre la expropiación de los campesinos se refiere exclusivamente a la experiencia de Europa Occidental y no pretende ser una "ley general". Esta idea es retomada por el marxista peruano José Carlos Mariátegui quien en su ensayo *El problema de la tierra* propone una solución basada en la conservación de la comuna rural indígena, el *ayllu* (1969).

Algunos ejemplos de autores marxistas que han enfatizado la contingencia son el historiador Robert Brenner (1986) quien le da primacía al papel de la lucha de clases en su relato del surgimiento del capitalismo, los economistas

estadounidenses que proponen el enfoque de las "estructuras sociales de acumulación" para entender las transformaciones institucionales del capitalismo que ellos asocian a las ondas largas[6], y Stephen Marglin (1974) quien ha realizado una crítica clásica y demoledora a la hipótesis que se remonta a Adam Smith sobre la superioridad técnica de la división de tareas que se inicia con el *putting-out system*, y se profundiza con la división jerárquica del trabajo del taller manufacturero y la fábrica.

Apoyándose en abundante documentación histórica, Marglin muestra que la división jerárquica del trabajo aumentó sustancialmente las ganancias de los capitalistas no por su mayor eficiencia técnica sino por haber facilitado un aumento en el grado de explotación (plusvalía absoluta)[7]. Una vez logrado el "disciplinamiento" de la fuerza de trabajo en el taller manufacturero, el progreso técnico se orientó a hacia la invención de maquinarias que lo reforzaron: *"No fue la máquina de vapor la que nos dio al capitalista sino el capitalista quien nos dio la máquina de vapor"* (p. 104). El proceso de "disciplinamiento" fue gradual y resultó de una lucha política de los capitalistas que llevó varios siglos y que incluyó los *enclosures*, la desregulación de los mercados (es decir la desprotección de los productores directos), y la creación de monopolios para los inventores (patentes) entre otras medidas. En otras palabras, primero cambiaron las relaciones de producción y luego las fuerzas productivas.

La convivencia de una visión contingente con una visión determinista en Marx, corresponde, en nuestra opinión, con lo que Marshall Sahlins (1988) denomina los *"momentos culturales y naturales en la teoría materialista"* (pp. 132-142). Sahlins (pp. 161-162) recupera en este sentido el contraste observado por Habermas en *Conocimiento e interés*, entre la singular atención que Marx le presta a las fuerzas productivas en los textos filosóficos, en comparación con la consideración que reciben las relaciones de producción en sus investigaciones históricas, por ejemplo, *El Capital*.

El naturalismo determinista lleva al economicismo, tanto en su versión neoliberal como en su versión marxista. Esto es reconocido y... ¡defendido! por el crítico cultural marxista Fredric Jameson (2003). En sus palabras: *"... que el marxismo carece de toda reflexión política autónoma propiamente dicha..., parece más bien una fuerza que una debilidad. ... El pensamiento político en el marxismo..., tiene que ver exclusivamente con la organización económica de la sociedad [...] tenemos nuestros homólogos entre los pensadores*

---

[6] Véase la compilación realizada por Kotz, McDonough y Reich (1994).

[7] Un punto crucial de la crítica de Marglin consiste en interpretar el proceso de creciente división de tareas impuesto por el *putter-outter* como una fuerte restricción a la competencia dirigida a reforzar su poder como intermediario entre los productores directos y el mercado consumidor. De esta manera, fracasa el llamado Primer Teorema de la Economía del Bienestar y no puede argumentarse que el equilibrio de mercado sea eficiente.

burgueses..., los neoliberales y la gente del mercado: también para ellos la filosofía política carece de valor [...]. En efecto, afirmaré que tenemos mucho en común con los neoliberales... "(p. 314).

En el mismo texto, Jameson pondera el *"enfoque admirablemente totalizador"* (p. 316) de Gary Becker, uno de los más prominentes exponentes del neoliberalismo. Al evaluar el análisis económico del matrimonio y la familia formulado por Becker, Jameson admite que le parece *"... aceptable, y que aporta una perspectiva absolutamente realista y sensata, no sólo de* este *mundo humano sino de* todos, *incluso si nos remontamos a los primeros homínidos"* (p. 317). El naturalismo determinista común a ambos es evidente. Luego de encontrar similitudes entre Becker y Marx por el énfasis del primero en la asignación del tiempo, Jameson pondera la afinidad de la racionalidad instrumental que Becker le atribuye a la conducta humana, con gran parte de la filosofía contempóranea, llegando a asimilarlo con... ¡Sartre! (pp. 317-318). Jameson parece olvidar la crítica que Marx y Engels formularon en la *Ideología Alemana*[8] al pionero del utilitarismo individualista que aplica Becker, es decir, Jeremy Bentham. Además, Becker y Jameson confunden economía con racionalidad instrumental o, en palabras de Karl Polanyi, los significados formal y sustantivo de lo económico. Para una crítica contundente sobre estas confusiones, véase Polanyi (1957a) y Maurice Godelier (1974, 13-14).

Sahlins (1988) encuentra una matriz común entre el utilitarismo individualista y el materialismo determinista de muchos marxistas y, en ocasiones, el propio Marx: la naturalización de las necesidades humanas que se convierten en la fuerza motriz de la evolución económica y social (pp. 162-165). Las necesidades objetivas conducirían entonces a la aplicación de la razón instrumental (o la razón práctica como la llama Sahlins) al desarrollo de las fuerzas productivas, de donde arrancaría todo lo demás. Que unos enfaticen la racionalidad individual y otros la racionalidad de clase o de la sociedad, es secundario. Lo que ambos enfoques ignoran es la dimensión cultural y simbólica de las sociedades que moldea a las necesidades humanas: aun cuando la primera parece predominar, la última idea no deja de aparecer en Marx[9].

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004) critican al paradigma economicista subyacente a las teorías marxistas de la hegemonía, que sólo sería válido bajo los siguientes condiciones: (1) las leyes de movimiento del nivel económico *"deben ser estrictamente endógenas y excluir toda indeterminación resultante de las intervenciones externas (políticas, por ejemplo, ...)"*; (2) *"la unidad y homogeneidad de los agentes sociales constituidos*

---

[8] Citado por Sergio Bagú (1999: 180).

[9] Resulta notoria la que se produce en el inicio mismo de *El Capital* (p. 3), respecto del carácter de las necesidades que satisface el valor de uso, *"... el que broten por ejemplo del estómago o la fantasía, no interesa en lo más mínimo para estos efectos"*. Asimismo, en la nota 2 que sigue a ese párrafo, se cita: *"La mayoría* [de las cosas] *tiene un valor por el hecho de satisfacer las necesidades del espíritu"*.

al nivel económico debe resultar de las propias leyes de movimiento de ese nivel..."; (3) *"la posición de estos agentes en las relaciones de producción debe dotarlos de 'intereses históricos'; es decir que la presencia de dichos agentes a otros niveles sociales debe ser explicada a partir de intereses económicos"* (pp. 112-113). La crítica de Laclau y Mouffe se dirige explícitamente contra una visión naturalista de la economía y consiste en *"mostrar... que el espacio mismo de la economía se estructura como espacio político..."* (p. 113). Sin embargo, esta última idea tiene un antecedente fundamental en un pensador no reconocido por estos autores, que revisaremos a continuación: Karl Polanyi.

Polanyi y las ficciones del mercado autorregulado

En *La Gran Trasformación* (1957b), Polanyi considera que el capitalismo, o para usar sus palabras, el "sistema de mercado autorregulado", marcó una ruptura en la historia de la humanidad. En las sociedades precapitalistas, lo económico, entendido como la producción de la vida material, había estado sumergido, enraizado (*embedded*) en el tejido más amplio de la sociedad y regulado por instituciones que eran a la vez sociales, políticas y religiosas. Las formas predominantes de integración social eran los principios de reciprocidad y redistribución. Los mercados existían pero ocupaban, en general, un papel secundario y subordinado. Con el capitalismo surge el sistema de mercados autorregulados que implica no sólo una separación y autonomización institucional de lo económico, es decir, el surgimiento de una economía desenraizada (*disembedded economy*), sino también su hegemonía sobre las otras instituciones de la sociedad. Esta es la discontinuidad que marca Polanyi.

¿Cuáles fueron las condiciones del surgimiento del "sistema de mercado autorregulado"? Tal sistema exige una mercantilización creciente de la sociedad que culmina con la constitución de lo que Polanyi llama acertadamente las mercancías "ficticias": el trabajo, la naturaleza y el dinero. ¿Por qué ficticias? ¿Acaso no existen los mercados de trabajo, de tierras o de dinero? Polanyi define la mercancía como aquel bien que se *produce* para el mercado. Esta es la clave. Ninguno de estos bienes es *producido* para su venta. *"La descripción mercantil del trabajo, la tierra y el dinero es totalmente ficticia"* (p. 72).

El proceso histórico-político que creó las mercancías ficticias llevó varios siglos y sufrió avances y retrocesos. Un relato minucioso del mismo y de reacciones que generó aparece en la Parte 2 de *La Gran Transformación*, "Auge y caída de la economía de mercado" y en las "Notas sobre las fuentes". Para nuestros fines basta con decir que los cercamientos (*enclosures*), la reforma de las leyes de pobres y el establecimiento del patrón oro, no estaban inscriptos en ninguna ley histórica.

¿Cuáles fueron las implicancias de la operación del sistema de mercados autorregulados? Señala Polanyi:

> "Permitir que el mecanismo de mercado sea el único director del destino de los seres humanos y su ambiente natural, en realidad, aun del monto y uso de poder de compra [dinero], resultaría en la demolición de la sociedad. Porque la supuesta mercancía "fuerza de trabajo" no puede ser zarandeada, utilizada indiscriminadamente, o siquiera permanecer no utilizada, sin afectar también al individuo humano que resulta ser el portador de esta peculiar mercancía. Al disponer de la fuerza de trabajo del hombre, dispondría, incidentalmente, de la entidad física, psicológica y moral del hombre que va adherida a aquella. Despojado de la cobertura protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían por los efectos del desamparo social; morirían víctimas de una aguda dislocación social a través del vicio, la perversión, el crimen y la inanición. La naturaleza se vería reducida a sus elementos, se profanarían los barrios y paisajes, se contaminarían los ríos, se pondría en peligro la seguridad militar, se destruiría la capacidad de producir alimentos y materias primas. Finalmente, la administración de mercado del poder adquisitivo liquidaría periódicamente las empresas, puesto que las penurias y excesos de dinero probarían ser tan desastrosos para los negocios como las inundaciones y sequías en la sociedad primitiva. Sin lugar a dudas, el trabajo, la tierra y los mercados de dinero son esenciales para una economía de mercado. Pero ninguna sociedad podría tolerar los efectos de tal sistema de toscas ficciones ni siquiera por el período más breve de tiempo a menos que su sustancia humana y natural tanto como su organización económica estuviera protegida de la destrucción de la fábrica satánica" (p. 73).

De manera esclarecedora, Polanyi compara la catástrofe social sufrida por las clases más pobres en la Gran Bretaña de las primeras décadas del siglo XIX con la destrucción de las culturas aborígenes por el impacto del colonialismo europeo de fines del mismo siglo y comienzos del siglo XX, tal como fue registrado por diversos antropólogos. El problema principal no es tanto el deterioro de los ingresos reales sino la destrucción de las formas de vida y la degradación cultural (pp. 157-160). La analogía ayuda a entender la emergencia de los movimientos de oposición al mercado que demandan la protección de la sociedad, configurando

lo que Polanyi denomina como el "doble movimiento", que empieza a cobrar fuerza de 1870 en adelante.

El énfasis en las consecuencias culturales del sistema de mercado autorregulado y de las reacciones que genera en términos de movimientos sociales y reformas políticas, es coherente con una visión no economicista del cambio social. De hecho, Polanyi critica en el capitulo 13, tanto a los liberales como a los marxistas por adherir a una teoría estrecha de las clases que explica los cambios políticos por los intereses económicos de estas:

> "Los meros intereses de clase no pueden ofrecer, entonces, una explicación satisfactoria de ningún proceso social de largo plazo. En primer lugar, porque el proceso en cuestión puede decidir acerca de la existencia de las clases mismas; en segundo lugar, porque los intereses de clases dadas sólo determinan los objetivos y propósitos por los cuales aquellas clases pelean, pero no el éxito o fracaso de tales empresas. No hay magia en los intereses de clase que asegure a los miembros de una clase el apoyo de los miembros de otras clases"
>
> [...]
>
> "En segundo lugar, existe la doctrina igualmente equivocada de la naturaleza esencialmente económica de los intereses de clase. Aunque la sociedad humana está naturalmente condicionada por factores económicos, los motivos de los individuos humanos están sólo excepcionalmente determinados por las necesidades de satisfacción de las necesidades materiales...".
>
> [...]
>
> "Las cuestiones puramente económicas tales como las que afectan a la satisfacción de necesidades son incomparablemente menos relevantes para el comportamiento de clase que las cuestiones de reconocimiento social. La satisfacción de necesidades podría ser, por supuesto, el resultado de tal reconocimiento, especialmente, como su signo exterior o premio. Pero los intereses de clase más directamente se refieren a la posición, el rango, el status y la seguridad, es decir, no son primariamente económicos sino sociales" (p. 153).

Estas consideraciones se anticiparon notablemente a las críticas de Laclau y Mouffe de las tres condiciones del esencialismo económico. La crítica de Laclau y Mouffe a la constitución de las clases sociales fundamentales en el nivel económico, se centra en refutar el papel supuestamente capital de la ley general de desarrollo de las fuerzas productivas. A partir de esta ley sería *"posible concebir a la economía*

como una mecánica de la sociedad, que actúa sobre los fenómenos objetivos independientemente de la acción de los hombres. Ahora bien,... para esto el marxismo debió recurrir a una ficción: el considerar a la fuerza de trabajo como una mercancía" (p. 114). La afinidad con Polanyi es evidente, pero la fuente de Laclau y Mouffe es un artículo de Bowles y Gintis (1980). La mercancía fuerza de trabajo no es una mercancía como las otras ya que *"no es suficiente para el capitalista comprar la fuerza de trabajo; le es preciso además hacerla producir trabajo. Éste es un aspecto esencial que escapa a la concepción de la fuerza de trabajo como mercancía, cuyo valor de uso sería el trabajo.* [...] *Una gran parte de la organización capitalista del trabajo es sólo inteligible a partir de la necesidad de extraer trabajo de la fuerza de trabajo que el capitalista ha comprado. ... esto pone en cuestión,..., la idea del desarrollo de las fuerzas productivas como un desarrollo natural, espontáneamente progresivo"* (Laclau y Mouffe 2004: 114-115).

Sin embargo, dada la singularidad de la mercancía fuerza de trabajo, la indeterminación de su valor de uso estará inevitablemente asociada con la indeterminación de su valor de cambio, o su valor, a secas. Si el trabajo que los capitalistas pudieran extraer fuera menor (valor de uso), el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías que permitirían reproducir la fuerza de trabajo sería mayor (valor).

La idea de la indeterminación económica del valor de la fuerza de trabajo está claramente presente en Marx. En el capítulo VI de *El Capital*, "La compra y venta de fuerza de trabajo", se establece que el valor de la fuerza de trabajo no está meramente determinado por el valor de los medios de subsistencia definidos en términos fisiológicos, ya que incluye un "elemento histórico y moral". Valdría la pena recordar que esta idea ya estaba en los economistas clásicos. Procederemos entonces a reexaminar las consecuencias del fetichismo de la mercancía.

Fetichismo y ficciones en Marx

En la conocida sección cuarta del primer capítulo del primer tomo de *El Capital*, "El fetichismo de la mercancía y su secreto", Marx alude a la operación por la cual los objetos pertenecientes al mundo mercantil y al religioso, aparecen dotados de "vida propia", autonomizados respecto a su origen humano, cuestión que se muestra con nitidez cuando se contrasta la sociedad capitalista con las precapitalistas. En el caso de las mercancías, el fetichismo resulta de la mediatización del "trabajo social global" por el intercambio. En la medida que las relaciones de intercambio alcanzan cierta "estabilidad", consagrada por su práctica habitual, estas aparecen como propiedades de los objetos–mercancías: *"Hay ahí una relación social definida entre hombres, que asume, en sus ojos, la forma fantástica de una relación entre*

cosas". Impactando también en la Economía Política, tanto la científica como la "vulgar", esta suerte de conversión actúa en el nivel mismo de los actores del proceso mercantil, ocultando el carácter cooperativo que conlleva la división social del trabajo.

Hay un punto importante que, a nuestro juicio, debe considerarse para completar el análisis marxiano: aquella "forma fantástica" se aplica tanto a la fuerza de trabajo como al dinero, en tanto condiciones de este proceso. Respecto a la primera, *"Lo característico de la era capitalista es que en los ojos del trabajador mismo, la fuerza de trabajo asume la forma de una mercancía que le pertenece: es sólo en este momento que la forma mercancía de los productos del trabajo se vuelve general"*. Nuestra interpretación es que el fetichismo de la mercancía supone [ya] la "forma fantástica", es decir "ficticia", de la fuerza de trabajo como mercancía. Aun cuando no es una opinión unánime, esta cuestión está implícita en el "elemento histórico y moral" del valor de la fuerza de trabajo –lo que constituye la mejor crítica contra cualquier "ley de bronce de los salarios"–, como así también en la anteriormente mencionada relación "jerárquica" que opera en el proceso productivo. Además, como veremos enseguida, lo que aparece como una relación de equivalentes en la esfera de la circulación mercantil, es una relación desigual entre los trabajadores y el comprador de la fuerza de trabajo. En otros términos, si la fuerza de trabajo no se transmutase en una mercancía 'como cualquier otra', el fetichismo perdería en parte su eficacia, al quedar expuesta la distinción que allí se oculta.

Analicemos lo que a su turno, ocurre con el dinero. Debemos notar que Marx utiliza el término sustancia en forma ambigua, cuestión que afectará negativamente a la determinación conceptual del dinero. En efecto, si se prescinde del valor de uso, por lo tanto, de los trabajos concretos, surge la cuestión: *"¿Cuál es el residuo de los productos así considerados? Es la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee. Estos objetos sólo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta* sustancia social *común a todos ellos, estos objetos son valores, valores – mercancías."* (Tomo I, p. 6) [nuestro énfasis]. Es decir, el trabajo aplicado a la satisfacción de necesidades personales, no produce una mercancía. En contraste, la producción de mercancías está destinada a satisfacer necesidades sociales como parte del trabajo total utilizado por la sociedad[10], de manera que una "cantidad concreta de trabajo humano *se aporta alternativamente en forma de trabajo de sastrería o de trabajo textil, según las fluctuaciones que experimente la demanda de trabajo. Es posible que*

[10] J.H.G. Olivera (1957: 24).

estos cambios de forma del trabajo no se operen sin resistencia, pero tienen que operarse, necesariamente" (p. 11). Asimismo, el *"desdoblamiento del producto del trabajo en objeto útil y materialización de valor sólo se presenta prácticamente allí donde el cambio adquiere la extensión e importancia suficientes para que se produzcan objetos útiles con vistas al cambio, donde, por tanto, el carácter de valor de los objetos se acusa ya en el momento de ser producidos"*, (p. 38) lo que prefigura la definición de mercancía que realiza Polanyi.

Las dificultades surgen cuando la distinción entre el valor y su expresión, el valor de cambio, adquiere el sentido de una separación que se torna categórica, sustentada en algunas analogías utilizadas en la argumentación: *"Aquel algo común que toma cuerpo en la relación de cambio o valor de cambio de la mercancía es, por tanto, su valor. En el curso de nuestra investigación volveremos de nuevo al valor de cambio, como expresión necesaria o forma obligada de manifestarse el valor..."* (p. 6) la que se puede ejemplificar con la balanza: en las pesas que sirven como *"expresión del peso del pilón de azúcar, el hierro representa una propiedad natural común a ambos cuerpos: su gravedad"*. No obstante, Marx advierte que *"la analogía no pasa de ahí"*, pues en *"la expresión del peso del pilón de azúcar, el hierro representa una propiedad natural común a ambos cuerpos: su gravedad; en cambio, en la expresión del valor del lienzo, la levita asume una propiedad sobrenatural de ambos objetos, algo puramente social: su valor"*. Sin embargo, el ejemplo del *"individuo-Robinson Crusoe"*[11], que distribuye su trabajo bajo diferentes formas, o el de las sustancias químicas[12], indican que el aporte que Marx realiza a la teoría del valor al enfatizar su carácter social, se diluye ante la definición de "sustancia" en el nivel de la mercancía particular que, luego, en otro momento, se expresa en su relación con las demás. Porque si *"... los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del*

---

[11] *"Hay, sin embargo, sociedades en que el* mismo hombre *trabaja alternativamente como sastre y tejedor y en que, por tanto, estas dos modalidades distintas de trabajo no son más que* variantes del trabajo del mismo individuo, *en que no representan todavía funciones fijas y concretas de diferentes personas..."*. Ibid. p. 11. *"Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores sustanciales del* valor." (*El Capital*, p. 41; nuestro énfasis).

[12] *"El ácido butírico es un cuerpo distinto del formiato de propilo. Y sin embargo, ambos están integrados por* las mismas sustancias químicas: *carbono (C), hidrógeno (H) y oxígeno (0) y en idéntica proporción, o sea C4 H8 02. Pues bien, si dijésemos que el formiato de propilo es igual al ácido butírico, diríamos dos cosas: primero, que el formiato de propilo no es más que* una modalidad *de la fórmula C4 H8 02; segundo, que el ácido butírico está formado por los mismos elementos y en igual proporción. Es decir que, equiparando el formiato de propilo al ácido butírico, expresaríamos* la sustancia química común *a estos dos cuerpos de forma diferente. Al decir que las mercancías, consideradas como valores, no son más que cristalizaciones de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la* abstracción del valor, pero sin darles una forma de valor distinta a las formas naturales *que revisten. La cosa cambia cuando se trata de la* expresión de valor *de una mercancía. Aquí, es su propia relación con otra mercancía lo que acusa su carácter de valor."* (*El Capital*, pp.17-18; nuestro énfasis).

trabajo y, a través de ellos, entre los productores", la metáfora robinsoniana por el contrario, desliza la idea de un "todo" de trabajo abstracto, bien conocido y delimitado, previo a su distribución en los trabajos concretos que *"él* [Crusoe], *sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo* humano" (p. 41) Esta concepción se reafirma enseguida, cuando Marx conjetura una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción, sociedad en la que *"se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter* social y no individual" (p. 43). Esta es, precisamente, la base de la inversión fetichista, en la medida que lo común a "todos" no está constituido ni previa ni plenamente.

En este sentido, no debemos pasar por alto que en la producción mercantil, el *"gasto productivo de cerebro* humano, *de músculo, de nervios, de brazo, etc."* (p. 11) se determina a través del mercado como *"aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad"*, es decir, como *"tiempo de trabajo socialmente necesario"* (p. 6). Además, aun cuando Marx no lo haya contemplado correctamente, junto a la tasa de transformación entre trabajo simple y complejo, existe una tasa de transformación entre el trabajo pasado y el presente que impacta directamente en la intensidad del *"gasto de fuerza de trabajo"*[13]. De manera que "la transubstanciación" o cambio de forma entre dicho gasto de fuerza de trabajo y el dinero *"se operará, siempre y cuando la mercancía encuentre salida, siempre y cuando no sea invendible...aunque pueda darse la anomalía de que* este cambio de forma suprima o añada sustancia, *magnitud de valor"* (p. 68; nuestro énfasis). Esta anomalía –que en otras instancias del análisis *es* la operación normal del mercado– nos dice que el carácter social de la 'sustancia' –el trabajo *humano*–, su conformación y magnitud, no dependen de cada productor ni puede existir *a priori* (antes de la circulación) en la "mercancía" particular, pues si no tuviera demanda alguna, el trabajo empleado en producirla no sería considerado necesario para la sociedad.

Como ha señalado Olivera (1957: 25), el *"tiempo de trabajo socialmente necesario"* que determina la magnitud del valor no es *a priori* más que una incógnita, cuyas condiciones se modifican permanentemente, admitiendo la variación tecnológica y también, la posibilidad de que el trabajo insumido en la producción no se "realice", no se refrende por la demanda[14], recordando que el resultado del proceso "global" o general es la multiplicidad de equilibrios posibles. Si la división del trabajo y la cooperación mediada por el mercado han diluido a Robinson, de modo que las

[13] *"El suponer una tasa de transformación nula entre el trabajo pasado y el presente es un error de Marx y un retroceso respecto al tratamiento correcto que Ricardo había introducido respecto al maquinismo"*, J.H.G. Olivera (1957: 35).

[14] Es lo que a partir de Keynes, se conoce como "demanda efectiva".

partes se desconocen como tales, en la sociedad de hombres libres imaginada por Marx, Robinson ha sido restituido figurando un 'plan social' que regularía la distribución del tiempo de trabajo, poniendo sin embargo en evidencia, la 'insustancialidad' que posee lo social: en efecto, aun cuando pudiéramos suponer un plan que volviera 'transparente' el cálculo y concreción del tiempo de trabajo socialmente necesario, consiguiendo además sortear los equilibrios múltiples, el problema de la forma en que 'lo común' decide la composición y distribución de la riqueza, incluyendo la tasa de transformación intertemporal, va a padecer similares problemas de indeterminación y contingencia que el modo mercantil[15].

La separación tajante entre el valor y su expresión pierde de vista entonces, que la "entidad" del valor se manifiesta en la forma que se "presenta". En una economía mercantil, el trabajo humano 'particular' sale a la búsqueda de su existencia social, un 'por–venir' cuya presencia se requiere para que se pueda aspirar a dicha empresa: 'Lo común' que se encarna en la mercancía no es más que la reflexión de lo 'homogéneo–social', anticipado como representación, que se transfigura enseguida en una propiedad de 'la cosa': el dinero. Contrariamente, Marx subordina la función de representación del dinero a la condición de "poseer la sustancia": *"Además, como el dinero puede sustituirse, en determinadas funciones, por un simple signo de sí mismo, esto engendró otro error: el de creer que el dinero era un mero signo. Mas, por otra parte, ello envolvía ya la intuición de que la forma dinero del objeto era algo exterior a él mismo y simple* forma *o* manifestación *de relaciones humanas ocultas detrás de él. En este sentido toda mercancía sería un signo, porque en cuanto valor es sólo envoltura objetiva del trabajo humano empleado en ella"*, comenta Marx, criticando a los que confunden al dinero con un mero signo. *"Al igual que todas las mercancías, el dinero sólo puede expresar su propia magnitud de valor relativamente, en otras mercancías"*, agrega (pp. 53-54)[16]. De allí que la inversión fetichista adquiere su forma acabada –su opacidad plena–, con el dinero y los precios monetarios. Al caer en la trampa del valor como sustancia, Marx privilegió el dinero mercancía respecto al dinero signo, dejando sin desarrollar todas las implicancias de este concepto.

Encontramos en este punto, una diferencia importante con Polanyi y Keynes. La caracterización polanyiana del dinero como mercancía ficticia, se aplica también, a la concepción del mismo como mercancía especializada, en particular, al patrón

---

[15] La experiencia soviética es suficientemente clara al respecto.

[16] Esta es claramente su postura en el Tomo I. Quedaría por dilucidar si las matizaciones del Tomo III implican un cambio sustantivo de posición. Por otra parte, la ambigüedad respecto al carácter del dinero se pone en evidencia cuando Marx sostiene que *"cosas que no son de suyo mercancías, por ejemplo la conciencia, el honor, etc., pueden ser cotizadas en dinero por sus poseedores y recibir a través del precio el* cuño de mercancías. *Cabe, por tanto, que una cosa tenga formalmente un* precio *sin tener un* valor" (p. 63). De modo que sólo necesitaba "invertir" la dirección del razonamiento como hará Polanyi.

oro, de donde surge una similitud con Keynes. Más precisamente, este rasgo ficticio del dinero, es decir, externo y por lo tanto, contingente al mercado, está supuesto en la definición de mercancía que hace Polanyi: aquello que se produce para el mercado. ¿Cómo podría existir un mercado previo a las mercancías que allí se intercambian? La condición que va a resolver esta aparente paradoja, es un "poder de compra general" que, existiendo previamente, por lo tanto, puesto por el Estado, constituya el espacio factible para que se puedan producir mercancías. Puesto que la mercancía supone al mercado, el dinero se convierte en el espejo donde se refleja la virtualidad del valor, actuando por lugartenencia, por delegación de 'la sociedad', como condición de posibilidad del cálculo así como de la circulación mercantil. No obstante, para introducir el dinero en la circulación, la autoridad estatal deberá asignar a dicha representación una medida, estándar o "patrón de valor" que, al otorgarle un poder de compra, dará la regla para suministrarlo en las cantidades adecuadas para que el mercado haga su trabajo, donde nos reencontramos con la contingencia en su dimensión ético–política: esta elección no es neutral. El patrón oro u otros sistemas similares, privilegian la estabilidad, mientras que el patrón trabajo lo hace con la plena ocupación. De esta forma, siendo el dinero una representación que proviene del Estado, sus funciones estarán sometidas a las vicisitudes del mercado, las que podrán llegar a cuestionar su unidad[17]. Separando y anudando al mismo tiempo aquello de lo social y político que las relaciones mercantiles expresan, el dinero se convierte en el objeto eminente de la operación fetichista, pues ocupa un lugar privilegiado en la lucha política por la autonomía del mercado[18]. En *A Treatise on Money*, Keynes (1930, Cap. 35, pp. 290-299), apoyándose en Freud, había señalado esta impronta fetichista que encarna el oro, al tiempo que asoció el "patrón oro" a la doctrina conservadora, cuyo argumento era el mismo con el que actualmente se defienden ese tipo de sistemas (la convertibilidad en Argentina o el Euro en Europa)[19]: limitar la discreción de los políticos, "engrillando" la acción independiente del gobierno, es decir, recortando su soberanía[20].

---

[17] Es el caso de la inflación, cuya intensidad puede hacer aparecer los dineros "parciales", en particular, uno que funcione como unidad de cuenta y reserva de valor, mientras el dinero de curso legal sigue siendo medio de pago.

[18] Análogamente a las "monedas", el dinero posee una cara que apunta al mercado y otra que lo hace en dirección al Estado. Véase el trabajo de Hart (1986).

[19] Para un análisis del fundamento teórico de La Convertibilidad y el Euro (Barro y Gordon), véase Keifman (2004).

[20] En el primer pie de página de esta obra, Keynes cita a Ernest Jones, quien en 1917 habla de "actitud supersticiosa" de los gobernantes, y "profetiza" los sacrificios que va a implicar el esfuerzo de Inglaterra por reintroducir el oro como moneda.

En este marco, y en la misma cuerda que la fuerza de trabajo, opera el capital, entendido como dinero y no como "maquinaria": si el fetichismo surge en la esfera de la circulación, debe abarcar también al capital. Efectivamente, es en dicha esfera donde Marx nos permite descifrar lo propio del capitalismo, pues el sentido de la serie de intercambios entre mercancías y dinero se modifica, conforme a las dos únicas posibilidades de "corte" que allí se pueden disponer. Cuando es según el valor de uso (M – D – M), se trata del propósito usualmente considerado como motor del intercambio; en contraste, si el corte se rige por el dinero (D – M – D'), toda la actividad allí condensada posee el sentido de la acumulación como meta, y el dinero se convierte en Capital: un circuito cuya finalidad es cuantitativa (Tomo I, Sección 2ª, Cap. IV). Ambos conviven en el mercado capitalista, y su término intermedio carece de relevancia como fundamento del móvil respectivo. No obstante, esta situación se modifica desde el punto de vista de la fuerza de trabajo, pues se trata de la mercancía que participa en ambos circuitos; pero el poseedor de dinero–capital (del poder de compra general), tiene una posición de predominio en el mercado y, por extensión, respecto al trabajador: es lo que se denomina 'liquidez' o capacidad de participar 'efectivamente' en el intercambio.

Esto nos lleva a una segunda intersección con Keynes (1936, Cap. 12): la especulación, como aspecto que puede llegar a hegemonizar el proceso económico. El sortilegio que envuelve al dinero alcanza ahora un punto culminante: la posesión de 'dinero–capital' permite disponer de una renta y de ganancias especulativas, "apostando" en los mercados de deudas y opciones[21]. Asimismo, el circuito mercantil en su totalidad puede contaminarse, en la medida que los 'valores de uso' adquieran un brillo particular en función de sus precios. Sin embargo, este proceso no implica una dirección causal entre lo económico y lo 'no–económico', ni indica una relación de preeminencia o una ley que imponga su 'necesidad'. El fetichismo, como efecto de sentido, apunta a que el proceso económico conlleva 'valores' y hegemonías que no podrían efectuarse sin que la sociedad en sus diversas dimensiones se disponga para ello: en lugar de mercado capitalista, deberíamos hablar de *sociedad capitalista* en los mismos términos en los que Polanyi (1957b: 71), se refiere a la sociedad de mercado. De allí que el 'fenómeno social total' en Mauss, o la noción de "embedded" en Polanyi, constituyen un cuestionamiento al "hombre económico" y a la "utopía liberal", como construcciones político–ideológicas históricamente situadas.

[21] En el capitalismo cualquier actividad posee un aspecto de "negocio o especulación virtual".

Keynes y la repolitización de lo económico

Sería exagerado decir que John Maynard Keynes haya inventado la política económica. Sin embargo, no cabe duda de que el salto cualitativo de la misma operado a partir de la década del treinta le debe mucho a la visión del pensador inglés. En estos tiempos de crisis del neoliberalismo y fracasos de las experiencias del "socialismo real", es una obligación reexaminar el pensamiento de Keynes. Su crítica al fallido intento de reimplantar en la década del veinte el liberalismo económico global que había florecido en las décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial, es altamente pertinente para entender los problemas de la globalización neoliberal y, en especial, de las aporías de la convertibilidad argentina que intentara remedar la ideología del patrón oro.

Su visión del capitalismo comprendía el papel de las ficciones en que se apoya aquel. En *Las consecuencias económicas de la paz*, Keynes (1919) advierte sobre las desastrosas consecuencias de las condiciones impuestas por el Tratado de Versailles sobre las potencias vencidas. El capítulo "Europa antes de la guerra" del mismo libro, analiza el proceso de acumulación de capital sin precedentes que antecedió a la Primera Guerra Mundial. Según Keynes, Europa estaba organizada de manera de asegurar el máximo de acumulación de capital. Si bien hubo alguna mejora de las condiciones de vida de las masas de la población, la sociedad estaba estructurada de tal manera que la mayor parte del aumento del ingreso afluía a la clase con menos chances de consumirlo. La desigualdad en la distribución de la riqueza hizo posible la vasta acumulación de capital de este período, la cual se convirtió en la principal justificación del sistema capitalista.

El crecimiento de este notable sistema, continúa Keynes, dependía de un doble engaño. Por un lado, las clases trabajadoras aceptaban, sea por ignorancia, impotencia, la fuerza de la costumbre, o el orden bien establecido de la sociedad, una situación en la cual recibían una pequeña parte de la riqueza que producían. Por el otro lado, a las clases capitalistas se les permitía llevarse la mejor parte de la torta y, teóricamente consumirla libremente, bajo la tácita condición de que consumieran muy poco en la práctica. El deber de ahorrar se convirtió en nueve décimos de la virtud y el crecimiento de la torta en el objeto de la verdadera religión. La expectativa compartida era que algún día habría suficiente para repartir y entonces terminarían el exceso de trabajo, el hacinamiento y la insuficiente alimentación. Finalmente, la riqueza fue consumida por la guerra, la consumidora de todas las esperanzas. Ya en 1919, señala Keynes que el principio de acumulación basada en la desigualdad, prevaleciente antes de la Primera Guerra Mundial, había dependido de condiciones psicológicas inestables que sería imposible recrear.

En la década del veinte Keynes se enfrenta a los problemas causados por las deudas de guerra, las inflaciones asociadas a estas y la cuestión del retorno al

patrón oro. Los problemas inflacionarios generan presiones para volver al patrón oro en varios países europeos y, en algunos casos (Gran Bretaña), a las paridades previas a la guerra, lo cual implicaba deflación. La similitud de los problemas de los países europeos en los años veinte y la de los países latinoamericanos en las décadas del ochenta y noventa, es notable. Keynes se opone al retorno al patrón oro ya que su rigidez asegura la estabilidad de los tipos de cambio, pero no la de los precios (1923). Además, explicaba que la deflación implicada por el retorno a la paridad de preguerra tendría graves consecuencias sobre la distribución del ingreso por elevar la carga real de la deuda pública, y sobre el nivel de actividad económica por el perjuicio que ocasionaría a los productores por su condición general de deudores (1923, 1925).

Ya en 1926 proclamaba "El fin del laissez-faire" y proponía, además del control deliberado de la moneda y el crédito por una institución central, y medidas de administración del volumen y distribución del ahorro nacional a fin de canalizarlo hacia los destinos más productivos.

Por supuesto, la formulación más completa de su visión de los problemas del capitalismo y de sus planes de reforma aparece en *La Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), escrita en medio de la Gran Depresión. No pretendemos resumir una obra tan rica en las pocas páginas que nos quedan. Señalaremos aquellos puntos que consideramos más pertinentes para los temas de esta ponencia. Volvamos a la cuestión del dinero. En el capítulo 17, sección III, "Propiedades del interés y el dinero", Keynes explica con claridad por qué el dinero es una mercancía ficticia, aun bajo un régimen de patrón oro.

La primera razón es que la elasticidad de producción del dinero es nula o despreciable; es decir, el trabajo (prácticamente) no puede producir dinero. Si fuera posible, las depresiones podrían evitarse o al menos mitigarse: al bajar el precio de las mercancías en términos de dinero, el trabajo se reasignaría al sector productor de dinero; en el patrón oro, la elasticidad sería positiva para un país productor de oro, pero a nivel mundial, el efecto sobre la oferta mundial de oro sería despreciable (en rigor, la supuesta "virtud" del oro como patrón monetario es su baja elasticidad de oferta) (pp. 230-231).

La segunda razón es que elasticidad de sustitución del dinero es prácticamente nula; en otras palabras, cuando el valor de cambio del dinero aumenta no tiende a ser reemplazado por otros bienes cuya producción pueda aumentar con el trabajo. Es decir, la demanda de dinero no disminuye (p. 231). Estas bajas o nulas inelasticidades de producción y sustitución del dinero tienen como contrapartida la rigidez a la baja de la tasa de interés monetaria, lo cual dificulta que la tasa de interés monetaria se ajuste a una caída en la eficiencia marginal del capital. Tal rigidez lleva a una caída en la inversión que conduce a una disminución de la demanda efectiva, causando presiones deflacionarias y recesivas.

Una observación reveladora es que la inelasticidad de la producción del dinero es compartida con otras fuentes de renta, como la tierra, por ejemplo (p. 231). De esta manera, Keynes asimila la tasa de interés a la renta del suelo, y la considera renta financiera. Las rentas son ingresos que exceden el costo de oportunidad de los recursos de propiedad de quienes las perciben. Las rentas suelen aumentar no porque los recursos que las generan hagan un aporte mayor a la producción sino porque su oferta no aumenta cuando se incrementa la oferta de los otros recursos con los cuales se combinan[22]. Esta asimilación de la tasa de interés con renta financiera implica una teoría monetaria de la tasa de interés[23] y una ruptura con las teorías que determinan la tasa de interés por fuerzas "reales" como la impaciencia subjetiva de los ahorristas, defendida por Marshall, o por la productividad marginal del capital como en "la tasa natural de interés" de Knut Wicksell (pp. 243-244). Esta percepción del ahorrista como rentista improductivo se complementa con la visión negativa de los mercados financieros, expresada en el capítulo 12, donde los compara con un casino (p. 159). La volatilidad e ineficiencia de los mercados financieros agrava las consecuencias de la incertidumbre asociada a la inversión de largo plazo.

Tal vez lo más notable de las contribuciones de Keynes sea que no se limitó a un análisis brillante de los problemas de funcionamiento del capitalismo liberal sino que siempre intervino en los debates proponiendo planes de reforma económica y social, que revelaban sus opciones éticas y políticas. Sus ideas y propuestas de reforma suenan audaces hoy mismo. Keynes se ubica claramente del lado de quienes no creen en las leyes de la historia sino más bien en la necesidad estimular la imaginación y la acción colectiva para experimentar nuevas formas de organización económica y social. El estado de bienestar y la economía mixta de los "dorados treinta" llevan su impronta. Su idea rectora era aprovechar el dinamismo de los mercados poniéndole un límite a los excesos del capital como la extrema desigualdad, el desempleo crónico y la especulación financiera. Sus propuestas de eutanasia gradual del rentista, control social de la inversión y redistribución progresiva de la riqueza (aun a costa de las ganancias de los empresarios) aún suenan revulsivas.

---

[22] Por esta razón, hay consenso en gravar las rentas ya que esto no afecta la asignación de recursos.

[23] Este podría ser un punto de divergencia entre Marx y Keynes, coherente con sus diferentes concepciones del dinero. Según Suzanne de Brunhoff (1975), Marx no adhería a una teoría monetaria del interés (pp. 146-147).

A modo de conclusión

Habiendo iniciado nuestro recorrido con la problemática de la contingencia, podemos decir que este es un hilo que nos condujo a componer el fetichismo (Marx) con las mercancías ficticias (Polanyi) y la repolitización de lo económico (Keynes). Efectivamente, imponer la autorregulación del mercado es un forzamiento de aquello que está necesariamente enraizado en lo social y político. En particular, los discursos que hacen aparecer lo político como una esfera ilegítima, forman parte del fetichismo o inversión del sentido por el cual la dimensión económica se sustrae a la soberanía y a las relaciones de poder.

Por otra parte, hemos comentado que un aporte marxiano respecto a la economía clásica, es la conexión que puede entablarse entre la noción de "tiempo de trabajo socialmente necesario" y la teoría del equilibrio general, a través de la cual se ha demostrado que la ciencia económica carece de predecibilidad: la incertidumbre es "objetiva". De este modo, la relación conceptual entre la desustancialización del valor y el fetichismo, no es más que la contracara de la contingencia. Es decir, el significado de la inversión fetichista es en último término, el de convertir lo contingente en necesario, haciendo que los sujetos puedan imaginar *"un mundo pleno de sentido, aunque ese sentido le resulte estrictamente enigmático e indescifrable"*[24]. La naturalización de lo económico significa que se ha moldeado, o mejor aún, totalizado el mercado *como naturaleza*. Se ha señalado con justeza que el mercado no es sólo un mecanismo económico, sino también un enorme sistema educativo que transmite valores morales, mostrando la dificultad de establecer una frontera precisa entre las dimensiones sociales y las ético-políticas[25]. Al respecto, si el dinero es una vía regia por la cual la soberanía introduce dichas instancias ético–políticas en el mercado al elegir el patrón de valor, debemos señalar también que, inversamente, dicha opción por parte de las autoridades requiere condiciones políticas adecuadas para regir. Según Eichengreen, la tenacidad que mostró el patrón oro en el siglo XIX comparada con su fragilidad de entreguerra, se basó en la protección que le otorgaba *"su aislamiento de la política interna. ... Como el derecho al voto era limitado, los obreros, que eran los más perjudicados en las épocas difíciles, no se encontraban en la mejor posición para poner objeciones a las subidas de la tasa de interés que adoptaban los bancos centrales para defender el tipo de cambio. Ni los sindicatos ni los partidos obreros parlamentarios se habían desarrollado lo suficiente para que los trabajadores pudieran insistir en que la defensa del tipo de cambio se atemperara con la búsqueda de otros*

[24] Grüner (1997: 125).
[25] Olivera (1977: 129).
[26] Citado por Keifman (2004).

objetivos" (p. 5)[26]. El "doble movimiento" se encontraba en un atolladero, del que se saldría con un enorme costo.

En este marco, el keynesianismo y su correlato, el Estado de Bienestar y la economía mixta, se constituyeron en una respuesta 'ético–política' exitosa al problema del mercado autorregulado, y funcionaron por tres décadas con una relación de fuerzas caracterizada por la democratización y participación política de los sectores populares que hoy día añoramos: de ese modo fue entendido por Polanyi. Sus avatares y actuales retrocesos forman parte de ese péndulo, conceptualmente indispensable para comprender la actual coyuntura histórica –el 'doble movimiento'–, en la que asistimos a la incorporación de nuevos y grandes actores a este juego cuya crónica está "anunciada" en las páginas de *La Gran Transformación*.

Bibliografía

BAGÚ, S. 1999 [1970]. *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo Veintiuno Editores.

BOWLES, S. 2004. *Microeconomics. Behavior, Institutions and Evolution*, Princeton, Princeton University Press.

BOWLES, S. y GINTIS, H. 1980. Structure and practice of the labor theory of value, en: *Review of Radical Political Economics* 12 (4).

BRENNER, R. 1986. The social basis of economic development, en: ROEMER, J. (comp.), *Analytical Marxism: Studies in Marxism and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

BRUNHOFF, S. de. 1975. *Teoría marxista de la moneda*, México, Ediciones Roca.

COHEN, G.A. 1978. *Karl Marx's Theory of History*, Princeton, Princeton University Press.

COHEN, G.A. 1986. Forces and relations of production, en: ROEMER, J. (comp.), *Analytical Marxism: Studies in Marxism and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAWKINS, R. 1993 [1976]. *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat Editores.

DUPRÉ, J. 2006. *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Buenos Aires, Katz Editores.

HERRNSTEIN, R. y MURRAY, Ch. 1994. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, Simon & Schuster.

FOGEL, R. y ENGERMAN, S. 1974. *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Little Brown.

GODELIER, M. 1974. *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, Siglo XXI Editores.

GOULD, S. 1991. *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica.

GRÜNER, E. 1997. La Parte y Los Todos - Universalismo vs. Particularismo: las aporías ideológicas de la globalización (post)moderna, en: *Revista Ciclos* 12, FCE – UBA.

HART, K. 1986. Heads or Tails? Two Sides of the Coin (The Malinowski Memorial Lecture), en: *MAN (N.S.)* 21 (4), 637-656.

HOLLOWAY, J. 2004. *Keynesianismo. Una ilusión peligrosa*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

JAMESON, F. 2003 [1994]. La posmodernidad y el mercado, en: Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica.

KEIFMAN, S. 2004. Sobre la Economía Política de la Política Monetaria, presentado en las *Novenas Jornadas de Economía Monetaria e Internacional*, Mayo 2004. Disponible en: https://www.depeco.econo.unlp.edu.ar/jemi2004.htm

KEYNES, J.M. 1919. *The Economic Consequences of the Peace*, London, McMillan.

KEYNES, J.M. 1923. *A Tract on Monetary Reform*, London, McMillan.

KEYNES, J.M. 1925. The Economic Consequences of Mr. Churchill, compilado en: *Essays in Persuasion*, London, McMillan, 1931.

KEYNES, J.M. 1926. The End of Laissez-Faire, compilado en: *Essays in Persuasion*, London, McMillan, 1931.

KEYNES, J.M. 1930. *A Treatise on Money*, London, Macmillan.

KEYNES, J.M. 1936. *The General Theory of Employment Interest and Money*, London, McMillan.

KOTZ, D., MCDONOUGH, T. y REICH, M. 1994. *Social Structures of Accumulation*, Cambridge, Cambridge University Press.

LACLAU, E. y MOUFFE, Ch. 2004 [1985]. *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Fondo de Cultura Económica.

MARGLIN, S. 1974. What Do Bosses Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production, en: *Review of Radical Political Economics* 6 (2).

MARIÁTEGUI, J.C. 1969 [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.

MARX, K. 1966 [1867]. *El Capital*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. 2003a [1859]. *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores.

MARX, K. 2003b [1852]. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Pluma y Papel.

MAS-COLELL, A., GREEN, J. y WHINSTON, M. 1995. *Microeconomic Theory*, Oxford, Oxford University Press.

NORTH, D. 1981. *Structure and Change in Economic History*, New York, Norton.

OLIVERA, J.H.G. 1957. *Valor y Trabajo*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

OLIVERA, J.H.G. 1977. Teoría Económica y Sistema Cooperativo, en: *Economía Clásica Actual*. Buenos Aires, Ed. Macchi.

PINKER, S. 2004. *La tabla rasa*, Barcelona, Paidós Ibérica.

POLANYI, K. 1957a. The Economy As Instituted Process, en: POLANYI, K., ARENSBERG, C. y PEARSON, H. (comps.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press.

POLANYI, K. 1957b [1944]. *The Great Transformation*, New York, Farrar y Rinehart.

ROSE, S. 2004. *Trayectorias de vida: biología, libertad y determinismo*, Buenos Aires, Granica.

SAHLINS, M. 1988. *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.

Artículos Generales

Dinámicas sociopolíticas en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B: un interludio teórico

MARCELO CAMPAGNO
Universidad de Buenos Aires - CONICET

RESUMEN: Los resultados de la actividad arqueológica reciente en el delta del Nilo plantean nuevos desafíos para la comprensión de las principales dinámicas sociopolíticas de la región hacia finales del IV milenio a.C. (fase Nagada IIIA-B). Ya no es posible sostener la existencia de un reino unido del Bajo Egipto –como quería la posición tradicional– ni tampoco la de unas aldeas sin ninguna diferenciación –como se ha propuesto en tiempos más recientes–. Aquí se propone considerar las evidencias acerca de tales dinámicas a partir de tres modelos alternativos: *heteronomía*, *autonomía supra-local* y *autonomía local*. Se presume que los tres modelos podrían ser de utilidad para comprender la situación sociopolítica del delta en tiempos inmediatamente anteriores a los de su subordinación a las dinámicas estatales del Alto Egipto.

ABSTRACT: The results of recent fieldwork in the Nile Delta have challenged earlier perceptions about the main sociopolitical dynamics in that region during the late IVth millennium b.C. (Naqada IIIA-B). At the present, neither the existence of a unique Lower Egyptian Kingdom –as proposed by the traditional model– nor the presence of villages without social differentiation –as suggested more recently– are acceptable explanations for such dynamics. In this paper, evidence will be considered through three alternative models: *heteronomy*, *supra-local autonomy* and *local autonomy*. It will be suggested that, in the present state of the evidence, the three models can be of some utility in interpreting the sociopolitical status of the Nile Delta at the time immediately before its subordination to the Upper Egyptian state dynamics.

PALABRAS CLAVE: Bajo Egipto – Nagada III – dinámicas sociopolíticas – surgimiento del Estado

KEYWORDS: Lower Egypt – Naqada III – sociopolitical dynamics – State emergence

1

En la mayor parte de los estudios actuales acerca del surgimiento y posterior expansión del Estado en el valle del Nilo, el foco analítico se centra principalmente en el Alto Egipto, y se amplía posteriormente hasta la primera catarata del Nilo y el mar Mediterráneo, a medida que se extiende la influencia de lo estatal hacia esas regiones. En efecto, de modo lícito, los análisis suelen considerar primero el conjunto de transformaciones que suceden en torno de Hieracómpolis, Nagada y Abidos durante la fase Nagada IIC-D (3600-3300 a.C.), para abordar luego el proceso de expansión política que transcurre en la fase Nagada IIIA-B (3300-3100 a.C.) y desemboca en la unificación del Alto y el Bajo Egipto en el inicio de la Dinastía I[1].

Ahora bien, este modo de considerar tales procesos ha tenido una consecuencia imprevista. En la medida en que el foco de los análisis sigue de cerca los cambios que se producen en y desde el Alto Egipto, la situación sociopolítica del Bajo Egipto en la época previa a su incorporación al Estado unificado ha pasado algo más desapercibida. Dicho en otros términos, las interpretaciones del proceso de unificación política como un derivado del proceso de surgimiento del Estado en el Alto Egipto han tendido a *invisibilizar* las dinámicas sociopolíticas específicas que sucedían en el Bajo Egipto con anterioridad a su integración en el Estado unificado. A pesar de ello, la actividad arqueológica en el delta del Nilo, especialmente en las últimas dos décadas, ha proporcionado una considerable cantidad de evidencias acerca de los procesos sociopolíticos acontecidos allí durante los inicios de la fase Nagada III. Partiendo de un análisis de tales testimonios, ¿es posible proponer un modelo que dé cuenta de las dinámicas sociopolíticas del Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B? Como se verá, en el presente estado de la cuestión, la situación dista de ser clara. Sin embargo, esto no impide que intentemos pensar en ella.

2

En el marco de la percepción tradicional acerca del status sociopolítico del delta del Nilo con anterioridad al advenimiento de la Dinastía I, se suponía que había existido allí un reino del Bajo Egipto, de características simétricamente opuestas a las del reino del Alto Egipto situado en el valle. La principal fuente para referir a tal reino septentrional era la llamada *Piedra de Palermo*, unos anales

[1] A modo de ejemplo, considérese Wilkinson (2000); Savage (2001); Campagno (2002a).

reales de la Dinastía V, en cuyo registro superior se hacía referencia a monarcas sólo tocados con la corona roja del Bajo Egipto: ese registro fue interpretado como testimonio de una época remota en la que había habido reyes que gobernaban en el delta, con independencia de los reyes del Alto Egipto, identificados con la corona blanca. Tal información se combinaba con la suposición de la existencia prehistórica de los nomos históricos y con diversas lecturas en clave historicista de los relatos religiosos, especialmente de los *Textos de las Pirámides* y, en particular, del ciclo mítico que narraba la disputa por la realeza entre Osiris, Seth y Horus. El resultado de estos procedimientos era la interpretación acerca de la existencia de diversas confederaciones de nomos norteños que desembocarían en la constitución de un reino del Bajo Egipto. Ese reino habría primeramente conquistado y aportado la civilización al Alto Egipto, aunque finalmente sucumbiría ante este último, una vez que los nomos sureños también se organizaran como un reino y Menes iniciara la conquista militar del norte[2].

Este modelo, junto con el de la *raza dinástica* propuesto por Petrie, predominó durante largo tiempo como recurso para dar cuenta de los orígenes del Antiguo Egipto. Es cierto que, tempranamente, algunos especialistas habían rechazado el modelo. Por ejemplo, H. Kees negaba la posibilidad de que –en una época remota– un reino septentrional hubiera conquistado y colonizado el sur, dada la total ausencia de evidencia. Más radical, H. Frankfort cuestionaba la validez de los procedimientos analíticos implicados por tal modelo: por un lado, porque no había razones para interpretar los contrastes religiosos en clave de acontecimientos históricos; y por otro, porque *"las formas duales de la monarquía egipcia no fueron el resultado de acontecimientos históricos; representaban la idea egipcia característica de que un todo se compone de dos partes contrarias"*[3]. A pesar de ello, habría que esperar hasta la década de 1970 para que el modelo comenzara a caer en desuso. Y si en su gradual abandono influyeron las ideas de Frankfort, más incidió el hecho de la creciente gravitación de nuevos modos de explicar las dinámicas sociales predinásticas –en especial, la relacionada con el proceso de aparición del Estado–, mucho más basados en las evidencias de tipo arqueológico que en las inferencias de los textos de épocas posteriores.

Ahora bien, en el marco de la información arqueológica disponible durante la década de 1970 y parte de la de 1980, el proceso de diferenciación sociopolítica que podía advertirse en el Alto Egipto para finales de la fase Nagada II e inicios de Nagada III no encontraba parangón en el Bajo Egipto. En particular, la evidencia

---

[2] Tal hipótesis fue principalmente elaborada por Sethe (1930), y mayormente sostenida por los egiptólogos durante casi cuatro décadas. Cf. Breasted (1930-31: 709-724); Vandier (1949: 24-31); Pirenne (1961: 49-86).

[3] Frankfort (1976 [1948]: 43). Cf. también Kees (1941).

funeraria procedente del Alto Egipto incluía tumbas de gran tamaño, equipadas con una gran variedad de bienes de regiones lejanas y con una variada gama de representaciones iconográficas, todo lo cual se hallaba mayormente ausente en la región del delta del Nilo. En este sentido, la conclusión de M. Hoffman resulta indicativa del nuevo consenso que había sido alcanzado por los especialistas: de acuerdo con el autor, en contraste con el Alto Egipto, *"el Bajo Egipto de Maadi y Omari* [...] *desarrolló un estilo de vida diferente, basado en aldeas de gran tamaño, autocontenidas y políticamente independientes, con agricultura y pastoreo prósperos, y un activo comercio exterior. En el Delta no hay evidencia de centralización política tal como sucedió en el Alto Egipto durante la segunda mitad del IV milenio a.C., ni hay un desarrollo de un arte representativo, políticamente orientado. La invención del Estado egipcio y su iconografía distintiva fue largamente un asunto del Alto Egipto"*[4].

Ciertamente, para la época en que fue publicado *Egypt before the Pharaohs* (1979), el contraste entre los testimonios procedentes del Alto y del Bajo Egipto de finales del IV milenio a.C. no podía ser mayor. Sin embargo, también se reconocía que se disponía de mucha más información referida al valle que la que había respecto del delta, en donde el trabajo arqueológico afrontaba mayores dificultades, especialmente como consecuencia de la proximidad de la napa freática a la superficie de los yacimientos, así como del avance del tejido urbano y del uso agrícola de las áreas con vestigios arqueológicos. A pesar de tales dificultades, para esa misma época, la arqueología del delta del Nilo estaba comenzando una fase de nuevo vigor. En el transcurso de los siguientes años, los trabajos en Buto, Mendes, Tell el-Farkha, Ezbet el-Tell, Tell Ibrahim Awad, Minshat Abu Omar y otros sitios fueron ofreciendo una gran cantidad de nuevos datos acerca del final del período Predinástico en la región[5]. Para la década de 1990, el cuadro descripto por Hoffman había cambiado. Sin embargo, esos nuevos trabajos arqueológicos tampoco confirmaban el viejo modelo de un reino simétricamente opuesto al del Alto Egipto. Si no había un único reino del Bajo Egipto ni tampoco unas simples aldeas sin ningún tipo de centralización política, ¿cuál era la situación sociopolítica del delta a comienzos de la fase Nagada III, de acuerdo con los nuevos hallazgos?

3

Ante todo, es necesario considerar esos hallazgos más de cerca. En particular, interesa abordar aquí tres tipos de evidencia, que pueden proporcionar indicios de diferenciación social y de ciertas formas de autoridad política: se trata de los

---

[4] Hoffman (1979: 299-301).

[5] Cf. Tristant (2005: 79-80), con referencias.

testimonios que corresponden al ámbito de las edificaciones –especialmente las de gran tamaño–, al de las tumbas de grandes dimensiones o dotadas de ajuares funerarios diferenciales, y al de determinados objetos cuyo simbolismo permite asociarlos a la posible presencia de una élite y de algún tipo de liderazgo.

Veamos, en primer lugar, los testimonios acerca de construcciones de grandes dimensiones en el delta a comienzos de la fase Nagada III. En Buto, los primeros edificios construidos con ladrillos de adobe se remontan al estrato III correspondiente a las fases Nagada IID2-IIIA. Si bien la evidencia no es del todo clara, se trata de edificaciones de dimensiones rectangulares, con paredes de 0,50-0,80 m de espesor, que delimitan recintos de al menos 8 m de largo y que han sido interpretados como probables instalaciones para la elaboración de cerveza. En el subsiguiente estrato IV (que se inicia a fines de la Dinastía 0), aparece otro edificio rectangular, para el que se ha sugerido un uso cúltico[6]. Por su parte, en la fase 6 de ocupación el Tell Ibrahim Awad (Nagada IIIA-B), al margen del uso del adobe en contextos domésticos, sobresale la presencia fragmentaria de un edificio que también ofrece un formato rectangular, con muros de ladrillos de adobe de 1,2 m de espesor y de un ancho de alrededor de 15 m, que también ha sido interpretado como un posible santuario[7].

La evidencia más significativa en materia de grandes construcciones en el delta durante Nagada IIIA-B, sin embargo, es la que ha sido hallada en los últimos años en el sito del Tell el-Farkha. Allí, ya desde la fase 2 (Nagada IID2) y especialmente durante la fase 3 (Nagada IID2/IIIA1-IIIA2) se advierte una serie de edificaciones realizadas con ladrillos de adobe, entre las que sobresale un muro de 2,5 m de espesor que delimita una amplia estructura cuyo tamaño se estima en 17 m de largo y 12 m de ancho, conectada con otros recintos más pequeños, de dimensiones rectangulares y semicirculares. A esto se añade otra estructura de aproximadamente 20 x 20 m, con muros de 2 m de espesor, dividida internamente en varios compartimientos, que ha sido descubierta en 2002, y que corresponde a la misma fase 3. De acuerdo con Cialowicz, *"el tamaño de la estructura y el espesor de los muros son notables, y está claro que se trata de una de las más grandes estructuras nagadenses descubiertas en Egipto hasta el momento"*[8]. Por otra parte, recientemente se ha indicado, para esta misma época, la existencia de un recinto de ladrillos de adobe, de 3,60 x 4 m, al parecer destinado a la preparación de cerveza[9]. Esta fase de edificaciones conoce

---

[6] Cf. von der Way (1992: 6-7; 1997: 116 y ss.); Cialowicz (2001: 96, 117).

[7] Cf. van den Brink (1992a: 52); Eigner (2000: 35); Cialowicz (2001: 118).

[8] Cialowicz (2004: 380). Al respecto, cf. Cialowicz (2001: 96-98, 118-119; 2003: 170-175; 2004: 376-382).

[9] Cf. Chichowski (2005: 23).

un final abrupto hacia Nagada IIIA2, aparentemente como resultado de un devastador incendio. Sin embargo, una nueva época de construcciones (fases 4 y 5) se inicia inmediatamente, continuando hasta comienzos de la Dinastía I (se refiere para ellas la existencia de una edificación de al menos 25 x 15 m, incluyendo un depósito con recipientes y figulinas)[10].

¿Qué información se dispone acerca de las prácticas funerarias en el norte a partir del inicio de la fase Nagada III? El principal cementerio para esta época es probablemente el de Minshat Abu Omar, en el vértice nororiental del delta, ya en uso desde la fase Nagada IIC-D. Las tumbas de Nagada IIIA-B son las que corresponden al grupo MAO III. Un análisis reciente de K. Kroeper destaca una importante novedad para esta época, que se traduce en la presencia de un pequeño grupo de tumbas de mayor tamaño y con ajuares funerarios dotados de mayor cantidad y variedad de bienes respecto de lo que se advierte en las tumbas del período previo (MAO I, Nagada IIC-D). Así, por ejemplo, si para el período precedente no había tumbas en Minshat Abu Omar que alcanzaran 3 m², para Nagada IIIA-B se registran sepulcros de hasta 37 m²; del mismo modo, si el 96% de las tumbas de MAO I disponen entre 0 y 10 objetos en sus ajuares, en MAO III existe un 50% de los ajuares que superan esas cantidades[11]. Esta tendencia hacia tumbas de mayor tamaño (incluyendo el uso de ladrillos de adobe y la presencia de compartimientos) y de mayor volumen de bienes se profundiza en la fase inmediatamente siguiente (MAO IV), que se extiende hasta la época de la Dinastía I. De hecho, para la misma época, una tendencia similar parece advertirse en otros sitios del delta oriental, tales como Minshat Ezzat, Beni Amir y Kafr Hassan Daud[12].

En la región menfita, por su parte, también existe significativa evidencia funeraria correspondiente a los comienzos de la fase Nagada III. Se trata, principalmente, de los testimonios procedentes del cementerio de Helwan, cuya utilización se remonta a Nagada IIIA. De esta época data una tumba (563.H.11) de considerable tamaño –2,70 x 1,30 x 2,20, totalizando 7,7 m³–, con indicios de una probable superestructura en ladrillos de adobe y, aunque saqueada, con una jarra de vino y fragmentos de vasos de piedra y objetos de marfil. Este tipo de tumbas, así como los bienes que se han preservado (cf. *infra*), son indicativos de la importancia de este cementerio desde los inicios de su utilización[13]. Más hacia el

---

[10] Cf. Cialowicz (2004: 382-387).

[11] Cf. Kroeper (2004: 859-880). Cf. también Kroeper y Wildung (1994; 2000).

[12] Cf. El-Baghadi (1999: 9-11); Abd el-Moneim (1996: 241-251); Bakr *et al.* (1996: 277-278); Hassan *et al.* (2003: 37-46); Rowland y Hassan (2003: 416-423); Tassie y van Wettering (2003: 499-507).

[13] Cf. Köhler (2004: 307).

sur, a la altura de la región del Fayum, también en Tarkhan aparecen enterramientos de la misma época, de notorias características. En particular, el extenso cementerio del valle reúne un conjunto de siete pequeñas mastabas que datan de los inicios de su utilización (es decir, las SD 77-78 de Petrie, correspondientes a la fase Nagada IIIA2-IIIC1) y que incluyen muros de ladrillos de adobe, pequeños recintos para la colocación de ofrendas y diversos objetos de cerámica, piedra y marfil[14]. Por su parte, la tumba T315 (Nagada IIIB), de 3,04 x 1,52 x 1,39, también saqueada, dispone de vasos de piedra y un recipiente cerámico con el nombre de un gobernante en su *serekh* (cf. *infra*), lo que sugiere que se trata del enterramiento de un individuo de alto status[15]. Aún un poco más al sur, el vasto cementerio de Abusir el-Melek, utilizado durante el período Nagada IID2-IIID, registra un conjunto de tumbas rectangulares con paredes de ladrillos de adobe y variados ajuares funerarios, incluyendo bienes de cerámica, piedra, marfil, hueso, cobre (un 20% de las 900 tumbas excavadas reunían 10 o más objetos)[16].

Más allá de las evidencias referidas a las grandes dimensiones y el uso de ladrillos de adobe en edificaciones y enterramientos, existe otro tipo de testimonios procedentes del Bajo Egipto en tiempos de Nagada IIIA-B, que es necesario considerar aquí, en relación con la cuestión de la diferenciación sociopolítica: se trata, por una parte, de ciertos objetos que pueden ser interpretados como bienes de prestigio –lo que implica la presencia de una élite– y, por otra parte, de objetos con determinadas inscripciones, que pueden suponer la presencia de alguna forma de dispositivo político-administrativo, entre los que sobresalen aquellos que exhiben diversos tipos de *serekhs*. En relación con el primer tipo de objetos, sobresale un recientísimo hallazgo procedente de Tell el-Farkha: se trata de una serie de fragmentos de láminas de oro que cubrían dos estatuillas de madera de 35-40 y 65-70 cm, que representan individuos de sexo masculino, con incrustaciones de lapislázuli en el lugar de los ojos. De acuerdo con los excavadores, tales hallazgos corresponden a un contexto de Nagada IIIB, asociable a la época en torno de los inicios de la Dinastía 0[17]. Más allá de esto, diversas tumbas del mismo período correspondientes a algunos cementerios ya mencionados (Minshat Abu Omar, Helwan, Tarkhan, Abusir el-Melek) presentan ajuares funerarios con una notable cantidad (especialmente de cuencos cerámicos) y variedad de objetos (vasos de piedra, paletas para uso cosmético, mazas, cuentas, objetos de cobre y de marfil),

[14] Cf. Petrie (1914: 2-3, Pl.XII-XIV); Ellis (1996: 158).

[15] Cf. Petrie *et al.* (1913: 8, Pl. LX); Wilkinson (1996: 72); Grajetzki (2004: 17-18); Köhler (en prensa).

[16] Cf. Scharff (1926); Vandier (1952: 253-260, 448-466); Seeher (1999: 91-93).

[17] http://www.muzarp.poznan.pl/muzeum/muz_eng/Tell_el_Farcha/index_tel.html.

que sugieren que los individuos allí enterrados debían disponer de un status socioeconómico elevado en el marco de sus comunidades[18].

Pero además de la disponibilidad restringida de este tipo de bienes, que apunta a la existencia de posibles diferencias socioeconómicas, aparecen otros testimonios, que pueden indicar diferencias en el plano político-administrativo. Los hallazgos recientes en Tell el-Farkha son aquí, otra vez, de relevancia: en el interior de una de las edificaciones correspondientes a la fase Nagada IIIA2 ha aparecido, junto a fragmentos de probable procedencia levantina, una serie de sellos con y sin decoración, conos y bolitas de arcilla perforadas o sin perforar, que de acuerdo con K. Cialowicz, podrían haberse relacionado con propósitos de conteo[19]. Más allá de esto, existe una considerable serie de sitios del Bajo Egipto (Tell el-Farkha, Minshat Abu Omar, el-Beda, Ezbet el Tell, Tell Ibrahim Awad, Kafr Hassan Daud, Abu Rawash, Tura, Helwan, Tarkhan, Abusir el-Melek) en los que se registra, durante la fase Nagada IIIB (Dinastía 0), una gran cantidad de marcas de ceramista: si bien estas marcas son de difícil interpretación, se trate de identificaciones del artesano, del producto contenido en los cuencos con marcas o de la proveniencia, el destino o el poseedor de tal producto, tales signos parecen implicar la existencia de alguna forma de registro administrativo[20].

Por último, es necesario considerar aquí la presencia de *serekhs* en el Bajo Egipto, en una diversidad de cuencos, desde la fase Nagada IIIA2 en adelante. Si bien, en su forma "clásica", este símbolo emblemático del rey se compone de tres elementos (el rectángulo con trazos verticales que evoca el palacio, un espacio para el nombre del rey, y el halcón representativo de Horus), los primeros especímenes presentan mayor variedad, pudiendo aparecer sólo el rectángulo con los trazos verticales, o un espacio vacío en el lugar del nombre real, o con el halcón ausente. De singular relevancia es el hecho de que varias de estas formas tempranas se registran mayoritaria o únicamente en el Bajo Egipto. Por un lado, en cuanto a los *serekhs*

---

[18] Si bien es cierto que, por sí solos, los ajuares funerarios con mayor cantidad y calidad de bienes no necesariamente indican que sus poseedores debían ser los individuos de status más elevado en una sociedad (dado que podría haber otros modos de explicitar esa condición social), es cierto también que, durante las épocas históricas, los egipcios de más alto status disponían de complejos ajuares funerarios. Por otra parte, cuando se hallan diferencias de cantidad y variedad entre ajuares de una misma época, y éstas no se deben a grupos de sexo o edad, es difícil no asociar esa disparidad a la existencia de diferencias en el plano socioeconómico.

[19] Cf. Cialowicz (2004: 380).

[20] Cf. van den Brink (1992b: 274). La obra de van den Brink (1992b) reúne el corpus central de marcas de ceramista, al momento de su publicación. Para adiciones posteriores, cf. también Kroeper (2000: 187-218) (Minshat Abu Omar); Hassan *et al.* (2005: 99-100) (Kafr Hassan Daud); Jucha (2005: 103) (Tell el-Farkha). Cf. también el sitio del *International Potmark Workshop* en: www.potmark-egypt.com.

"simples" (sólo el rectángulo con trazos verticales), aparecen 11 veces en el área entre Abusir el-Melek y el Sinaí, contra sólo 3 veces que se presentan en Abidos. Por otro, hay un conjunto de *serekhs* más "identificables", que sólo aparecen en el norte: se trata de aquellos que presentan dos halcones enfrentados entre sí (que aparecen en el Sinaí, el-Beda, Tell Ibrahim Awad y Tura), y los que han recibido los hipotéticos nombres de Ny-Hor (Buto, Tura, probablemente Ezbet el-Tell), Hat-Hor (Tarkhan), Ny-Neith (Helwan), Cocodrilo (Tarkhan, Minshat Abu Omar), así como un *serekh* que exhibe tres mazas verticales (hallado en el delta oriental y en Tura, aunque también hay un fragmento procedente de Abidos). Lo que importa destacar aquí, más allá de las discusiones sobre la región de origen o las posibilidades de circulación de los objetos con *serekhs*, es esta presencia temprana en el Bajo Egipto de un símbolo que suele asociarse directamente a la monarquía y, en particular, la existencia de probables nombres que no encuentran contrapartida en el Alto Egipto, a diferencia de lo que será frecuente a partir de los reinados de Ka y Narmer, en el paso de la Dinastía 0 a la I[21].

4

Tomados en conjunto, estos testimonios sugieren la existencia de una significativa diferenciación sociopolítica en el Bajo Egipto, a comienzos de la fase Nagada III. En efecto, por una parte, las estructuras arquitectónicas de considerable tamaño indican la existencia de prácticas no asociadas a contextos domésticos y –se trate de actividades ligadas a la producción o al culto– pueden implicar diversas formas de especialización y de liderazgo en relación con la función del edificio. Las tumbas de gran tamaño y con un gran volumen y variedad de bienes sugieren, por su parte, la existencia de cierta estratificación social, en el marco de la cual también es posible que se cuenten formas de liderazgo. Los testimonios de prácticas de control y registro asimismo sugieren la presencia de dispositivos de especialización administrativa. Por último, los *serekhs*, en tanto símbolos de la realeza, introducen la posibilidad de pensar de modo directo en la presencia de unas formas de liderazgo claramente institucionalizadas.

Ahora bien, ante este tipo evidencias, dos interrogantes emergen. Por un lado, ¿es posible establecer de un modo más específico cuáles son las características de las dinámicas sociopolíticas en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B? Y por otro lado, considerando el proceso de surgimiento y expansión del Estado en y desde el Alto Egipto, ¿qué relaciones podría haber entre estos últimos procesos y

[21] Al respecto, cf. van den Brink (1996: 133, 151; 2001a: 24-100); Hendrickx (2001: 85-110).

las transformaciones sociopolíticas acaecidas en el Bajo Egipto? En el estado actual de la documentación, no parece posible ofrecer una respuesta taxativa para estas cuestiones. Especialmente, porque los testimonios que han sido aquí considerados proceden de distintos sitios y no permiten afirmar que los indicadores disponibles para uno de ellos puedan ser generalizados a los demás. Sin embargo, tal situación no impide la posibilidad de reflexionar al respecto. En lo que sigue, intentaremos profundizar el nivel de reflexión teórica, considerando ambos interrogantes de manera simultánea. Para ello, propondremos tres escenarios posibles –y, de hecho, no incompatibles– que podrían caracterizar, a la vez, las formas principales de organización sociopolítica del Bajo Egipto a comienzos de la fase Nagada III y la condición de tales formas en relación con las dinámicas estatales del Alto Egipto.

a) *Heteronomía*: Se caracteriza aquí como heterónomos a los sitios del Bajo Egipto que pudieran haber estado en una relación de subordinación respecto de los núcleos proto-estatales del Alto Egipto, sin necesidad de que tal subordinación implicara un dominio territorial generalizado del delta por parte de los núcleos sureños sino un control específico de ciertos sitios, a manera de "enclaves". Ese control externo podría significar que toda la población del sitio se hallara de algún modo subordinada a autoridades exteriores o, alternativamente, sólo referirse a la presencia de un grupo de extranjeros que operaran en conexión directa con centros lejanos y con cierta autonomía respecto de las dinámicas políticas locales. Este tipo de situaciones de heteronomía podría compararse a la que, en la fase inmediatamente posterior, parece suceder respecto de la presencia estatal egipcia en el Levante meridional, en sitios como En Besor o Tell Sakan[22]. Si se quiere, también podría equipararse al proceso conocido como "expansión Uruk" en la Mesopotamia del IV milenio a.C., que también involucra la aparición de enclaves relacionados con la metrópoli en alejadas regiones de Siria, Turquía y el Khuzistán, sin que pueda postularse un control político de todas esas regiones ni de las áreas intermedias por parte de Uruk[23]. En ambos ejemplos, la búsqueda de bienes y el control de los intercambios parecen ser las razones más visibles para proceder al establecimiento de tales enclaves, y podría suponerse una situación similar para los hipotéticos sitios heterónomos del Bajo Egipto a comienzos de Nagada III[24].

[22] Al respecto, cf. Gophna (1992: 385-394; 1995); Miroschedji *et al.* (2001: 75-104); Campagno (2005: 155-156).

[23] Acerca del fenómeno de expansión de Uruk, cf. especialmente los artículos reunidos en Rothman (2001).

[24] Sobre las prácticas de intercambio de larga distancia y su significado en tiempos del surgimiento y consolidación del Estado egipcio, cf. Campagno (2002a: 161-164, 212-217), con bibliografía.

La posibilidad de reconocer sitios norteños puntualmente subordinados al Alto Egipto con anterioridad a la unificación política se complica debido al proceso previo de "nagadización" cultural del norte –es decir, el proceso de generalización de las características culturales sureñas en el Bajo Egipto– porque, en función de tal homogeneización cultural, el registro arqueológico no permite reconocer diferencias significativas entre los testimonios materiales de la población local y los que eventualmente pudieran corresponder a migrantes del Alto Egipto[25]. Este tipo de diferencias, de hecho, podría caracterizar la situación de Minshat Abu Omar en la fase inmediatamente anterior (Nagada IIC-D), cuando las prácticas funerarias del sitio parecen más asociables a las existentes en el contemporáneo Alto Egipto que a las prácticas culturales propias del Bajo Egipto. Tomando en cuenta la situación geográfica de Minshat Abu Omar, en el vértice nororiental del delta y por ende en el camino hacia el Levante, y las demandas de bienes de las élites proto-estatales del Alto Egipto ya en aquella fase, no es inverosímil suponer que Minshat Abu Omar hubiera operado como un enclave o como una especie de posta de control subordinada a los centros estatales del sur, en la búsqueda por asegurar la obtención de los bienes de procedencia asiática[26].

Si bien la mayor homgeneidad cultural entre el sur y el norte hace que este tipo de situaciones sea menos apreciable para Nagada III, tal cosa no implica que hubieran cesado las dinámicas que daban razón de ser a tales enclaves. Antes bien, la provisión de bienes asiáticos a los núcleos estatales del sur recrudecería a comienzos de Nagada III, como especialmente testimonian los hallazgos en la tumba U-j de Abidos[27]. Si las mismas dinámicas se hallaban en curso, podría pensarse que algunos sitios del delta se hallaran subordinados a –o, al menos que fueran aquiescentes respecto de– las estrategias políticas del Alto Egipto. Si tal fuera el caso, habida cuenta de los intereses principales en materia de intercambios, la región oriental del delta, en tanto puerta de acceso al Levante, podría haber sido el área más propicia para el establecimiento de este tipo de enclaves. Nuevamente, sitios como Minshat Abu Omar y quizá otros como Tell el-Farkha –donde se han hallado los ya mencionados instrumentos de probable uso administrativo, quizá vinculados al control de los intercambios– podrían haber constituido núcleos

---

[25] Acerca del proceso de "nagadización" cultural del Bajo Egipto, cf., entre otros, von der Way (1992: 4); Bard (2000: 62-63); Cialowicz (2001: 91-92); Levy y van den Brink (2002: 13-14). Cabe destacar, sin embargo, la reciente posición de Köhler (2008: 515-545), para quien no es posible aislar sólo dos grandes culturas (una en el Alto Egipto y otra en el Bajo Egipto), de modo que las variaciones culturales registradas en el norte corresponderían a un proceso de cambio endógeno y no determinado por la imposición de un patrón cultural proveniente del sur.

[26] Al respecto, cf. Campagno (2002a: 188, 191, 194-195).

[27] Cf. Dreyer (1998); Hartung (2001; 2002: 437-449).

políticamente heterónomos, en tanto se hallaran subordinados a centros políticos localizados en el lejano Alto Egipto, o proporcionaran un ámbito para el asentamiento de extranjeros vinculados directamente a los centros de decisión meridionales[28].

b) Autonomía supra-local: Se entiende aquí por autonomía supra-local, la existencia de un escenario sociopolítico basado en prácticas de índole proto-estatal[29], lo que implicaría la presencia de una élite provista del monopolio legítimo de la coerción, en condiciones de extraer excedentes en una o varias comunidades aldeanas, y de disponer de ellos autónomamente, es decir, de modo independiente respecto de otros centros políticos. En tal sentido, si bien, como se apuntaba más arriba, la información actualmente disponible no permite suponer la existencia en el delta de un único reino del Bajo Egipto simétricamente opuesto a un reino constituido en el valle, algunos de los testimonios considerados parecen sugerir la existencia de sociedades que podrían ser caracterizadas como proto-estatales, especialmente hacia fines de Nagada IIIB.

El indicio más inmediato que parece apuntar en la dirección de escenarios de autonomía supra-local es el relacionado con la presencia de *serekhs* en el Bajo Egipto, que no tienen contrapartida en el sur. Así, las menciones del llamado rey Cocodrilo en Tarkhan o de Ny-Neith en Helwan podrían referirse a monarcas que ejercerían un dominio sobre regiones acotadas en torno de tales centros[30]. El hecho de que los *serekhs* aparezcan pintados o incisos sobre diversos recipientes podría relacionarse con cierto control de la producción o de los modos de obtención (intercambios) de los contenidos de tales recipientes. Quizá de menor estridencia, pero de mayor importancia respecto de tal política de control, son los elementos de probable uso administrativo, tales como los hallados en Tell el-Farkha, pues podrían involucrar alguna forma de organización burocrática, al servicio de la élite. Y las evidencias de grandes edificaciones o de sepulcros de gran tamaño y dotados de nutridos ajuares funerarios también coincidiría con la

---

[28] En relación con Tel el-Farkha, Cialowicz considera la posibilidad de que el mencionado edificio correspondiente a la fase 3 constituyera *"una residencia combinada con depósitos de almacenamiento, perteneciente a un individuo nagadense que supervisaba el comercio entre el Alto Egipto y el Delta y Palestina"* (2003: 175; 2004: 380). Si tal individuo hubiera ejercido cierto control sobre el sitio, estaríamos ante una situación de heteronomía como la que aquí se enuncia. Si sólo se hubiera concentrado en las prácticas de intercambio, aun así, la independencia de este funcionario del Alto Egipto en el delta implicaría un tipo acotado de heteronomía respecto de la organización sociopolítica local. Con la documentación actualmente disponible, cualquiera de ambas posibilidades podría haber sucedido.

[29] Respecto del concepto de proto-Estado, cf. Campagno (2002b: 49-60).

[30] Acerca del rey Cocodrilo de Tarkhan, cf. Dreyer (1992: 259-263); sobre el rey Ny-Neith de Helwan, cf. Köhler (2004: 309-310).

posibilidad de que hayan habido diversas élites proto-estatales en distintas áreas del norte de Egipto durante Nagada IIIA-B. En todo caso, es posible pensar en la posibilidad de la emergencia de diversos proto-Estados, en competencia entre sí, especialmente por los bienes de prestigio que circulaban por el delta, tanto procedentes del Asia como del África. Tales proto-Estados podrían ser conceptualizados como Estados *secundarios*, en el sentido de que surgirían *a posteriori* del surgimiento de las dinámicas estatales en el sur y en interacción con ellas, de modo que las mismas prácticas de tipo estatal surgidas en el sur podrían haber sido autónomamente replicadas en el norte[31].

Por cierto, con la información disponible, no parece posible documentar la existencia del monopolio de la coerción en manos de tales élites, rasgo decisivo de lo estatal. Tampoco existen otros modos de determinar episodios de violencia, que pudieran relacionarse con tal escenario proto-estatal. Tales ausencias no exigen descartar este modelo –según se sabe, ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia– pero lo tornan particularmente frágil. Es que, en efecto, no hay ningún testimonio que permita determinar el carácter estatal de las organizaciones sociopolíticas del Bajo Egipto en esta época de un modo taxativo y carente de ambigüedad. Las evidencias que permiten establecer la presencia de una significativa diferenciación sociopolítica pueden coincidir tanto con un modelo que proponga la existencia de pequeños proto-Estados como con otro que sugiera la presencia de organizaciones sociales sin Estado aunque con élites, tales como las llamadas sociedades de jefatura. Incluso los *serekhs* podrían ser un indicador ambiguo: si tales símbolos hubieran sido utilizados antes en el Alto Egipto que en el Bajo Egipto para representar al monarca –y es probable que tal haya sido el caso[32]–, su posterior empleo en el norte podría haberse producido en el marco de procesos de *emulación de élite*, lo que podría implicar que las élites del norte adoptaran las convenciones simbólicas de los proto-Estados sureños sin necesidad de que tales símbolos inevitablemente representaran a reyes locales[33]. En otras palabras, no hay obstáculo para considerar que los *serekhs* hayan representado a reyes –en el

[31] De acuerdo con la distinción inicialmente propuesta por Fried (1967), los *Estados secundarios* son aquellos que surgen en ámbitos sociales que se hallan en contacto previo con otras sociedades estatales. De tal modo, y a diferencia de lo que sucede en los contextos *primarios* de emergencia estatal, se dispone de un "modelo" de estatidad con anterioridad a la implementación efectiva de prácticas de tipo estatal. Al respecto, cf. Price (1978: 161-186); Esse (1989: 81-96); Levy y van den Brink (2002: 6); Guyot (2005: 43-46).

[32] Cf. la discusión sobre el lugar de origen del *serekh* entre Jiménez Serrano (2001: 71-81), van den Brink (2001b: 99-111) y Hendrickx (2001: 85-110). Cf. especialmente los argumentos de éste último.

[33] Considerando procesos de emulación de élite en otros contextos, Higginbotham (1996: 156) destaca *"la importancia de la modificación de las características adoptadas en el proceso de emulación. Dado que*

sentido estatal– en el Alto Egipto, y a jefes –en el sentido de líderes no estatales– en el Bajo Egipto.

Ahora bien, si las mismas evidencias podrían soportar un modelo proto-estatal como otro de tipo no-estatal, es necesario considerar qué características podría tener este otro modelo. Si hemos reconocido al anterior en términos de *autonomía supra-local*, corresponderá referirnos a éste en términos de *autonomía local*.

c) *Autonomía local*: En contraposición con el carácter supra-local de los Estados, se entiende aquí por autonomía local la existencia de un escenario sociopolítico de tipo comunal, no subordinado a centros políticos exteriores, en el que –como sucede en las sociedades de jefatura– es posible la existencia de una élite y de diversas figuras de liderazgo cuyos límites para prevalecer socialmente se hallan establecidos en función de una estructuración basada en prácticas de parentesco[34]. Si se define el modelo de esta manera, como se indicaba más arriba, las mismas evidencias que pueden ser interpretadas en términos de proto-Estados pueden ser leídas también a partir de este modelo alternativo. En efecto, en ausencia de indicadores taxativos acerca del ejercicio del monopolio de la coerción, no hay modos inapelables de distinguir entre ambas posibilidades. La diferenciación social que puede advertirse a través de las variaciones en los ajuares funerarios puede sugerir la existencia de élites, pero no permite establecer la condición específica de tales élites. La presencia de edificaciones de uso no-doméstico puede suponer la presencia de especialistas y de líderes, pero tampoco es posible asegurar si éstos se definen o no respecto de un escenario propiamente estatal. Por último, como hemos visto, si se toman en cuenta las interacciones que muy probablemente debieron existir entre los líderes y las élites locales del norte y los dispositivos estatales del Alto Egipto, ni siquiera los *serekhs* o los instrumentos de uso administrativo implican automáticamente la existencia de Estados en el Bajo Egipto.

En este sentido, es importante notar que, en una gran diversidad de situaciones históricas, las interacciones entre sociedades estatales y no-estatales no necesariamente producen que las segundas se transformen en las primeras[35]. Por cierto, toda interacción entre sociedades genera variaciones en las partes, pero tales variaciones no tienen una dirección inevitable. Las élites y líderes de una sociedad de jefatura pueden, por ejemplo, beneficiarse del contacto directo con sociedades estatales, en el sentido de disponer localmente de los testimonios de

---

las características no son impuestas desde afuera, deben hacerse significativas dentro del contexto local para que ejerzan una función legitimadora".

[34] Acerca del concepto de sociedades de jefatura, cf. Campagno (2000: 135-147), con bibliografía.

[35] Cf., por ejemplo, Ferguson y Whitehead (1992), donde se analizan diversos modos de interacción entre sociedades estatales y no-estatales que producen transformaciones pero no conducen forzosamente a que estas últimas se reorganicen según parámetros estatales.

ese contacto para reafirmar su prestigio y no forzosamente para imponer relaciones de dominación en su propia sociedad. Así, ciertas sociedades de jefatura en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B podrían haber estado en contacto con el ámbito estatal sureño, especialmente en referencia a las prácticas de intercambio y a las posibilidades de intermediación de esas sociedades respecto de la demanda estatal. Al calor de tales interacciones con las dinámicas estatales, algunas de ellas podrían haber implementado políticas agresivas, intentando controlar áreas vecinas y emulando así no sólo las formas estatales sino también sus contenidos. Pero no se deduce de la interacción con el horizonte estatal del Alto Egipto que las sociedades del norte necesariamente tuvieran que transformarse en Estados. Si se quiere un nuevo punto de comparación, se podría pensar en las interacciones entre el Estado egipcio del Reino Antiguo y las sociedades no-estatales del ámbito nubio, testimoniadas, por ejemplo, en la *Autobiografía de Herkhuf*[36].

Ciertamente, como se anunciaba más arriba, estos tres escenarios no son incompatibles entre sí: no lo son en el espacio y tampoco lo son en el tiempo. Por una parte, es posible imaginar una época específica en la que en el Bajo Egipto convivieran enclaves del Alto Egipto, sociedades de jefatura y proto-Estados. Determinadas formas de organización social en alguna parte del norte no tendrían por qué excluir la existencia de otras formas en otras zonas de la misma región. De hecho, en cuanto a los enclaves, según se planteaba más arriba, éstos podrían implicar la presencia de extranjeros controlando un sitio, o bien operando en él de modo autónomo: en esta segunda posibilidad, se podría combinar un enclave heterónomo en el marco de una sociedad de jefatura con autonomía local. Y por otra parte, a lo largo de la fase, un mismo sitio podría haber pasado de un escenario a otro. No es difícil imaginar que, de haberlos habido, los proto-Estados norteños debieron haber surgido a partir de un trasfondo organizado al modo de las sociedades de jefatura. Pero tampoco es imposible que un proto-Estado se hubiera disuelto en nuevas jefaturas. Y los enclaves podrían haberse autonomizado respecto del Alto Egipto o haberse subordinado transitoriamente a algún proto-Estado norteño. Las variantes en el tiempo y el espacio, como puede verse, son múltiples y muchas de ellas pueden haber sucedido hasta la subordinación final de todo el Bajo Egipto al Estado que se expandiría desde el sur, en el umbral de la Dinastía I.

[36] Lichtheim (1975: 23-27). Acerca de las interacciones entre Egipto y Nubia durante el Reino Antiguo, cf. O'Connor (1993); Manzo (1999).

5

Se advierte, pues, que, en el presente estado de la documentación, las características de las dinámicas sociopolíticas en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B no pueden ser establecidas con precisión. Comoquiera que hayan sido, sin embargo, los testimonios actualmente disponibles ya no permiten pensar en ellas como era usual hacerlo en el pasado. Hace cincuenta años, la mayor parte de los egiptólogos no hubiera vacilado en afirmar que allí había existido un único reino del Bajo Egipto, simétricamente opuesto al del Alto Egipto, al cual finalmente habría de someterse. Hace veinticinco años, como reacción a la anterior perspectiva y en función de los testimonios arqueológicos existentes por entonces, la imagen predominante era la de un conjunto de comunidades aldeanas con poca diferenciación social. Hoy la situación es otra y parece caracterizarse, socialmente, por una diferenciación considerable y, políticamente, por una situación incierta en la que podrían haber convivido formas de control heterónomo con formas autónomas de organización, de base comunal (jefaturas) o proto-estatal. Mientras las excavaciones en el delta continúen al ritmo actual, puede que las representaciones que tengamos de aquellos antiguos escenarios sociopolíticos cambien año tras año. Sin embargo, nunca es mal momento para pensar acerca de ello. Nunca es mal momento para un interludio teórico.

Bibliografía

ABD EL-MONEIM, M.A.M. 1996. Late Predynastic – Early Dynastic cemetery of Beni Amir (Eastern Delta), en: KRZYZANIAK, L., KROEPER, K. y KOBUSIEWICZ, M. (eds.), *Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa* (Studies in African Archaeology 5), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 241-251.

BAKR, M.I., ABD EL-MONEIM, M.A. y SELIM., M.O.M. 1996. Protodynastic excavations at Tell Hassan Dawud (Eastern Delta), en: KRZYZANIAK, L., KROEPER, K. y KOBUSIEWICZ, M. (eds.), *Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa* (Studies in African Archaeology 5), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 277-278.

BARD, K.A. 2000. The Emergence of the Egyptian State (c.3200-2686 BC), en: SHAW, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 61-88.

BREASTED, H. 1930-31. The Predynastic Union of Egypt, en: *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 30, 709-724.

CAMPAGNO, M. 2000. Hacia un uso no-evolucionista del concepto de "sociedades de jefatura", en: *Boletín de Antropologia Americana* 36, 135-147.

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

CAMPAGNO, M. 2002b. On the Predynastic "Proto-States" of Upper Egypt, en: *Göttinger Miszellen* 188, 49-60.

CAMPAGNO, M. 2005. Interacciones entre Egipto y Canaán durante el período Dinástico Temprano: la frontera étnica, en: GUIANCE, A. (dir.), *La frontera: Realidades y representaciones. Actas de las Jornadas Interdisciplinarias "La frontera: realidades históricas, sociales, políticas y mentales"*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 149-168.

CHICHOWSKI, M. 2005. Brewery from Tell el-Farkha (Archaeology and Paleobotany), en: MIDANT-REYNES, B. y TRISTANT, Y. (eds.), *International Conference "Predynastic and Early Dynastic Egypt. Origin of the State. Toulouse (France) - 5-8 sept. 2005, Abstracts of Papers*, Toulouse, 23.

CIALOWICZ, K.M. 2001. *La naissance d'un royaume. L'Égypte dès la période prédynastique à la fin de la Ier dynastie*, Kraków, Uniwersytet Jagiellonski.

CIALOWICZ, K.M. 2003. Tell el-Farkha 2000. Excavations at the Western Kom, en: KRZYZANIAK, L., KROEPER, K. y KOBUSIEWICZ, M. (eds.), *Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research* (Studies in African Archaeology 8), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 163-176.

CIALOWICZ, K.M. 2004. Tell el-Farkha 2001-2002. Excavations at the Western Kom, en: HENDRICKX, S., FRIEDMAN, R., CIALOWICZ, K. y CHLODNICKI, M., (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Kraków, 28th August - 1st September 2002* (Orientalia Lovaniensia Analecta 138), Leuven, Peeters, 371-388.

DREYER, G. 1992. Horus Kokodril, ein Gegenkönig der Dynastie 0, en: FRIEDMAN, R. y ADAMS, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman* (Egyptian Studies Association Publication 2 / Oxbow Monographs 20), Oxford, Oxbow Books, 259-263.

DREYER, G. 1998. *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse* (Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologisches Instituts 80), Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

EIGNER, D. 2000. Tell Ibrahim Awad: Divine Residence from Dynasty 0 until Dynasty 11, en: *Ägypten und Levante* 10, 17-36.

EL-BAGHADI, S.G. 1999. La Palette décorée de Minshat Ezzat (delta), en: *Archéo-Nil* 9, 9-11.

ELLIS, Ch. 1996. Expressions of social status: a statistical approach to the Late Predynastic/ Early Dynastic Cemeteries of Kafr Tarkhan, en: KRZYZANIAK, L., KROEPER, K. y KOBUSIEWICZ, M. (eds.), *Interregional Contacts in the Later Prehistory of Northeastern Africa* (Studies in African Archaeology 5), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 151-164.

ESSE, D. 1989. Secondary state formation and collapse in the Early Bronze Age Palestine,

en: MIROSCHEDJI, P. de (ed.), *L'urbanisation de la Palestine à l'âge du Bronze ancien. Bilan et perspectives des recherches actuelles* (BAR International Series 527), Oxford, Tempvs Reparatvm, 81-96.

FERGUSON, R.B. y WHITEHEAD, N.L. 1992. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*, New Mexico, SAR Press.

FRANKFORT, H. 1976 [1948]. *Reyes y Dioses*, México, Biblioteca de la Revista de Occidente.

FRIED, M. 1967. *The Evolution of Political Society*, New York, Random House.

GOPHNA, R. 1992. The contacts between 'En Besor oasis, Southern Canaan, and Egypt during the Late Predynastic and the threshold of the First Dynasty, en: VAN DEN BRINK, E.C.M. (ed.), *The Nile Delta in transition: 4th. - 3rd. Millennium B.C. Proceedings of the seminar held in Cairo, 21.-24. October 1990*, Tel Aviv, Edwin C.M. van den Brink (publisher), 385-394.

GOPHNA, R. 1995. *Excavations at 'En Besor*. Tel Aviv, Ramot Publishing House.

GRAJETZI, W. 2004. *Tarkhan: A cemetery at the time of Egyptian State Formation*, London, Golden House Publications.

GUYOT, F. 2005. The Roots of the "Naqadian Expansion" Phenomenon and the Secondary Social Formation in the Egyptian, Nubian and South Levantine Areas, en: MIDANT-REYNES, B. y TRISTANT, Y. (eds.), *International Conference "Predynastic and Early Dynastic Egypt. Origin of the State. Toulouse (France) - 5-8 sept. 2005. Abstracts of Papers*, Toulouse, 43-46.

HARTUNG, U. 2001. *Umm el-Qaab II. Importkeramik aus dem Friedhof U in Abydos (umm el-Qaab) und die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 4. Jahrtausend v.Chr.* (Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologisches Instituts 92), Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

HARTUNG, U. 2002. Imported Jars from Cemetery U at Abydos and the Relations between Egypt and Canaan in Predynastic Times, en: VAN DEN BRINK, E.C.M. y LEVY, Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd Millennium B.C.E.* London/New York, Leicester University Press, 437-449.

HASSAN, F.A., TASSIE, G.J., TUCKER, T.L., ROWLAND, J.M. y VAN WETERING, J.F.L. 2003. Social Dynamics at the Late Predynastic to Early Dynastic Site of Kafr Hassan Dawood, East Delta, Egypt, en: *Archéo-Nil* 13, 37-46.

HASSAN, F.A., TASSIE, G.J., EL-SENOUSSI, A., KJOLBY, A., VAN WETERING, J., SHARP, D. y CALCOEN, B. 2005. Corpus of potmarks from the Proto / Early Dynastic Cemetery at Kafr Hassan Dawood, Wadi Tumilat, East Delta, Egypt, en: MIDANT-REYNES, B. y TRISTANT, Y. (eds.), *International Conference "Predynastic and Early Dynastic Egypt. Origin of the State. Toulouse (France) - 5-8 sept. 2005, Abstracts of Papers*, Toulouse, 99-100.

HENDRICKX, S. 2001. Arguments for an Upper Egyptian Origin of the Palace-façade and the *Serekh* during Late Predynastic – Early Dynastic times, en: *Göttinger Miszellen* 184, 85-110.

HIGGINBOTHAM, C. 1996. Elite emulation and Egyptian governance in Ramesside Canaan, en: *Tel Aviv* 23, 154-169.

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

JIMÉNEZ SERRANO, A. 2001. The Origin of the Palace-Façade as Representations of Lower Egyptian Elites, en: *Göttinger Miszellen* 183, 71-81.

JUCHA, M. 2005. The corpus of potmarks from the Pre / Early Dynastic site at Tell el-Farkha, en: MIDANT-REYNES, B. y TRISTANT, Y. (eds.), *International Conference "Predynastic and Early Dynastic Egypt. Origin of the State. Toulouse (France) - 5-8 sept. 2005, Abstracts of Papers*, Toulouse, pp. 2005, 103.

KEES, H. 1941. *Der Gotterglaube im Alten Ägypten* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 45), Leipzig, J.C. Hinrichs.

KÖHLER, E.Ch. 2004. On the Origins of Memphis. The New Excavations in the Early Dynastic Necropolis at Helwan, en: HENDRICKX, S., FRIEDMAN, R., CIALOWICZ, K. y CHLODNICKI, M., (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Kraków, 28th August - 1st September 2002* (Orientalia Lovaniensia Analecta 138), Leuven, Peeters, 295-315.

KÖHLER, E.Ch. 2008. The interaction between and the roles of Upper and Lower Egypt in the formation of the Egyptian state. Another review, en: MIDANT-REYNES, B., TRISTANT, Y., ROWLANDS, J. y HENDRICKX, S. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France), 5-8 sept. 2005* (Orientalia Lovaniensia Analecta 172), Leuven, Peeters, 515-544.

KÖHLER, E.Ch., en prensa. Theories of State Formation, en: WENDRICH, W. (ed.), *The Archaeology of Egypt* (Blackwell Studies in Global Archaeology), Malden / Oxford / Carlton, Blackwell Publishing.

KROEPER, K. 2000. Corpus of potmarks and inscriptions from the Pre/Early Dynastic cemetery at Minshat Abu Omar (Northeastern Delta, Egypt), en: KRZYZANIAK, L., KROEPER, K. y KOBUSIEWICZ, M. (eds.), *Recent Research Into the Stone Age of Northeastern Africa* (Studies in African Archaeology 7), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 187-218.

KROEPER, K. 2004. Minshat Abu Omar. Aspects of the Analysis of a Cemetery, en: HENDRICKX, S., FRIEDMAN, R., CIALOWICZ, K. y CHLODNICKI, M., (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Kraków, 28th August - 1st September 2002* (Orientalia Lovaniensia Analecta 138), Leuven, Peeters, 859-880.

KROEPER, K. y WILDUNG, D. 1994. *Minshat Abu Omar I. Ein vor- und frühgeschichtlicher Friedhof im Nildelta. Gräber 1-114*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

KROEPER, K. y WILDUNG, D. 2000. *Minshat Abu Omar II. Ein vor- und frühgeschichtlicher Friedhof im Nildelta. Gräber 115-204*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

LEVY, Th.E. y VAN DEN BRINK, E.C.M. 2002. Interaction Models, Egypt and the Levantine Periphery, en: VAN DEN BRINK, E.C.M. y LEVY, Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd Millennium B.C.E.* London/New York, Leicester University Press, 3-38.

LICHTHEIM, M. 1975. *Ancient Egyptian Literature*, Vol. I, Berkeley, University of California Press.

MANZO, A. 1999. *Échanges et contacts le long du Nil et de la Mer Rouge dans l'époque protohistorique (IIIe et IIe millénaires avant J.-C.)* (Cambridge Monographs in African Archaeology 48 / BAR International Series 782), Oxford, Archaeopress.

MIROSCHEDJI, P. de, SADEQ, M., FALTINGS, D., BOULEZ, V., NAGGIAR-MOLINER, L., SYKES, N. y TENGBERG, M. 2001. Les fouilles de Tell es-Sakan (Gaza): Nouvelles données sur les contacts égypto-cananéens aux IVe-IIIe millénaires, en: *Paléorient* 27, 75-104.

O'CONNOR, D. 1993. *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*, Philadelphia, The University Museum.

PETRIE, W.M.F., WAINWRIGHT, G.A. y GARDINER, A.H. 1913. *Tarkhan I and Memphis V* (British School of Archaeology in Egypt Publication 23), London, Bernard Quaritch.

PETRIE, W.M.F. 1914. *Tarkhan II* (British School of Archaeology in Egypt Publication 26), London, Bernard Quaritch.

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

POZNAN ARCHAEOLOGICAL MUSEUM 2006. Treasure from Tell el-Farkha. An Important Discovery of Polish Archaeologists in Egypt. Poznan Archaeological Museum Home Page. http://www.muzarp.poznan.pl/muzeum/muz_eng/Tell_el_Farcha/index_tel.html.

PRICE, B. 1978. Secondary state formation: an explanatory model, en: COHEN, R. y SERVICE, E. (eds.), *Origins of the State*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 161-186.

ROTHMAN, M.S. (ed.) 2001. *Uruk Mesopotamia & Its Neighbors. Cross-Cultural Interactions in the Era of State Formation*, Santa Fe, School of American Research Press.

ROWLAND. J.M. y HASSAN, F.A. 2003. The Computerized Database and Potential for a Geographic Information System at Kafr Hassan Dawood, en: HAWASS, Z. y PINCH BROCK, L. (eds.), *Egyptology at the dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000. Vol. 1. Archaeology.* Cairo / New York, The American University in Cairo Press, 416-423.

SAVAGE, S. 2001. Some Recent Trends in the Archaeology of Predynastic Egypt, en: *Journal of Archaeological Research* 9, 101-155.

SCHARFF, A. 1926. *Das Vorgeschichtliche Gräbfeld von Abusir el-Meleq* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient Gesselschaft 49), Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

SEEHER, J. 1999. Abusir el-Meleq, en: BARD, K.A. (ed.), *Enciclopedia of the Archaeology of Egypt*, London, Routledge, 91-93.

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

TASSIE, G.J. y VAN WETERING, J. 2003. Early Cemeteries of the East Delta: Kafr Hassan Dawood, Minshat Abu Omar, and Tell Ibrahim Awad, en: HAWASS, Z. y PINCH BROCK, L. (eds.), *Egyptology at the dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000. Vol. 1. Archaeology.* Cairo / New York, The American University in Cairo Press, 499-507.

TRISTANT, Y. 2005. Le delta du Nil avant les pharaons. Entre originalités locales et influences étrangères, en: *Archéo-Nil* 15, 75-102.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 1992a. Preliminary Report on the Excavations at Tell Ibrahim Awad, Seasons 1988-1990, en: VAN DEN BRINK, E.C.M. (ed.), *The Nile Delta in transition: 4th. - 3rd. Millennium B.C. Proceedings of the seminar held in Cairo, 21.-24. October 1990*, Tel Aviv, Edwin C.M. van den Brink (publisher), 43-68.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 1992b. Corpus and Numerical Evaluation of the "Thinite" Potmarks, en: FRIEDMAN, R. y ADAMS, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman* (Egyptian Studies Association Publication 2 / Oxbow Monographs 20), Oxford, Oxbow Books, 265-296.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 1996. The Incised Serekh-Signs of Dynasties 0-1, Part I: Complete Vessels, en: SPENCER, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, British Museum Press, 140-158.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 2001a. The Pottery-Incised Serekh-Signs of Dynasties 0-1, Part II: Fragments and Additional Complete Vessels, en: *Archéo-Nil* 11, 24-100.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 2001b. Some Comments in the Margins of *The Origin of the Palace-Façade as Representations of Lower Egyptian Elites*, en: *Göttinger Miszellen* 183, 99-111.

VANDIER, J. 1949. *La Religion Egyptienne*, Paris, Presses Universitaires de France.

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

VON DER WAY, Th. 1992. Excavations at Tell el-Fara'in/Buto in 1987-1989, en: VAN DEN BRINK, E.C.M. (ed.), *The Nile Delta in transition: 4th. - 3rd. Millennium B.C. Proceedings of the seminar held in Cairo, 21.-24. October 1990*, Tel Aviv, Edwin C.M. van den Brink (publisher), 1-10.

VON DER WAY, Th. 1997. *Tell el-Fara'in - Buto I. Ergebnisse zum frühen Kontext. Kampagnen der Jahre 1983-1989*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern.

WILKINSON, T.A.H. 1996. *State Formation in Egypt. Chronology and Society* (Cambridge Monographs in African Archaeology 40 / BAR International Series 651), Oxford, Tempvs Reparatvm.

WILKINSON, T.A.H. 2000. Political Unification: Towards a Reconstruction, en: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 56, 377-395.

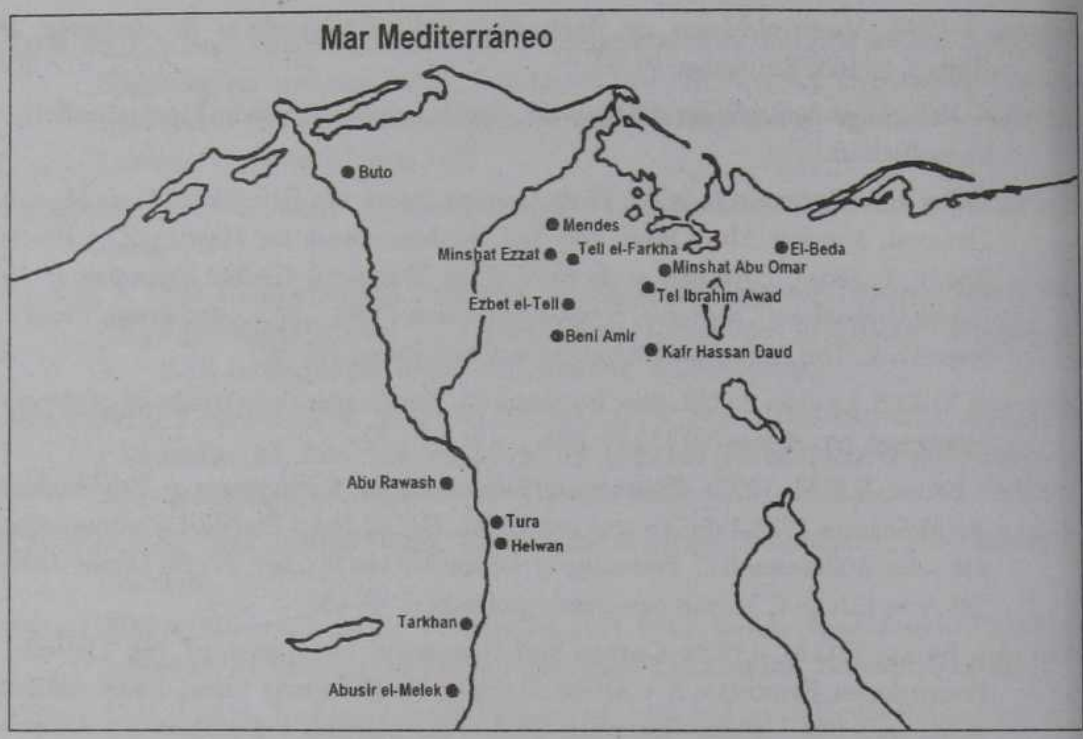


Fig. 1:
El Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B: Sitios mencionados.

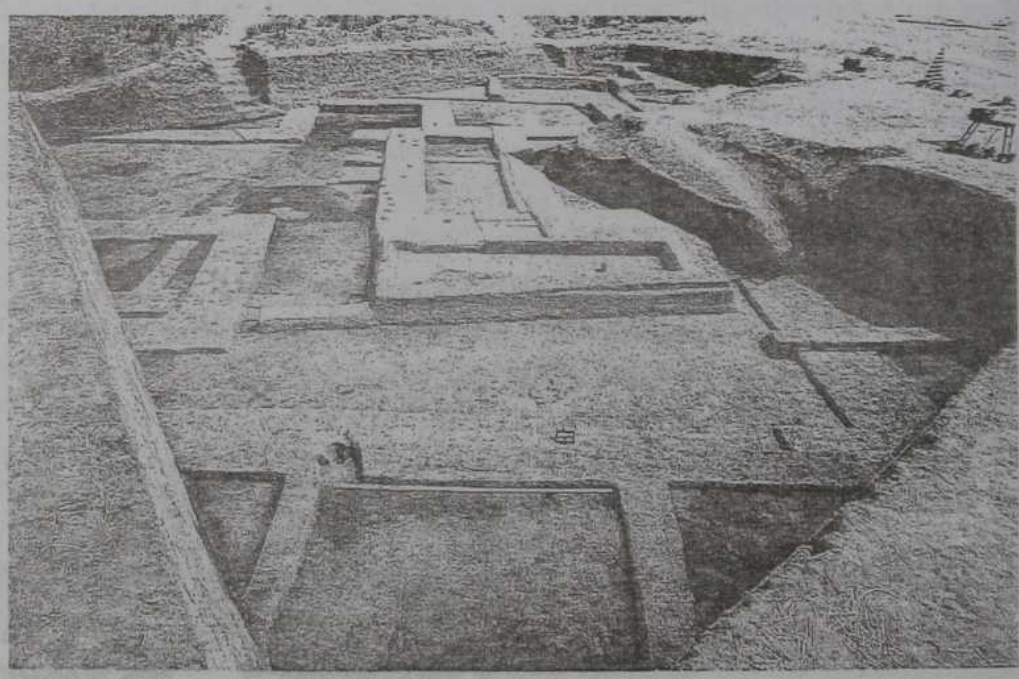


Fig. 2:
Tell el-Farkha, Kom W fase 3-4: edificio "nagadense" (Cialowicz, 2004: 381).
(Se publica aquí con permiso de K. Cialowicz).

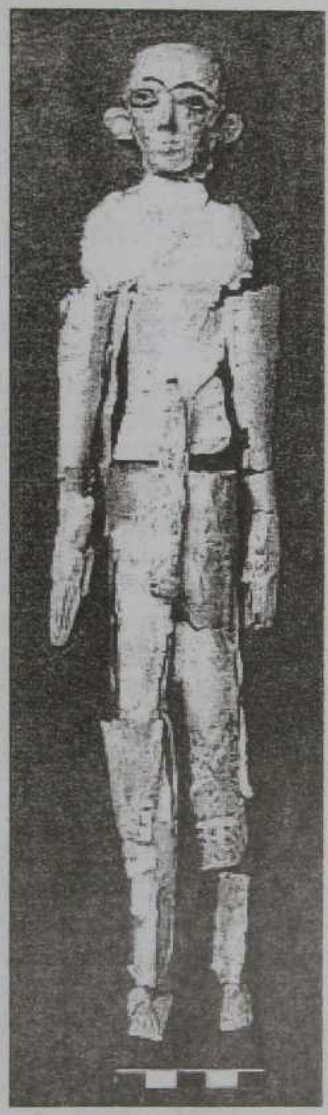


Fig. 3:
Tell el-Farkha, reconstrucción de estatuilla de la fase Nagada IIIB
(www.muzarp.poznan.pl/muzeum/muz_eng/Tell_el_Farcha/index_tel.html).
(Se publica aquí con permiso de K. Cialowicz).

Fig. 4:
Marcas de ceramista (tomadas de www.potmark-egypt.com).

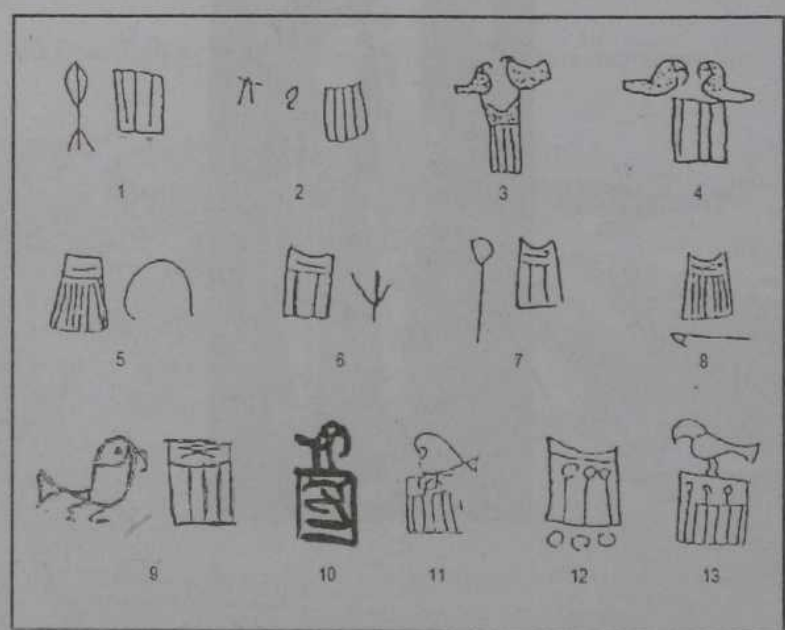


Fig. 5:
Serekhs en el Bajo Egipto: 1-2: serekhs "simples" (1: Abusir el-Melek; 2: Minshat Abu Omar); 3-4: serekhs con dos halcones (3: El-Beda; 4: Tura); 5-6: "Ny-Hor" (Tura); 7-8: "Hat-Hor" (Tarkhan); 9: "Ny-Neith" (Helwan); 10-11: "Cocodrilo" (10: Tarkhan; 11: Minshat Abu Omar); 12-13: serekhs con tres mazas (12: Tura; 13: Delta Oriental). Todos tomados de van den Brink, 1996: 142, excepto 9 (van den Brink, 2001: 41) y 10 (Dreyer, 1992: 262).

Piedad, cambio y exhibición en el Reino Nuevo*

JOHN BAINES Y ELIZABETH FROOD**
Oriental Institute, University of Oxford

RESUMEN: El concepto de 'piedad personal' es normalmente utilizado para describir expresiones textuales de experiencias religiosas marcadamente individuales, atestiguadas en la época post-amarniana del Reino Nuevo y asociadas por algunos investigadores con desarrollos más amplios del pensamiento religioso; esta última perspectiva, que actualmente se ha vuelto convencional, es reconsiderada en este trabajo. Examinando definiciones de piedad, sugerimos que sus principales características son la elección personal y el involucramiento activo entre la deidad y el individuo, y argumentamos que tales características eran intrínsecas a la religión egipcia al menos desde el comienzo del período dinástico, aunque raramente exhibidas textualmente antes del Reino Nuevo tardío. Se considera aquí la evidencia de piedad en épocas anteriores y durante el período de Amarna, así como ciertos cambios centrales y rasgos de la autopresentación real y no real de tiempos ramésidas. Se concluye que la prominencia de los temas religiosos en el material ramésida refleja los complejos desarrollos en el decoro que rigieron la exhibición real y de élite, respecto de los que el período de Amarna puede haber sido un catalizador.

ABSTRACT: *Piety, Change, and Display in the New Kingdom.* 'Personal piety' is normally used to describe textual expressions of strongly individual religious experience attested in the post-Amarna New Kingdom and associated, by some scholars, with broader developments in religious thought; this latter, now conventional view is reassessed in this paper. In examining definitions of piety, we suggest personal choice and active involvement between deity and individual as crucial characteristics, and argue that such characteristics were intrinsic to Egyptian religion from at least the beginning of the dynastic period, but rarely displayed textually prior to the late New Kingdom. Evidence for piety preceding and during the Amarna period is surveyed, and some core changes in and features of Ramesside royal and non-royal self-presentation are examined. We conclude that the prominence of religious themes in Ramesside material reflects complex developments in decorum governing royal and elite display, for which the Amarna period may have been a catalyst.

PALABRAS CLAVE: Antiguo Egipto – Reino Nuevo – Piedad – Exhibición

KEYWORDS: Ancient Egypt – New Kingdom – Piety – display

---

* El presente artículo es una traducción de: Piety, Change and Display in the New Kingdom, en: Collier, M. y Snape, S. (eds.), *Ramesside Studies in Honour of Ken Kitchen*, Bolton, Rutherford Press, 1-17. Traducción de Augusto Gayubas; revisión de Marcelo Campagno.

En el período ramésida, mucho más que en cualquier período anterior en Egipto, los valores e intereses sagrados eran un asunto de registro y exhibición. En los niveles que van desde el rey hasta los miembros de los estratos sociales más bajos que pudieran permitirse erigir monumentos, el carácter manifiesto de la religión es evidente en un grado sorprendente. Pero la escasez de ofrendas votivas ramésidas que han sobrevivido, en comparación con aquellas de la Dinastía XVIII[1], puede sugerir que la religiosidad o práctica religiosa no aumentó simplemente en todos los ámbitos de una dinastía a la otra. En este artículo resumimos brevemente las interpretaciones existentes sobre la piedad y el cambio religioso entre los dos períodos, formulamos algunos problemas relacionados con dichas interpretaciones, y sugerimos posibles acercamientos alternativos.

Cómo ha sido interpretada la piedad

La prominencia de materiales religiosos en el registro del período ramésida, y especialmente la presencia de textos con un carácter confesional y fuertemente individual, llevó hace mucho tiempo a James Henry Breasted a acuñar la frase *'era de la piedad personal'*[2], mientras que Battiscombe Gunn escribió sobre el decisivo grupo de estelas de Deir el-Medina como testimonios de la *'religión de los pobres en el Antiguo Egipto'*[3]. Los estudios subsiguientes sobre la religión del Reino Nuevo tardío continuaron centrándose en el mismo grupo de textos, viéndolos casi como un género en sí mismo y separándolos hasta cierto punto de un contexto más

---

** Estamos muy agradecidos con Geraldine Pinch por los comentarios hechos a un borrador de este artículo. Recibimos el estudio de Enka Elvira Morgan (2006) después de que nuestro primer borrador ya había sido compuesto; en todo caso, nuestro argumento es independiente del suyo. Su presentación, que en parte retoma un estudio anterior (2004: 55-63), tiene valor por su cobertura y crítica de discusiones, pero su aproximación y la nuestra difieren. Todavía no hemos visto la tesis doctoral de Maria Michela Luiselli, que será publicada en forma revisada como *Gottesnähe: Die persönliche Teilnahme an der Religion in Ägypten im Mittleren und Neuen Reich*, en la serie Ägypten und Altes Testament (ver nn. 15, 24, 33 y 53 de este trabajo para cuestiones puntuales donde su investigación resulta relevante para nuestra discusión). Le estamos muy agradecidos por habernos facilitado información sobre su trabajo, el cual es en conjunto más completo que el nuestro: el lector podrá comparar ambos.

1 Cf. el rango de material incluido en Pinch (1993).

2 Breasted (1912), título de la Lectura X: 'The Age of Personal Piety – Sacerdotalism and Final Decadence'. Morgan (2006: 333) observa que Erman usó la forma alemana del término el año anterior al que Breasted usó la forma inglesa. Probablemente haya surgido en discusiones mientras Breasted estudiaba en Berlín en los años 1890, o en reuniones de la gente que trabajaba en el *Wörterbuch*.

3 Gunn (1916: 81-94).

amplio de prácticas religiosas, o incluso de otros textos. Esta tendencia pudo ser influida por el estudio magistral de Gerhard Fecht sobre los himnos y oraciones incluidos en las misceláneas neoegipcias, las cuales son obras literarias que exhiben ciertas características temáticas comunes a los textos de las estelas, en composiciones más ricamente trabajadas y poéticas[4]. Centrándose más en los ejemplos de inscripciones que en los textos literarios, Jan Assmann afirma que tales textos constituyen la principal evidencia de 'piedad personal' y que la confusión es causada por asociar dicho fenómeno, que el autor define como una 'nueva forma de religiosidad', con otras manifestaciones de la religión; volveremos sobre este asunto más abajo[5].

También se han percibido nuevas características de la religión ramésida como resultado de la crisis del período de Amarna, durante la cual, según se ha asumido extensamente, la mayoría de la población fue privada del acceso a la ayuda divina ofrecida tanto por los cultos tradicionales de los templos como por prácticas menos oficiales y estructuradas (algo similar es indicado explícitamente en la estela de la restauración de Tutanjamón[6], pero sería poco prudente tomar esto solamente a partir de su valor aparente). El episodio de Amarna habría tenido un efecto traumático, y entre sus consecuencias se habría contado un quiebre, en el cual el acceso a los dioses se habría vuelto más libre que antes, en parte como compensación por el sentido de inseguridad provocado por la crisis. La población habría tenido menos confianza que antes en la providencia divina y en el rey; mucho más que antes, habría estado a merced de los dioses, sus voliciones y sus posibles caprichos[7].

Todo esto habría ocurrido en paralelo a un conjunto de cambios en las concepciones del dios creador o, en términos más generales, de la deidad suprema,

---

4 Fecht (1965).

5 Assmann (1996: 259-277, esp. 259; 2003a: 229-246, que es en gran parte el mismo que Assmann 1997: 17-43). Para una formulación más temprana de sus puntos de vista, más en relación con la estructura de la religión que con los textos, cf. Assmann (1984a: 225-232, 258-272; 2001: 192-198, 221-240). Sus artículos más tempranos en esta área son más matizados, admitiendo la posibilidad de relaciones personales entre seres humanos y deidades ya en el Reino Medio, así como la influencia mutua entre la creencia religiosa y los textos literarios: Assmann (1979: 11-72, reimpreso en 2005: 93-136; 1980: 1-32, reimpreso en 2005: 137-163). El autor retorna a los mismos temas en Assmann (2000: 112-126), donde atribuye mayor importancia a los factores políticos en los períodos previos a la Dinastía XVIII tardía. Véase también n. 31.

6 *Urk.* IV, 2027.15-18: *'Si uno rezaba a un dios para solicitar algo de él, él no venía en absoluto. Si uno se dirigía a una diosa además, ella no venía en absoluto'*. Las implicancias de esta formulación necesitan discusiones aparte.

7 Estas posiciones están desarrolladas en varios trabajos de Assmann, especialmente en Assmann (1996; 2003a). La evidencia de tales preocupaciones religiosas es muy extensa. La pregunta en cuestión es si éstas eran nuevas en el período post-Amarna.

una posición en el panteón ocupada generalmente por el dios-sol. El período de Amarna ha sido visto convincentemente como un caso especial en estos desarrollos, pero no marcó necesariamente un punto decisivo absoluto en ellos. Más probablemente, el período produjo una manifestación extrema de movimientos más amplios que ocurrieron antes y después de la crisis, tanto como durante ella[8]. Por otra parte, los desarrollos en torno a la comprensión del creador, un área relativamente bien conocida de la religión del Reino Nuevo, pueden haber afectado o no a las creencias religiosas cotidianas de la población, a las cuales el acceso moderno es extremadamente limitado.

Para muchas sociedades, se conoce la existencia de cambios mayores en sus prácticas y creencias fundamentales, que han permanecido dentro de los parámetros generales de sus religiones –la Reforma y la Contrarreforma son ejemplos obvios–, y si bien desarrollos semejantes pudieron haber tenido lugar en el Egipto post-Amarna, nos preguntamos si esto se halla satisfactoriamente establecido. Aunque el período de Amarna constituyó una crisis, varias líneas de evidencia y argumentos nos hablan en contra del análisis de fenómenos de religión personal que acabamos de resumir. También es posible que las interpretaciones hayan sido conducidas teleológicamente, en parte debido a la concepción de que una crisis debería haber sido un catalizador[9], y en parte porque los estudiosos han buscado antecedentes para el desarrollo del monoteísmo que procede de diversas secciones de la Biblia hebrea[10] en las culturas más antiguas de la región. Hacia la mitad del siglo XX hubo también una tendencia a buscar algún tipo de monoteísmo en Egipto como una creencia de élite que subyacía al politeísmo superficial de la sociedad[11]. Estas cuestiones no pueden ser tratadas aquí.

La discusión sobre la piedad continúa. Entre las contribuciones recientes, que también contienen extensas bibliografías, se cuentan las de Pascal Vernus[12], Faried Adrom[13], Enka Elvira Morgan y Maria Michela Luiselli (véase nota **).

---

[8] El estudio más importante sobre estos cambios es el de Assmann (1995; edición original: 1983).

[9] Compárese el subtítulo del libro de Assmann citado en la nota anterior.

[10] Para estas cuestiones, la discusión de Geller (2000: 273-319) es muy ilustrativa.

[11] Cf. Hornung (2005: 18-25, que es revisión de Hornung 1982: 24-29), traducido por J. Baines del original en alemán de 1971. Véase también Baines (2000: 9-78).

[12] Vernus (2000: 331-336; 2003: 309-349).

[13] Adrom (2005: 1-28). Su estudio es muy valioso por su amplia colección de material y su discusión de los asuntos teóricos. No nos convence, de todos modos, su rechazo del contenido superficial de las estelas de Deir el-Medina y su reinterpretación como conmemoraciones más o menos alegóricas de rituales centrados en la pernoctación en la capilla de Meretseger al sudoeste de Deir el-Medina. Mientras que esto podría corresponderse con algunos ejemplos, sería difícil aplicar dicha interpretación a la estela de Nebre (fig. 1).

Definiendo piedad; ¿religión con dioses pero sin piedad?

Hemos aludido más arriba a definiciones contrapuestas de piedad. Este no es el lugar para una discusión detallada, pero debemos dejar en claro cierta idea de lo que tenemos en mente[14]. En una religión que tiene muchas deidades y muchos modos de acercamiento a la agencia sobrehumana que son complementarios para recurrir a los dioses, la elección personal será un factor importante en las configuraciones de pensamiento y acción. La piedad se relaciona con la elección y puede implicar una selección activa entre seres humanos y deidades. La noción de 'mi' o 'su' dios –la persona gramatical depende del contexto– es conocida a partir de textos de todos los períodos y está a menudo relacionada con deidades locales, como en la extendida fórmula 'amado de su dios local/de la ciudad (*mrjj ntr.f njwtj*)', la cual señala explícitamente a un individuo, aunque en términos formulares, y afirma una relación, aun cuando es sólo desde el dios hacia el ser humano y no en la dirección opuesta[15]. La población puede decidir recurrir a una deidad particular para asuntos o necesidades específicos mientras que mantiene relaciones continuas con su principal deidad elegida, en la medida en que tiende a ver a ésta (como en la fórmula recién citada), como la deidad que los ha elegido a ellos. El sujeto religioso experimenta la acción de una deidad sobre sí, se siente ligado a esa deidad, y responde con la acción apropiada. El humano devoto puede también iniciar dichos ciclos de acción, a los cuales la deidad responde. Como ha sostenido Paul John Frandsen, algunos aspectos de las relaciones humanas con las deidades pueden ser comparados con patrones de intercambio recíproco en los cuales está involucrado el entero ser del socio humano[16]; la piedad participa de estas características.

Así, la piedad puede ser definida como el sentido de selección y de implicación activa entre una deidad y un ser humano o un rey[17]. Los textos egipcios que se considera generalmente que manifiestan piedad, son aquellos en los cuales el

---

[14] Algunas partes de esta discusión retoman los temas explorados en Baines (1987a: 79-98).

[15] No han sido recogidos ejemplos de esto en la literatura publicada y no pueden ser dados aquí. En muchos casos resulta difícil determinar si el 'dios' al que se hace referencia es el rey o una deidad mayor. Maria Michela Luiselli discute estas cuestiones en su libro, próximo a ser publicado (véase nota **).

[16] Frandsen (1989: 95-108).

[17] Aquí hay puntos de comparación con la 'teología de la voluntad' de Jan Assmann, a la cual el autor define como una *"nueva y más personal concepción de la deidad, de los dioses interviniendo la vida y en la historia, manifestando un propósito, una intención y una voluntad personales"* (Assmann 1989: 69). Nuestra definición abarca además la agencia y la elección humanas. Nosotros preguntaríamos si los dioses, en tanto seres que poseen inteligencia e identidad, habrían carecido de las características que describe Assmann antes de que la evidencia relevante se generalizara en el Reino Nuevo.

humano devoto declara que la deidad actuó de una manera particular hacia él o ella (la mayoría de los textos son escritos por, y acerca de, hombres[18]). En el grupo de estelas de Deir el-Medina, la acción de la deidad es mencionada como una furiosa retaliación por una falta o transgresión del devoto. La acción de este último es entonces una respuesta que admite la falta y en un sentido convierte la intervención divina hostil en una señal de selección: la deidad se preocupa lo suficiente por el devoto como para castigarlo individualmente. Estos son episodios de un intercambio entre las dos partes que pudieron continuar durante largos períodos. Desde las esferas centrales de la élite, las alusiones a momentos quizás comparables de selección e implicación pueden ser halladas, por ejemplo, en narrativas de iniciación, de sueños, o de acción oracular; observaremos algunos casos más abajo. Sea que el devoto experimente o no elección, o que más de una deidad esté específicamente en cuestión o no, lo cierto es que el intercambio entre lo humano y lo divino sucede en un contexto en el cual hay muchas deidades. De este modo, Anhurmose de el-Mashaykh del período ramésida dice en su autopresentación: *'Yo fui uno que confió en Shu, hijo de Re, sin distanciarme de otro dios'*[19]. El uso frecuente de los estudiosos que hablan de dios/Dios al discutir dichas relaciones, especialmente en lengua alemana, tiende a pasar por alto esta característica fundamental del entorno antiguo[20]. El período de Amarna no es una excepción en esto, porque las fórmulas relevantes hablan del dios Atón por su nombre, y no a través de una palabra genérica 'dios' (la cual es relativamente infrecuente en los textos de Amarna).

Muchas acciones religiosas no poseen estas características de elección y relaciones personales humano-divinas, y por ello no deben ser designadas como piedad. La observancia no es necesariamente piedad. Los cultos regulares a las deidades en templos pueden involucrar sentimientos humanos de implicación directa, sobrecogimiento y preocupación; aun así, al menos de acuerdo con lo que se reporta en las fuentes, generalmente esto no se centra en torno a individuos y a volición personal. Por esta razón, la mayoría de quienes escriben sobre religión

---

[18] La estela 6 de Bankes, que pertenece al grupo pero tiene como protagonista a una mujer de nombre Iyneferti, fue creada probablemente por su hijo Anhotep, quien es representado detrás de ella: cf. Mahmoud (1999: 317-319, pl. 52). En una estela con una invocación aparte mencionando 'pecado (*bt3*)' en el nombre de una mujer llamada Takhat, esto es situado en el registro inferior, y el principal oferente en el registro superior es su esposo, junto con otra figura de ella: Bruyère (1952b: 58, pl. viii).

[19] Frood (2007: no. 18; l. 58 del original).

[20] Aquí, la afirmación de Assmann (2006: 324) de que la subjetividad y la elección de las relaciones religiosas van de la mano con el monoteísmo –y por lo tanto estarían por fuera de la experiencia egipcia– es demasiado evolucionista e ignora la complejidad del material.

egipcia considera el culto en los templos como si tuviera en su centro el mantenimiento del orden del mundo y de las relaciones entre las deidades y la humanidad, especialmente a través del rey como el protagonista de esta última. Incluso aquí, de todos modos, las deidades tienen vidas, personalidades e intereses individuales, y la estructuración del año cúltico y de los festivales y procesiones las involucra en las comunidades, ya sea sobre una base colectiva o individual. Sólo porque los sentimientos personales y subjetivos de vinculación y reciprocidad entre la deidad y el oficiante son rara vez atestiguados en los textos más relevantes, esto no quiere decir que dichos sentimientos no estaban presentes o que aquellos que encargaban autopresentaciones estandarizadas y no-subjetivas no los experimentaban. De hecho, es más prudente proponer que dichas actitudes al menos inspiraban a ciertas prácticas religiosas en los cultos centrales de los templos, incluso si ése no era su propósito principal, que suponer que el significado de los cultos residía casi enteramente en las formalidades de su elaborada y correcta ejecución.

Por lo tanto, sugerimos que la piedad, como se acaba de caracterizar, fue intrínseca a la religión egipcia durante todo el tiempo en que hubo múltiples deidades con características personales, esto es, desde al menos el comienzo del período dinástico y posiblemente desde antes. Sin embargo, sólo muy raramente la población exhibió su piedad personal en textos que sobrevivieron. La piedad es más difícil de detectar en imágenes o en prácticas atestiguadas arqueológicamente que en textos, porque las motivaciones que subyacen a los hallazgos materiales son muy difíciles de determinar[21]. La posibilidad de encontrar evidencia inequívoca de tales prácticas y actitudes no es alta. Nosotros sugerimos más abajo que algunos monumentos ramésidas exhiben características relevantes; actitudes semejantes pueden subyacer a otros estilos de evidencia.

La piedad antes de Amarna

La mirada de Assmann sobre la expresión de piedad en los textos religiosos podría ser entendida más ampliamente analizando la exhibición más que la sustancia de la religiosidad. Si, como parece probable, la religión fue vista generalmente como un bien puro en la antigüedad, podría esperarse que la población –contra formidables limitaciones de ocultamiento, decoro y tradición– maximizara su exhibición personal de acceso y de acción religiosos. Antes del Reino Nuevo, la medida de tal exhibición estaba severamente limitada, y la mayor evidencia disponible se concentra en la esfera funeraria. Sin embargo, las menciones

[21] Cf. Pinch (1993: 333-348).

celebratorias de la participación sacerdotal en textos biográficos se remontan al Reino Antiguo[22]. Hay relaciones con dioses que son evocadas en unas pocas fuentes del Reino Medio[23], mientras que se juega fuertemente con tal posibilidad y con la volición divina libre en el *Cuento de Sinuhe*[24]. Ambos tipos de material constituyen evidencia de la existencia de dichas preocupaciones y apoyan la hipótesis de que su exhibición estaba limitada por la convención; sólo las obras literarias incluyen extensos pasajes con repartos fuertemente subjetivos.

Los textos sobre ostraca de mediados de la Dinastía XVIII, publicados y sintéticamente discutidos por Georges Posener, tienen implicaciones similares[25]. Assmann considera estas piezas –que de acuerdo con el *Journal d'Entrée* del Museo de El Cairo provienen de Sheik Abd el-Qurna– como la evidencia más temprana de su 'nueva religiosidad', arguyendo en función de ellas que tal piedad se originó en procesiones festivas y sugiriendo que fueron presentadas a Amón en aquellas ocasiones[26]. Esta idea es problemática, porque el grupo como un todo, que consiste en piezas muy bien preservadas que no presentan signos particulares de uso, incluye algo así como el esbozo de un ushebti (la noción de Posener de que se trataba de un sustituto barato de un ushebti parece inverosímil) y una fórmula *ḥtp-dj-njswt*, ninguno de los cuales pertenecería a tal contexto. Además, los sumamente breves himnos u oraciones que componen la mayoría del grupo, se asemejan mucho más en su carácter a los textos 'piadosos' de las misceláneas neogipcias que a las estelas de Deir el-Medina o a monumentos individuales comparables. Es entonces más probable que los ostraca provengan de ejercicios con composiciones literarias y religiosas de estudiantes avanzados, que de una acción religiosa directa. Entonces, ellos deberían ser agrupados con otros ostraca literarios de la Dinastía XVIII, incluyendo uno con un texto de 'alabanza a la ciudad', que fueron encontrados en vinculación con tumbas cercanas, y no cerca de un camino procesional[27]. Es

---

[22] Particularmente, la autopresentación de la Dinastía VI de Pepyanj el Medio en Meir: cf. Strudwick (2005: 369, con refs.).

[23] Cf. por ejemplo Vernus (1982-83: 115-117); Fischer-Elfert y Grimm (2003: 60-80); Espinel (2005: 55-70, esp. 67-70, con refs. en nn. 70-71). Véase también Franke (2003: 95-135, esp. 134-135). Assmann (1989: 69) cita algunos de estos ejemplos, pero los considera 'excepciones' que representan sólo una 'contracorriente'. No se pregunta si en los géneros de fuentes materiales sobrevivientes las expresiones de piedad serían apropiadas. Esta cuestión necesita ser explorada a través de los materiales tanto iconográficos como textuales (véase también más abajo).

[24] Blumenthal (1998: 213-231); cf. también Luiselli (2007a) (aún no leído por nosotros).

[25] Posener (1975: 195-210).

[26] Assmann (1996: 260-261; 2003a: 231).

[27] Hayes (1942: 17-30); Guksch (1994: 101-106); cf. también Verhoeven (2004: 65-80). Compárese además Gnirs (2003: 178-179 con n. 10). Acerca del nivel educacional de aquellos que escribieron los ostraca de Deir el-Medina, véase McDowell (1996: 601-608).

probable que las formas literarias se hayan desarrollado como variaciones de una práctica directa, y no como simples reflejos de ésta, de modo que estos textos deberían ser entendidos como indirectamente relacionados con formas existentes de religiosidad más que como evidencia directa de un nuevo desarrollo en ésta. Esta creación de oraciones e himnos literarios autónomos marca un significativo cambio de actitudes en relación con lo sagrado y lo divino, y proporciona evidencia de piedad, pero no de su anclaje en algún contexto social o práctica particulares, más allá del hecho de que aquellos que componían y copiaban los himnos eran literatos y por lo tanto, en algún sentido, miembros de la élite. Lo mismo se aplica probablemente a una breve invocación piadosa en un santuario de mediados de la Dinastía XVIII en Gebel el-Silsila, señalada por Andrea Kucharek[28]. Esto es algo incongruente en su inscripción sobre los músicos y comensales en la escena de un banquete; un texto literario pudo haber sido usado un poco arbitrariamente en un contexto en donde otros géneros similares serían hallados más normalmente.

De modo similar, los estilos de fórmulas epistolares que son atestiguados por primera vez en el período de Amarna e incluyen expresiones de acción y preocupación religiosas, son más fácilmente interpretados como testimonio de prácticas de escritura personal que se habían desarrollado durante las décadas previas –quizás junto con acciones religiosas relacionadas–, que como innovaciones del propio período[29].

En este punto, es importante un estudio de Susanne Bickel[30] que muestra que la exhibición pública de la participación religiosa ante una deidad –Atón en el caso señalado– era significativa en el propio período de Amarna y que no necesariamente pasaba por el rey como el autoproclamado agente e intermediario principal, sino que se podía tratar directamente con el dios. Su evidencia principal se encuentra en una escena en la tumba de Mahu, quien se encuentra parado frente a la entrada del templo con sus subordinados mientras reza al dios para que preserve al rey. Como remarca Bickel, los beneficios que él podía esperar recibir para sí mismo de su oración permanecen implícitos. Esto no quiere decir que no existían, sino que quizás era más correcto evocar al rey como protagonista de la

[28] Kucharek (2000: 77-80).

[29] Baines (2001: 1-31). Para ejemplos de la Dinastía XXI, cf. Müller (2006: 330-339).

[30] Bickel (2003: 23-45, esp. 34-37). Una alusión, en parte comparable pero más discreta, a relaciones directas potenciales entre personas no-reales y Atón, es discutida por Rolf Krauss y Christian Loeben acerca de la escena de la recompensa en la tumba de Ay: Krauss, Loeben y Joachim (2003: 238), con un nuevo dibujo en fig. 10: la línea de un rayo de Atón continúa bajo una de sus manos, proyectándose hacia el rostro de Ay, y un uraeus en el friso del edificio mostrado se dirige hacia él. La inmediatez de esta conexión es atenuada en parte por la fachada del edificio, como sucede en la escena de Mahu.

humanidad, en parte siguiendo una modalidad tradicional. Aunque tales modos de exhibición y de exhortación a los subordinados podrían haber sido introducidos durante el propio período de Amarna, es más probable que hayan existido con anterioridad pero que no hayan sido confiados a los medios permanentes que habrían de sobrevivir. Tal discrepancia entre la esfera oral y los monumentos sería un ejemplo de cuán poco sabemos sobre la práctica, la vida y especialmente la persuasión y la exhortación religiosas, de antes del Reino Nuevo tardío.

Las conclusiones de Bickel sobre la exhibición religiosa coinciden bien con un estudio de Assmann para otra área de la exhibición de élite[31], en el que el autor sostiene que Ajenatón promovió entre su élite una adhesión, basado en la declaración de la élite de que ella había absorbido sus preceptos, que se remontaba a los modelos literarios del Reino Medio. La exhibición tradicional de lealismo giraba en torno del rey y del comportamiento adecuado, y se la pudo inculcar en la élite por la exhortación o por los textos de instrucción. Aunque hay obvias discrepancias entre la reivindicación de Ajenatón de su conocimiento exclusivo y su estatus de intermediario, por un lado, y la oración de Mahu discutida por Bickel, por el otro, es inverosímil que esta última haya sido subversiva. Las inscripciones de Ajenatón pudieron haber tenido un valor ideológico similar a muchas otras afirmaciones reales de agencia exclusiva; no necesitan haber sido tomadas tan literalmente en la antigüedad como los estudiosos han pretendido a menudo. Además, aquellos que crearon las fórmulas y epítetos centrales de Ajenatón pudieron haberlos visto como si proveyeran equivalentes para el rol religioso tradicional del rey como intermediario con los dioses, cuyo acceso nunca había estado limitado a los reyes, a pesar de su posición dominante en los textos y en la iconografía[32].

Este foco creciente en la exhibición religiosa desde mediados de la Dinastía XVIII en adelante, ejemplifica de qué modo el sentimiento religioso personal y las auto-expresiones culturales relacionadas pudieron estar presentes durante considerables períodos sin inscribirse en el registro accesible. Ninguna de las categorías del material citado hasta ahora está ampliamente atestiguada; en tal contexto, la ausencia de evidencia proporciona una base incluso menos segura para una discusión de lo que generalmente se acostumbra.

---

[31] Assmann (1980; cf. n. 5 en este artículo). Sobre el texto de la estela del escultor Bak, cf. Krauss (1986: 30-38). Para el contexto más amplio de los textos de instrucción, adhesión al gobierno, y su relación con la piedad, cf. Assmann (1979); véase n. 5 en este texto.

[32] Esencialmente, lo mismo se puede extraer de la amplia variedad de material religioso reunido por Barbara Begelsbacher-Fischer (1981: esp. 259-270) de los monumentos no-reales de las Dinastías IV y V. Esto puede contrastarse con el foco religioso casi exclusivo sobre el rey en el registro monumental del período.

Si este análisis es aceptable, se seguirá de ello que en el período de Amarna hubo nuevas reglas y convenciones que pasaron a gobernar los estilos de exhibición religiosa en monumentos, pero no necesariamente se sigue de ello que las prácticas y actitudes religiosas subyacentes eran nuevas. Los desarrollos específicos de Ajenatón fueron evidentemente nuevos, pero en algunas áreas pudieron haber conferido valor ideológico y relativamente público a formas existentes, quizás establecidas desde hacía mucho tiempo. Amarna fue probablemente el catalizador para esta exhibición, pero sigue siendo incierto hasta qué punto introdujo también un cambio en las concepciones o acciones religiosas básicas.

Desarrollos ramésidas: la exhibición en los textos y en los monumentos personales

El carácter del registro de la actividad religiosa cambia marcadamente después del período de Amarna. No vemos ninguna diferencia esencial en las actitudes religiosas del final de la Dinastía XVIII y de la XIX, pero los textos de esta última fase se hallan mucho mejor atestiguados y son mucho más elocuentes. Tres aspectos centrales requieren discusión: los nuevos repertorios de exhibición e iconografía religiosa (esta última, poco discutida hasta ahora en relación con la piedad[33]); el grupo de textos con temas piadosos; y la posición del rey en relación con estos cambios. Consideraremos brevemente estos aspectos en este orden.

Como es bien sabido, los temas de decoración de las estelas y tumbas no-reales cambiaron después de Amarna; hacia la mitad de la Dinastía XX la mayor parte de los motivos no sagrados desapareció de las tumbas. En este punto, es posible hacer afirmaciones generales sobre las tumbas tebanas (de las cuales muchos ejemplos publicados corresponden al grupo atípico de Deir el-Medina), pero resulta más difícil para otras regiones, mientras que las tumbas del área menfita, culturalmente dominante, son satisfactoriamente conocidas sólo hasta comienzos de la Dinastía XIX. Los desarrollos en los programas decorativos en las áreas superiores de las tumbas fueron acompañados de cambios radicales en el diseño, en el que los compartimientos mortuorios fueron teniendo crecientemente decoración pictórica y fueron integradas a menudo más estrechamente con las capillas que en la Dinastía XVIII[34]. Durante la Dinastía XIX y la Dinastía XX

---

[33] El foco sobre los textos es apuntado por Jan Assmann (2000: 111), pero sin referir a la utilización de obras de arte o cultura material como evidencia. Maria Michela Luiselli está investigando en esta área; cf. Luiselli (2007b).

[34] Assmann (1984b: 277-290; 2003b: 46-52); Seyfried (1987a: 229-249; 1987b: 219-253).

temprana, el resto de la decoración introdujo gradualmente los dos focos principales de las escenas religiosas –mostrando al propietario ante las deidades o presentando motivos paralelos a las composiciones mortuorias– y representaciones del propietario con su familia. No obstante, la ocupación oficial del propietario de la tumba continuó siendo señalada en algunas tumbas, quizás más ampliamente que antes de Amarna[35]. Lo que desapareció en gran parte fue la representación de las tradicionales 'escenas de la vida cotidiana'. Entre los espacios de tumbas con temas religiosos se cuentan las inscripciones biográficas 'confesionales' de Simut y Djehutyemhab en Tebas[36].

Estos desarrollos introdujeron en la decoración de las tumbas unos temas que poseían mayor prestigio e importancia personal que las 'escenas de la vida cotidiana'. Dado que el propósito central de la tumba –entre varios otros– era el de asegurar a su propietario una vida de ultratumba digna, el incremento de motivos religiosos era un beneficio evidente por sí mismo, porque hacía visible lo que había estado parcialmente implícito en el Reino Nuevo, y casi enteramente implícito en la decoración de las tumbas de los Reinos Antiguo y Medio.

Entre los estilos de monumentos de individuos que fueron introducidos en los templos del Reino Nuevo y se desarrollaron bastante después de Amarna, algunas formas y tratamientos iconográficos de estatuas que incorporaron material textual distintivo, movilizaron más explícitamente que antes las conexiones activas y vinculantes con las deidades y el funcionamiento del culto, así como las potenciales audiencias humanas[37]. Algunos también enfatizan funciones como distintos agentes en el contexto del templo, por ejemplo, actuando como una 'residencia (? – *jnht*)' para el propietario, o como su 'verdadero cuerpo (*ḏt mꜣʿ(t)*)'[38]. Otros, del período pre-Amarna en adelante, se ofrecen para actuar como intermediarios con la deidad para aquellos que van al templo y no tienen acceso a su interior. Estos implican que el dueño de la estatua tiene una relación con la deidad y que la persona que se dirige a la estatua desea también una relación. Un ejemplo revelador lo constituye la estatua de Amenemone presentando un sistro en el templo de Tutmosis III en Deir el-Bahari, correspondiente al reinado de Ramsés II[39]. La parte superior del sistro de su naos tiene un relieve de Ramsés II parado frente a

---

[35] Cf. Strudwick (1994: 323-324). La tumba de Simut, conocida por su extensa evocación de su relación con la diosa Mut (véase la nota siguiente), es una instancia en donde están presentes escenas relativas a su rol oficial como contador del ganado de Amón: Negm (1997: pls. 18-19).

[36] Frood (2007: nos. 11, TT 409; 12, TT 194, con referencias); Assmann (1978: 22-50); Vernus (1978: 115-146).

[37] Por ejemplo, Clère (1985: I, 155-165; 1995); Franke (1988: 59-76); Frood (2006: 250-255).

[38] Frood (2007: nº 28).

[39] Frood (2007: nº 36); cf. también Clère (1995: 87-92).

una imagen de Hathor como vaca, que evoca a la estatua de culto de Hathor y a un rey que ocupó el santuario de Hathor en el templo de Hatshepsut[40]. Así, Amenemone exhibía el espacio sagrado del santuario en el área exterior donde estaba situada su estatua, así como proporcionaba un ejemplo concreto de su declaración de tener un vínculo íntimo con la deidad y de ser su intermediario. Los graffiti de la Dinastía XX sobre las columnas del patio delantero de Tutmosis III atestiguan el posterior significado de la sala hipóstila como una zona de actividad de culto, confirmando la existencia real de la acción religiosa individual en el templo[41].

Los textos sobre dos estatuillas (de cerca de 16 cm de alto) estudiados por J. J. Clère son un buen ejemplo[42]. Ambos emplean títulos que no fueron ostentados por el propietario durante su vida, para reivindicar el rol de guardián de la puerta de una estatua de culto y expresar intimidad y acceso a la deidad a la que se dirige. La base de una de las estatuillas se proyecta desde su espalda, evocando la forma de un cerrojo de puerta o de un elemento arquitectónico y afirmando su función a través de su forma escultural. Las estatuillas contienen fórmulas funerarias, y por lo tanto fueron pensadas para funcionar de modo perpetuo. Aunque no se sabe en dónde fueron dedicadas, este tipo de piezas coloca en un primer plano las relaciones con las deidades, por lo que tiene implicaciones similares a los monumentos de piedad.

La mayor parte de las discusiones sobre la piedad gira en torno a un pequeño grupo de textos sobre monumentos personales en Deir el-Medina, algunas biografías en tumbas y composiciones literarias incluidas en las misceláneas neoegipcias (todo mencionado más arriba). Estos materiales exhiben de un modo contundente e imaginativo la dedicación de ciertos individuos a sus dioses, así como también explica cómo reaccionaron a los episodios en los que experimentaron la acción de los dioses sobre ellos. Las piezas de carácter más literario juegan con la idea de elegir o ser elegido por una deidad y con cómo las cualidades éticas o de devoción de una persona pueden hacer a una deidad accesible, o inaccesible en ausencia de dichas cualidades[43].

Cinco estelas, todas probablemente elaboradas a mediados del reinado de Ramsés II y dos de ellas pertenecientes a la misma persona, desarrollan este tema

---

[40] Romano (1979: 149; cat. nº 227).

[41] Marciniak (1974).

[42] Clère (1968: 135-148).

[43] Por ejemplo, Vernus (2003); Assmann (1999 [1975]: Parte 3). La discusión de Fecht (1965) sigue siendo fundamental.

más acabadamente[44], mientras que un grupo mayor moviliza temas estrechamente similares, sin usar la misma estructura de transgresión y reconciliación[45]. La mayor parte de las estelas parece haber sido erigida en santuarios dentro de la aldea o en su área inmediata[46]. La estela del dibujante Nebre (fig. 1), la más grande del grupo con 0,67 m. de alto y 0,39 m. de ancho, y la que presenta mayor elaboración textual, fue reutilizada como umbral en una edificación de ladrillo detrás del Ramesseum, lo cual sugiere que fue erigida en un contexto votivo cercano a un templo mayor sobre la orilla occidental y por lo tanto que era parte de una práctica que trascendía lo local[47]. Los hallazgos provenientes de la edificación de ladrillo incluyen fragmentos de tres estelas votivas, al menos una dedicada por otro aldeano de Deir el-Medina, así como un elemento arquitectónico perteneciente al visir de la Dinastía XX To y un fragmento de una estela real. Esta gama de materiales apunta a un contexto de élite, y la iconografía de la estela de Nebre está en conformidad con esta posibilidad. La escena en el registro superior lo presenta a él arrodillándose frente a Amón, quien está sentado ante un pilono del templo con un disco solar central encima y con las astas y las plumas de la corona de Amón quebrando la línea de contorno[48]. El lugar evocado es probablemente Karnak, puesto que Amón lleva el epíteto de 'primero de Karnak'. Más adelante en el texto, Amón es 'el señor de este recinto (*wbꜣ*)', referencia adicional a la posición del templo pero que no nos permite saber en dónde se situaba[49].

En algunas estelas, el carácter subjetivo de la experiencia narrada en el texto está acompañado de las formas físicas de los objetos o de la iconografía, de un

---

44 Frood (2007: nos. 45-48), respecto de las cuales la Estela 6 de Bankes de Iyneferti está estrechamente relacionada; véase n. 18.

45 Para tales ejemplos, cf. Borghouts (1982: 1-70); Galán (1999: 18-30); Vernus (2003).

46 Por ejemplo, la estela de Qen de la capilla B, Deir el-Medina, exc. no. 320: PM I.2², 694; Bruyère (1952a: 130-131, fig. 215); la estela de Penamún de estructuras al este del templo, Deir el-Medina, exc. no. 411: ibid. (148); la estela de Tajat de la capilla F: Bruyère (1952b) (véase n. 18 en este artículo). Grabada en la roca cerca del santuario rupestre de Meretseger hay una estela de los escribas Bai y Amennajt hijo de Ipuy, cuyo texto, aunque no es 'confesional', incluye fuertes declaraciones acerca de no ser temeroso o escuchar el 'terror (*ḥryt*)'. El contexto es básicamente mortuorio, pero el vocabulario se relaciona con preocupaciones piadosas: Bruyère (1930: 9-10, con fig. 5).

47 PM I.2², 683. Texto de la estela: Frood (2007: no. 45). Cf. Erman (1911: 1087-1088) para el contexto: la estela fue comprada en el mercado y el lugar indicado del hallazgo fue excavado más tarde. Anthes (1943: 1-68), presentó un breve informe sobre la excavación. El autor creía que los hallazgos mencionados aquí habían sido traídos de otro lugar, pero es poco probable que hayan sido erigidos muy lejos.

48 Para este tratamiento, cf. Budde (2002: 75-102).

49 Sobre *wbꜣ*, cf. también Vernus (2003), quien traduce '*parvis*'. El término parece referir a un rasgo general de los templos de algún tamaño; esto no nos puede ayudar a situar donde Nebre confrontó a Amón.

modo comparable a las estatuas mencionadas más arriba. La estela que dedicó Neferabu a Meretseger tiene una delgada forma horizontal imitando la forma de serpiente de la diosa, mientras que las líneas ondulantes detrás de su figura evocan su manifestación como un santuario rocoso (*dhnt*)[50]. La estela de Qen muestra a éste arrodillado, sosteniendo sobre su hombro un elemento arquitectónico que quizás sea el objeto (*Šdyt*), mencionado en el texto, sobre el cual él juró falsamente y por lo cual fue castigado[51]. El texto de Nebre también presenta su propia creación como un acto piadoso: '*Haré esta estela en tu nombre, y pondré este himno por escrito sobre su superficie para ti, porque tú rescataste al dibujante Najtamún para mí. Yo te hablé y tú me escuchaste. Ahora mira, he hecho lo que dije*'. Tal juego con la iconografía y la forma de la estela es característico de la exhibición monumental en Deir el-Medina[52]. Estas integraciones de texto y monumento dan forma material a aspectos de las crisis personales y de las intervenciones divinas evocadas. Las conexiones entre la experiencia personal y la realización física se desarrollan de diferentes modos en el registro de Simut de la donación de sí mismo y de su propiedad a través de las composiciones biográficas y religiosas dirigidas a Mut grabadas en su tumba; éstas se hacen concretas e irrevocables en este mundo por la escena del documento legal y la ofrenda que llena el registro debajo de los textos[53].

Los miembros de la más alta élite aprovecharon el tradicional foco puesto en el rol oficial en los textos biográficos, para presentar relaciones personales y cambiantes con las deidades (véanse notas 22 y 23). Esta tendencia es más evidente en las autopresentaciones de los sacerdotes, las cuales sitúan momentos singulares y trascendentes de interacción y selección divina en contextos de selección y de iniciación para el oficio del sumo sacerdocio[54]. Tales eventos tienen sus homólogos en la esfera no-sacerdotal: la promoción de un individuo al oficio de jefe de Medjay a través de un oráculo de Isis incluye un discurso de la diosa hacia el protagonista[55]. Este es un motivo que, por lo demás, sólo se conoce para textos biográficos en el sueño de Djehutyemhab[56]. El escenario para estas experiencias es el mundo formal

---

50 Tosi y Roccati (1971: 286); Andreu (2002: 279, no. 225). Para esta interpretación de *dhnt*, cf. Adrom (2004: 1-20).

51 Tosi y Roccati (1971: 78, 279).

52 Cf. por ejemplo Andreu (2002: 233 no. 189, 278 no. 224).

53 Frood (2007: no. 11b, con referencias).

54 Por ejemplo, las biografías de los sumos sacerdotes de Amón de la Dinastía XIX Bakenjons y Roma-Roy: Frood (2007: nos 2a-b, 3b-c). La estela biográfica del escultor Userhat presenta una transición comparable de estatus, en su caso de artista a sacerdote, a través de la creación de estatuas de culto: ibid. (no. 19b); Kruchten (1992: 107-118).

55 Frood (2007: no. 37).

56 Véase n. 36. Para una discusión sobre los discursos en el texto del sueño, cf. Luiselli (2005: 39-47) (no incluye la estela del oráculo).

del funcionamiento del templo, en el cual la interacción humano-divina está más fuertemente estructurada, a la vez que es incitada, en contraste con los textos de Deir el-Medina, donde se trata de una intervención de la deidad, presumiblemente en la vida cotidiana de la persona afectada. Los dos tipos de monumento exhiben una similar intensidad de experiencia en muy diferentes contextos. Otro ejemplo relevante lo proporciona la biografía de un sumo sacerdote de Isis, Wenennefer, de fines de la Dinastía XIX, la cual incluye una descripción vívida aunque alusiva de un acontecimiento festivo que puede tratarse de una iniciación, culminando con su asimilación al niño-divino Horus-Ihy: *Los jóvenes [tocaban sistros] mientras (sus) compañeros, los niños [se aproximaban] a él, volviéndose hacia él a fin de [ejecutar (?)]. La diosa auto-creada [ordenó] que su (de Wenennefer?) forma* (*jrw*) *fuera revelada inmediatamente*[57]. Aquí, la narrativa en tercera persona distancia la experiencia de Wenennefer mientras que presenta una relación compleja que involucra a un individuo con su dios. La relación se sitúa dentro de un rol sacerdotal definido, pero tiene una cualidad personal y subjetiva que va más allá de lo que es formalmente relevante.

La mayor parte de este material puede ser comparado con la expresión de interacción e intervención divina de la Biblia hebrea y de textos occidentales de devoción, a menudo de fuerte carácter literario –aun cuando en este contexto las estatuas son valores excepcionales específicos de la cultura egipcia–. La piedad de los monumentos egipcios, especialmente aquellos de Deir el-Medina con su foco en la adversidad y en la reconciliación entre la deidad y el devoto, parece hablar directamente a los lectores modernos. Estas similitudes no deberían oscurecer el carácter excepcional de los textos de las inscripciones. El comportamiento religioso destacado y fuertemente comprometido y su exhibición son comunes en muchas sociedades pero, hasta donde es posible generalizar sobre tales asuntos, los monumentos que registran relaciones y estados interiores relevantes son mucho menos comunes[58]. Mientras que breves declaraciones de devoción personal a una deidad pueden ser encontradas en varios períodos en Egipto, las narrativas extensas del tipo hallado en el material ramésida son en general poco frecuentes, tanto dentro como fuera de Egipto.

Algunas de las narrativas egipcias son asimiladas a formas abiertamente literarias. El texto biográfico de Simut comienza como si fuera un cuento. Esto no quiere decir que la narrativa ha sido inventada, sino que demuestra que ciertas consideraciones estéticas dieron forma a su presentación[59]. Como remarca Luiselli,

---

[57] Frood (2007: no. 17).

[58] Esta cuestión requiere mayor investigación. A pesar de lo que decimos aquí, se podrían hacer útiles comparaciones.

[59] Frood (2007: no. 11a); Vernus (1978: ejemplos en 141-142).

los diálogos entre la deidad y el ser humano están limitados a la ficción[60]; la elección de un medio ficcional podía evocar dicha posibilidad sin ponerla en efecto. En casos como éste, la exhibición conspicua de piedad tiene algunas de las características de una realización ficcional que pueden ser comparadas formalmente, pero no por su contenido, con las autopresentaciones biográficas tales como las de Jnumhotep en Dahshur de la Dinastía XII y de Amenemhab de mediados de la Dinastía XVIII, las cuales parecen haber sido modeladas como cuentos ficticios aunque narraban acontecimientos reales[61]. Mientras que el texto de Jnumhotep es demasiado fragmentario y ello dificulta el análisis, la subjetividad de la narrativa de Amenemhab parece exponer el estado interno de su protagonista a un grado excepcional, mientras que distancia esa exposición dentro de un rol asumido; en este sentido, puede ser comparada con el texto de Wenennefer, el sumo sacerdote de Isis (discutido más arriba).

Los textos menos complejos de Deir el-Medina pueden representar una exhibición religiosa similar en un contexto cultural más modesto. Al igual que en la inscripción de donación de Simut, el uso de formas y estrategias ficcionales que se advierte en las estelas no implica que las dificultades y acontecimientos descritos no ocurrieron, sino más bien que fueron filtrados, en su presentación, por el género. Un escenario interpersonal similar es expresado en el dorso de la estela del trabajador Neferabu, donde éste narra el 'cuento' de su experiencia de la ira de Ptah: *'Comienzo del relato del poder (ḥꜣt-ʿ m sḏdwt bꜣw) de Ptah, Aquél que está al Sur de su Muro, por el servidor en el lugar de la Verdad en el oeste de Tebas, Neferabu, justo de voz'*[62]. Varios otros textos del grupo enfatizan la palabra hablada como la ocasión para el enojo divino y como un componente central de la respuesta expiatoria, incluyendo discursos dirigidos a audiencias divinas y humanas y de este modo evocando un contexto de representación. De este modo, la estela de Neferabu dirigida a Meretseger está dirigida a *'aquellos grandes y pequeños que están en el equipo'*[63]. José Galán observa que algunos de estos monumentos representan grupos familiares, incluyendo niños, en los cuales una persona es intermediaria de otra en la exposición a la deidad acerca de la dificultad del sufriente[64]. Las cuatro figuras sin nombre arrodilladas en el registro inferior de la estela de Nebre pueden incluir a su afligido

[60] Luiselli (2005). El texto sobre la estela fragmentaria del jefe de Medjay mencionada más arriba (nn. 52, 53) alude a un diálogo entre el protagonista e Isis. Aunque Isis habla, la respuesta parece ser en gran parte en tercera persona más que dirigida directamente a la diosa, y por lo tanto es más distante que en los ejemplos literarios que considera Luiselli.

[61] Khnumhotep: Allen (2003); Amenemhab: *Urk.* IV, 890-897; hay un estudio de John Baines en preparación.

[62] *KRI* III, 771.15-16; Frood (2007: no. 46a).

[63] *KRI* III, 773.2; Frood (2007: no. 46b).

[64] Galán (1999: 29).

hijo Najtamún, a quien él dedicó el monumento, y a otro hijo, Jay, quien es mencionado como involucrado en su elaboración. Así, aunque la experiencia narrada es presentada como exclusiva del individuo y la deidad, el escenario evocado por la composición de tales estelas, de las cuales la de Neferrenpet es un claro ejemplo (fig. 2), es socialmente más inclusivo y público. Un aspecto de dicha presentación pública es probablemente el prestigio en la comunidad que se acumulaba por la experiencia religiosa y la atención personal de una deidad.

Como se mencionó anteriormente, los monumentos de Deir el-Medina datan de la Dinastía XIX. No queda claro por qué no existen monumentos comparables de períodos posteriores. Es probable que los comportamientos y la implicación religiosos hayan continuado. Así, la evocación de la acción religiosa en las fórmulas epistolares del Reino Nuevo, atestiguadas por primera vez en el período de Amarna, alcanza un punto culminante hacia el final del período ramésida, sólo para desaparecer durante la Dinastía XXI (véanse notas 29 y 30). Este paralelismo aproximado habla de la existencia de un nivel significativo de religión personal visible, tanto en la práctica como en los monumentos de este período. Dado que las cartas provienen de áreas más amplias de Egipto que Deir-el Medina, las estelas que se agrupan aquí, más que representar un fenómeno puramente local, probablemente constituyen evidencia de desarrollos más extensos.

En este punto, conviene poner el material ramésida en relación con aquel correspondiente a períodos posteriores. Aunque la evidencia de prácticas religiosas a partir del primer milenio es cuantitativamente abrumadora, parecería que incluye poco que se pueda asimilar en su carácter con la exhibición de piedad ramésida. Como se sostuvo más arriba para períodos más tempranos, así como también para el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío, es poco probable que no hayan habido acciones, elecciones y sentimientos personales en relación con deidades específicas. Aunque tales asuntos, además de experimentados, pueden haber sido exhibidos, no hubo una práctica que los convirtiera en el foco de los monumentos. Un cambio radical en la exhibición del comportamiento religioso de la Dinastía XXI se hace evidente en el desarrollo de los nombres personales oraculares. El uso de los decretos-amuletos oraculares, que fueron pensados probablemente para ser llevados por la persona y en recipientes hechos a veces de materiales preciosos, de modo que habrían sido objetos de exhibición, parece haber emergido algo más tarde[65]. La exhibición religiosa no fue dejada de lado después del período ramésida, sino que su foco cambió. Se puede sugerir también que las estelas de donación, una práctica principalmente del primer milenio, así

[65] Edwards (1960); Bohleke (1997: 155-167); caso del decreto: Ray (1975: 257-258); práctica parcialmente análoga de la Dinastía XXVI: Burkard (2006: 109-24).

como las donaciones registradas en las estatuas, no deberían ser interpretadas como producto de una motivación exclusivamente económica, como generalmente se lo hace en un enfoque que es a menudo demasiado reduccionista[66]. El ejemplo de Simut fue mencionado más arriba. Un ejemplo en muchos sentidos más llamativo es el del administrador Amenmose, quien registró acerca de dos estatuas, una hallada en un templo tebano y la otra probablemente en el Delta, cómo él donó toda su propiedad a Amón-Re, rey de los dioses[67]. Las actividades que las donaciones sustentaban, tanto el culto mortuorio del donante como el mantenimiento y el culto del templo receptor, eran religiosas, y la elección y la motivación religiosa, que posiblemente incluía un sentido de relación directa con la deidad o las deidades, seguramente jugó algún papel en su fundación. El hecho de que la mayor parte de las inscripciones que refieren a donaciones no dicen nada de todo esto, no prueba que tales motivaciones no hayan existido. Dado que las inscripciones eran generalmente fijadas por las instituciones receptoras, tales expresiones, en todo caso, habrían estado fuera de lugar.

Finalmente, debería ser considerada la posición de los reyes en relación con estos desarrollos. Geraldine Pinch ha sostenido de modo convincente que la colocación de gran número de ofrendas votivas alrededor de los templos de Hathor en la Dinastía XVIII recibió por lo menos el estímulo y muy probablemente la dirección oficiales[68]. Lo mismo podría sostenerse sobre las pautas muy diferentes del período ramésida. Como demuestran ampliamente las *Inscripciones ramésidas*, los reyes de aquel tiempo se centraron fuertemente en crear registros textuales expansivos, además del enorme incremento en la construcción de templos encargados durante el siglo aproximado que va desde Seti I hasta Ramsés III. Para Ramsés II en particular, dicho incremento en la intensidad de las obras en nombre de los dioses fue de la mano con un alto nivel de exhibición personal, como se ve por ejemplo en el vasto número de estatuas del propio rey, especialmente las colosales, que sobreviven respecto de una cantidad original seguramente mayor[69]. Estas estatuas fueron también el centro de la auto-deificación

[66] Para un catálogo e interpretación, previsto como preliminar a un corpus, cf. Meeks (1979: 605-687). Acerca de una estatua de Neshor, un oficial del Delta de la Dinastía XXVI, relacionada con una amplia donación para Elefantina, cf. Vernus (1991: 241-249), y para la misma persona en Abidos, cf. Perdu (1992: 145-162). Para una analogía con el mundo islámico, cf. Bonine (1987: 182-196). Estamos muy agradecidos con Anthony Leahy por discusiones y referencias sobre este punto.

[67] Frood (2007: nos. 35a, b).

[68] Pinch (1993: 342-346).

[69] Sobre el significado de este material, Habachi (1969) continúa siendo valioso; cf. también Wildung (1973: 549-565). Para aspectos más ampliamente relevantes del reinado, el lector no puede hacer nada mejor que consultar a Kitchen (1982).

real y de las prácticas cúlticas y ceremoniales. Sus implicaciones son visibles en la estela del oficial Mose en Qantir, la cual presenta una condensada narrativa visual de recompensa, comenzando con la interacción de Ramsés II con Ptah y el presente del rey hacia Mose desde un recuadro de apariciones, en el registro superior. La escena en el registro inferior muestra al rey parado, sin línea de base, sobre las rodillas de su propia estatua colosal llamada 'Re de los gobernantes', arrojando una gama de objetos a las tropas que están debajo[70]. Aquí Ramsés desempeña el culto a una figura de Ptah *'quien oye oraciones (sḏm nḥw)'*–un aspecto asociado con la religión personal y atípico de los cultos principales de los templos– al tiempo que lidera activamente un acontecimiento ceremonial en la biografía de un individuo a través de la mediación de su estatua colosal, la cual es ella misma el objeto de un culto. La composición con su pequeña figura repartiendo las recompensas como si fuera desde las rodillas de la estatua da un sentido de verosimilitud probablemente engañoso a la escena.

Las composiciones en Qadesh de Ramsés II forman el conjunto particular más llamativo de inscripciones de templos y relieves ramésidas[71]; también disfrutaron de una breve presencia entre los manuscritos 'literarios'[72]. El elemento central de la narrativa de la batalla de Qadesh es la crisis cuando el rey invoca a Amón. Su oración es escuchada en Tebas, y la tropa de relevo aparece, contribuyendo a salvar el día. La estructura de este episodio es en general similar a la de los textos de Deir el-Medina[73]. En Qadesh, el incumplimiento de los subordinados conduce a un revés que es evitado por la providencia divina. Como es característico de los reyes, Ramsés II difícilmente admite una falta propia. Aunque el registro del episodio se pudiera haber considerado como un reconocimiento implícito de una cierta responsabilidad, el foco está puesto en cómo él es abandonado por una gran parte de su respaldo humano, en su vulnerabilidad, y en su dependencia respecto de Amón. Este alejamiento desde la humanidad hacia una deidad puede ser comparado, en un contexto diferente, con la donación de Simut de su propiedad a Mut y su evasión de la esfera humana, mediante su afirmación de que él estaba *'sin un hijo o hija, hermano o hermana'*[74].

---

[70] Hildesheim 374: Roeder (1926: 57-67, esp. 65-66); Habachi (1969: 29-31, fig. 17); Eggebrecht (1993: 72-73, fig. 67).

[71] *KRI* II, 2-101; *RITA* II, 2-14; *RITANC* II, 3-13; von der Way (1984); Assmann (1996: 285-301; 2003: 255-271); Spalinger (2002).

[72] Cf. Spalinger (2002).

[73] Este paralelismo es observado por Assmann (1996: 271-274; 2003: 241-244), y por Morgan (2006: 343).

[74] *KRI* III, 340.2-3; Vernus (1978: 135-137; 1980: 145-146).

El aspecto humano y falible del rey está quizás expresado de un modo más explícito en las dos estelas dedicadas por Ramsés IV en Abidos, parte de cuyos textos guardan relación con la confesión negativa del Libro de los Muertos y con biografías no-reales. Especialmente en la estela dirigida a los dioses, las declaraciones son dispuestas en el contexto de pureza ritual y de realización correcta del culto a los dioses, mostrando cómo el rey podía ser considerado sujeto a los mismos procesos que gobernaban la realización del oficio sacerdotal[75].

Mientras que la cualidad teatral de la narración de Qadesh se asemeja a las crisis en varios textos de las estelas de Deir el-Medina, las inscripciones de miembros de la más alta élite no ofrecen analogías cercanas. Esto podría deberse a una cuestión de azar, sobre todo porque la preservación es inusualmente buena alrededor del sitio de la aldea, y la exhibición personal de tales episodios pudo haber estado por fuera del decoro de la autopresentación positiva que había dominado los monumentos de élite durante casi dos milenios. La inscripción fragmentaria en la cual el sumo sacerdote ramésida tardío Amenhotep informa de su expulsión, podría ser una excepción que muestra que tal tipo de cosas eran posibles también para ellos[76].

Resulta difícil calcular cómo surgieron las prácticas textuales de Deir el-Medina (o prácticas hipotéticas en otros lugares). La presencia de manifestaciones literarias de piedad desde mediados de la Dinastía XVIII en adelante, postulada más arriba, sugiere que el patrón de desarrollo pudo haber sido complejo. Quizás conforme con un incremento general en la exhibición de la actividad religiosa y de la fidelidad a deidades, cultos y lugares de culto específicos desde la Dinastía XVIII temprana, las formas literarias se habrían desarrollado en forma escrita (pudieron haber tenido precedentes orales), formando un 'comentario' indirecto sobre el cambio. Casi doscientos años más tarde, cuando la población erige pequeños monumentos conmemorando crisis en sus relaciones con las deidades, habría entonces recurrido a aspectos apropiados de su educación, en textos comparables con aquellos incluidos en las misceláneas neoegipcias, para crear nuevas composiciones, con un propósito individual, en las cuales fueron narrados estos eventos. Esta innovación –si es que fue una innovación– fue a grandes rasgos contemporánea de los textos de Qadesh de Ramsés II, los cuales pueden haber influido en el ambiente textual, en parte a través de su breve presencia en la tradición literaria. Es probable también que su uso de una estructura tal para su narrativa militar se haya basado en la práctica literaria, y quizás en los modos de exhibición personal, de su tiempo. Aquí, como en el desarrollo de las inscripciones narrativas reales del

---

[75] *KRI* VI, 22-25; cf. también Tiradritti (1997:193-203).

[76] Frood (2007: no. 8).

Reino Medio[77], el rey pudo haber seguido un ejemplo no-real y no haber sido él mismo el principal innovador.

Conclusión

Las pautas que se han sugerido aquí acerca de la aparición de los textos piadosos ramésidas, ya sea sobre estelas o en las inscripciones de Ramsés II, presupone que éstos surgieron de prácticas literarias y religiosas más antiguas de las cuales sobreviven muy pocos indicios directos. Por lo tanto, podrían desestimarse como un argumento *ex silentio*. Hace una generación, sin embargo, el grupo de ostraca de mediados de la Dinastía XVIII con las formulaciones literarias de piedad más tempranas que se han atestiguado –en el sentido de Assmann de un estilo particular de discurso–, era desconocido. Este cambio en la configuración de la evidencia, que raras veces ha sido completamente asimilado en las discusiones subsiguientes, es un recordatorio de los peligros que supone construir interpretaciones que dependen estrechamente de los materiales disponibles y de las posibilidades de supervivencia. Además, la piedad tal como la conocemos de los monumentos, debería ser vista considerando un trasfondo de prácticas religiosas generales, para el cual es poco probable que los monumentos proporcionen una guía directa, porque los dos ámbitos son muy diferentes uno respecto del otro.

Dos fenómenos que influyen en aquello que se incorpora en el registro monumental son el decoro y la exhibición. Parece que en el período ramésida las crisis en las relaciones entre los individuos y las deidades devinieron un objeto de exhibición de un modo en que no lo habían sido en tiempos anteriores. Como sus contemporáneos no-reales, el rey podía disponer de tales crisis para sus propósitos. La exhibición de fidelidad a las deidades en las formas menos verbalmente elocuentes pero altamente efectivas de los textos biográficos y la estatuaria, junto con las prácticas vividas asociadas, se había extendido durante un milenio, pero no se había enfocado en torno a los momentos de iniciación y de crisis. Nosotros proponemos que la piedad ramésida fue, entre otros aspectos, un estilo de exhibición recientemente introducido, y por lo tanto de legitimación de ciertas formas de auto-expresión en monumentos. La exhibición tomó géneros literarios y prácticas religiosas existentes y, con toda probabilidad, establecidos desde hacía mucho tiempo, haciéndolos visibles de nuevos modos. Dado que los monumentos eran costosos e involucraban necesariamente elecciones estéticas y distinciones sociales, las consideraciones de decoro y exhibición fueron intrínsecas a su

[77] Cf. por ejemplo, Baines (1987b: 43-61); Eyre (1990: 134-165).

introducción. Estos desarrollos son, en términos generales, paralelos a la presencia de imágenes de deidades y otros materiales religiosos en monumentos no-reales, los cuales se expandieron de un modo irregular a lo largo del Reino Nuevo[78]; estos cambios son también cuestiones de decoro.

Volviendo a un punto que marcamos al inicio, si la religión era un beneficio puro, su exhibición anunciaba el privilegio de quien poseía dicho beneficio. Sin embargo, el modo de hacerlo mostrando una crisis en las relaciones con una deidad y creando un indicador permanente altamente subjetivo se sitúa en el extremo de lo que generalmente se hallaba en los monumentos personales, tanto en Egipto como interculturalmente. Es otra cuestión hasta qué punto dicha exhibición personal existió en la práctica vivida, en donde pudo haber estado mucho más extendida y haber sido más fácilmente apreciada. La rareza de estos monumentos, así como la variabilidad de tendencias en decoro, son ambos demostrados por la desaparición de monumentos 'piadosos' y de prácticas epistolares similares en el Tercer Período Intermedio. En dicho período, unas manifestaciones diferentes aunque igualmente subjetivas de la práctica religiosa devinieron objetos de exhibición, particularmente en estatuaria, demostrando un deseo continuo de mostrar la religión y el acceso a ella cambiando prácticas y formas y quizás desarrollando otros modos que son vistos en la más temprana estela de Wenennefer[79]. Mientras que la exhibición y el gasto de riquezas crearon los artefactos que proporcionan evidencia sobre los valores religiosos que hemos discutido aquí y aquellos recién evocados de tiempos posteriores, tales artefactos sólo arrojan una luz indirecta sobre los valores y las creencias de la población. Esperamos haber sugerido cómo los monumentos pueden ser puestos en relación con configuraciones y esquemas interpretativos de la evidencia que pueden ser más reveladores sobre el significado del material que aquellos que generalmente se han utilizado.

Bibliografía

ADROM, F. 2004. Der Gipfel der Frömmigkeit: Überlegungen zur Semantik und religiösen Semiotik von *tꜣ-dhn.t*, en: *Lingua Aegyptia* 12, 1-20.

ADROM, F. 2005. Der Gipfel der Frömmigkeit (Soziale und funktionale Überlegungen zu Kultstelen am Beispiel der Stele Turin CG 50058 des Nfr-abw), en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 33, 1-28.

ALLEN, J.P. 2003. A New Middle Kingdom Biographical Inscription, paper presentado en el *American Research Center in Egypt Annual Meeting*, Atlanta, abril 2003.

ANDREU, G. (ed.) 2002. *Les artistes de pharaon: Deir el Médineh et la Vallée des Rois* (Exhibition catalogue), Paris, Réunion des Musées Nationaux.

ANTHES, R. 1943. Die deutschen Grabungen auf der Westseite von Theben in den Jahren 1911 und 1913, en: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 12, 1-68.

ASSMANN, J. 1978. Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 22-50.

ASSMANN, J. 1979. Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, en: HORNUNG, E. y KEEL, O. (eds), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (Orbis Biblicus et Orientalis 28), Fribourg: Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

ASSMANN, J. 1980. Die "Loyalistische Lehre" Echnatons, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, 1-32.

ASSMANN, J. 1984a. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer.

ASSMANN, J. 1984b. Das Grab mit gewundenem Abstieg: Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich, en: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 40, 277-290.

ASSMANN, J. 1985. *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten del 18.–20. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

ASSMANN, J. 1989. State and Religion in the New Kingdom, en: ALLEN, J.P. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven, Yale University Press.

ASSMANN, J. 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, trad. A. Alcock, London, Kegan Paul International.

ASSMANN, J. 1996. *Ägypten: Eine Sinngeschichte*, Munich, Carl Hanser.

ASSMANN, J. 1997. Gottesbeherzigung: "Persönliche Frömmigkeit" als religiöse Strömung der Ramessidenzeit, en: *L'impero Ramesside: Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Vicino Oriente, Quaderni 1), Rome, University of Rome, La Sapienza, 17-43.

ASSMANN, J. 1999 [1975]. *Ägyptische Hymnen und Gebete* (2nd rev. edn., Orbis Biblicus et Orientalis), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

ASSMANN, J. 2000. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich, Carl Hanser.

ASSMANN, J. 2001. *The search for god in ancient Egypt*, trad. D. Lorton, Ithaca NY, Cornell University Press.

ASSMANN, J. 2003a. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, trad. A. Jenkins, Cambridge, Harvard University Press.

ASSMANN, J. 2003b. The Ramesside tomb and the construction of sacred space, en: STRUDWICK, N. y TAYLOR, J.H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, London, The British Museum Press, 46-52.

ASSMANN, J. 2005. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Paderborn, Wilhelm Fink.

ASSMANN, J. 2006. Gottesbilder – Menschenbilder: Anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, en: KRATS, R.G. y SPIECKERMANN, H. (eds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, vol. 2: *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam* (Forschungen zum Alten Testament 2, Reihe 18), Tübingen, Mohr Siebeck.

BAINES, J. 1987a. Practical religion and piety, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 73, 79-98.

BAINES, J. 1987b. The Stela of Khusobek: Private and Royal Military Narrative and Values, en: OSING, J. and DREYER, G. (eds.), *Form und Mass: Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten Festschrift für Gerhard Fecht* (Ägypten und Altes Testament 12), Wiesbaden, Harrassowitz, 43-61.

BAINES, J. 2000. Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change, en: PORTER, B.N. (ed.), *One God or Many: Concepts of Divinity in the Ancient World*, s/d, 9-78.

BAINES, J. 2001. Egyptian letters of the New Kingdom as evidence for religious practice, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1, 1-31.

BAINES, J. 2007. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press.

BEGELSBACHER-FISCHER, B. 1981. *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 37), Fribourg: Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

BICKEL, S. 2001. „Ich spreche ständig zu Aton...": Zur Gott-Mensch-Beziehung in der Amarna Religion, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, 23-45.

BLUMENTHAL, E. 1998. Sinuhes persönliche Frömmigkeit, en: SHIRUN-GRUMACH, I. (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (Ägypten und Altes Testament 40), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 213-231.

BOHLEKE, B. 1997. An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 83, 155-167.

BONINE, M.E. 1987. Islam and Commerce: *Waqf* and the Bazaar of Yazd, Iran, en: *Erdkunde* 41, 182-196.

BORGHOUTS, J.F. 1982. Divine Intervention in Ancient Egypt and Its Manifestation (*bꜣw*), en: DEMARÉE, R.J. y JANSSEN, J. (eds.), *Gleanings from Deir el-Medina* (EU 1), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1-70.

BREASTED, J.H. 1912. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*, New York, Hodder and Stoughton.

BRUYÈRE, B. 1930. *Mert seger à Deir el Médineh* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 58), Cairo.

BRUYÈRE, B. 1952a. *Rapport sur les fouilles de Deir El-Médineh (1935-1940)*, vol. 2: *Trouvailles d'objets* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 20/2), Cairo.

BRUYÈRE, B. 1952b. *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (années 1945-1946 et 1946-1947)* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 21), Cairo.

BUDDE, D. 2002. „Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint" – Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone der Götterikonographie, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 30, 75-102.

BURKARD, G. 2006. Drei Amulette für Neugeborene aus Elephantine, en: MOERS, G. *et al.* (eds.), *Jn.t ḏr.w: Festchrift für Friedrich Junge*, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 109-124.

CLÈRE, J.J. 1968. Deux statues "gardiennes de porte" d'epoque Ramesside, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 135-148.

CLÈRE, J.J. 1985. Une sculpture baroque de l'epoque ramesside (Caire JE 35258), en: POSENER-KRIÉGER, P. (ed.), *Mélanges Gamal eddin Mokhtar* (Bibliothéque d'Étude 97), vol. 1, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 155-165.

CLÈRE, J.J. 1995. *Les chauves d'Hathor* (Orientalia Lovaniensia Analecta 63), Leuven, Peeters.

EDWARDS I.E.S. 1960. *Oracular amuletic Decrees of the Late New Kingdom* (Hieratic Papyri in the British Museum 4), London, The Trustees of the British Museum.

EGGEBRECHT, A. (ed.). 1993. *Pelizaeus-Museum Hildesheim: Die ägyptische Sammlung* (Zaberns Bildbände zur Archaëologie 12), Mainz, Zabern.

ERMAN, A. 1911. Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, en: *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 49, 1086-1110.

ESPINEL, A.D. 2005. A Newly Identified Stela from Wadi el-Hudi (Cairo JE 86119), en: *Journal of Egyptian Archaeology* 91, 55-70.

EYRE, C.J. 1990. The Semna Stelae: Quotation, Genre and Functions of Literature, en: ISRAELIT-GROLL, S. (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 1, Jesusalem, Magnes Press, 134-165.

FECHT, G. 1965. *Literarische Zeugnisse zur "persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten: Analyse der Beispiele in den ramessidischen Schulpapyri* (Abhandlungen der Heilderberg Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1965: I), Heidelberg, C. Winter, Universitätsverlag.

FISCHER-ELFERT, H.W. y GRIMM, A. 2003. Autobiographie und Apotheose: Die Statue des *Zš(š)n Z3-ḥw.t-ḥrw im* Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst in München, en: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130, 60-80.

FRANDSEN, P.J. 1989. Trade and Cult, en: ENGLUND, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions* (Boreas 20), Stockholm, Almqvist & Wiksell Internat., 95-108.

FRANKE, D. 1988. Die Hockerstatue des Sonbso-mei in Leiden und Statuen mit nach oben gerichteten Handflächen, en: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 68, 59-76.

FRANKE, D. 2003. Middle Kingdom Hymns and Other Sundry Religious Texts: An Inventory, en: MEYER, S. (ed.), *Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann* (Studies in the History of Religions 97), Leiden, Brill, 95-135.

FROOD, E. 2006. A Ramessid Statue from Abydos Bearing a Sacred Emblem, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 92, 250-255.

FROOD, E. 2007. *Biographical Texts from Ramessid Egypt* (Writings from the Ancient World 26), Atlanta, Brill.

FROOD, E. en preparación. Sensual Devotions: Sensory Experience and Self-fashioning in Third Intermediate Period Biography, en: EMMARCH, R. y LEPPER, V.M. (eds.), *Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice* (Proceedings of the British Academy), Oxford.

GALÁN, J.M. 1999. Seeing Darkness, en: *Chronique d'Égypte* 74, 18-30.

GELLER, A. 2000. The God of the Covenant, en: PORTER, B.N. (ed.), *One God or Many: Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1. Casco Bay, The Casco Bay Assyriological Institute, 273-319.

GNIRS, A.M. 2003. Der Tod des Selbst: Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramessidenzeit, en: GUKSCH, H., HOFMANN. E., y BOMMAS, M. (eds.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, Munich, C. H. Beck, 175-199.

GUKSCH, H. 1994. „Sehnsucht nach der Heimatstadt": Ein ramessidisches Thema?, en: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 50, 101-106.

GUNN, B. 1916. The religion of the poor in ancient Egypt, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 3, 81–94.

HABACHI, L. 1969. *Features of the Deification of Ramses II* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 5), Glückstadt, J.J. Augustin.

HAYES, W.C. 1942. *Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut (no. 71) at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art 15), New York.

HORNUNG, E. 1982. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, trad. J. Baines, Ithaca NY, Cornell University Press.

HORNUNG, E. 2005. *Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, Primus.

KITCHEN, K.A. 1982. *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II King of Egypt*, Warminster, Aris and Phillips.

KRAUSS, R. 1986. Der Oberbildhauer Bak und sein Denkstein in Berlin, en: *Jahrbuch der Berliner Museen* 28, 5-46.

KRAUSS, R., LOEBEN, C.E., y JOACHIM, F. 2003. Epigrafiker-Kopien eines Amarna-Reliefs im Vergleich mit seinem Gipsabguss, en: KLOTH, N., MARTIN, K, y PARDEY, E. (eds.), *Es werde niederlegt als Schriftstück: Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beiheft 9), Hamburg, Helmut Buske.

KRUTCHEN, J.M. 1992. Un sculpteur des images divines ramesside, en: BROZE, M. y TALON, P. (eds.), *L'atelier de l'orfèvre: Mélanges offerts à Ph Derchain*, Leuven, Peeters, 107-118.

KUCHAREK, A. 2000. Die frühe persönliche Frömmigket im Fest: Über ein Lied in Gebel es-Silsilah, en: *Göttinger Miszellen* 176, 77-80.

LUISELLI, M.M. 2005. Fiktionale Dialoge: Zur Interaktion zwischen Gott und Mensch in der altägyptischen Literatur, en: *Göttinger Miszellen* 206, 39-47.

LUISELLI, M.M. 2007a. Literatur und Religion: Überlegungen zur Funktion der "persönlichen Frömmigkeit" in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 35, 157-182.

LUISELLI, M.M. 2007b. Das Bild des Betens: Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik, en: *Imago Aegypti* 2, 87-96.

MAHMOUD, A. 1999. Ii-neferti, a poor woman [*jj-nfr.tj*], en: *Mittelungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 55, 317-319.

MARCINIAK, M. 1974. *Deir el-Bahari*, vol. 1: *Les inscriptions hiératiques du temple de Thoutmosis III*, Warsaw.

MCDOWELL, A.G. 1996. Student Exercises from Deir el-Medina: The Dates, en: DER MANUELIAN, P. (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, Boston, Museum of Fine Arts Boston, 601-608.

MEEKS, D. 1979. Les donations aux temples dans l'Egypte du 1er millénaire avant J.C., en: LIPIŃSKI, E. (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universitet Leuven from the 10th to the 14th of April 1978* (Orientalia Lovaniensia Analecta 6), Leuven, Department Orientalistiek, Katholieke Universiteit, 605-687.

MORGAN, E.E. 2004. *Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine* (Ägypten und Altes Testament 61), Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.

MORGAN, E.E. 2006. Einige Bemerkungen zur Thematik der persönlichen Frömmigkeit, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 333–352.

MÜLLER, M. 2006. Ägyptische Briefe von Beginn der 21. Dynastie, en: LICHTENSTEIN, M. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge*, vol. 3: *Briefe*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 330-339.

NEGM, M. 1997. *The Tomb of Simut Called Kyky: Theban Tomb 409 at Qurnah*, Warminster, Aris & Phillips.

PERDU, O. 1992. Socle d'une statue de Neshor à Abydos, en: *Revue d'Égyptologie* 42, 145-162.

PINCH, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, Griffith Institute/Ashmolean Museum.

POSENER, G. 1975. La piété personnelle avant l'âge amarnien, en: *Revue d'Égyptologie* 27, 195-210.

RAY, J.D. 1975. Two Further Decree-cases of *šꜣk*, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 61, 257-258.

ROEDER, G. 1926. Ramses II. als Gott, en: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 61, 57-67.

ROMANO, J.F. 1979. *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art: Catalogue*, Cairo, American Research Center in Egypt.

SEYFRIED, K.J. 1987a. Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einiger Gräber des neuen Reiches in Theben – Versuch einer Deutung, en: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 71, 229-249.

SEYFRIED, K.J. 1987b. Entwicklung in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für teologische Konzeptionen des Ramessidenzeit, en: DAVIES, W.V., ASSMANN, J., y BURKARD, G. (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, London, Kegan Paul International, 219-253.

SPALINGER, A.J. 2002. *The Transformation of an Ancient Egyptian Narrative: P. Sallier III and the Battle of Kadesh* (Göttinger Orientforschungen IV/40), Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

STRUDWICK, N. 1994. Change and Continuity at Thebes: The Private Tomb after Akhenaten, en: EYRE, C.J., LEAHY, A., y LEAHY, L.M. (eds.), *The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore* (Egypt Exploration Society Occasional Publications 11), London, Egypt Exploration Society, 321-336.

STRUDWICK, N. 2005. *Texts from the Pyramid Age* (Writings from the Ancient World 16), Atlanta, Brill.

TIRADRITTI, F. 1997. "I Have Not Diverted my Inundation": Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos, en: *L'impero Ramesside: Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Vicino Oriente, Quaderni 1), Rome, University of Rome, La Sapienza, 193-203.

TOSI, M. y ROCCATI, A. 1971. *Stele ed altre epigrafi di Deir el-Medina: n. 50001 – 50262* (Catalogo del Museo Egizio di Torino 2 Collezioni 1), Torino, Edizioni d'Arte Fratelli Pozzo.

VERHOEVEN, U. 2004. Literarische Ansichtskarten aus dem Norden versus Sehnsucht nach dem Süden, en: BURKARD, G. *et al.*, *Kon-Texte: Akten des Symposions „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte", München 2. bis 4. Mai 2003* (Ägypten und Altes Testament 60), Wiesbaden, Harrassowitz, 65-80.

VERNUS, P. 1978. Littérature et autobiographie: Les inscriptions de *sꜣ-mwt* surnommé *kyky*, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 115-146.

VERNUS, P. 1980. Derechef les inscriptions de *sꜣ-mwt* surnommé *kyky*, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 145-146.

VERNUS, P. 1982-83. Études de philologie et de linguistique (II), en: *Revue d'Égyptologie* 34, 115-128.

VERNUS, P. 1991. Une statue de Neshor surnommé Psamétik-Menkhib, en: *Revue d'Égyptologie* 42, 241-249.

VERNUS, P. 2000. La grotte de la Vallée des Reines dans la piété personnelle des ovriers de la Tombe (BM 278), en: DEMARÉE, R.J. y EGBERTS, A. (eds.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD: A Tribute to Jac J. Janssen* (Egyptologische Uitgaven 14), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 331-336.

VERNUS, P. 2003. La piété personnelle à Deir el-Médineh: La construction de l'idée de pardon, en: ANDREU, G. (ed.), *Deir el-Médine et la Vallée des Rois: La vie en Egypte au*

temps des pharaons du Nouvel Empire. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002 (Louvre Conférences et Colloques), Paris, 309-349.

VON DER WAY, T. 1984. *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qades-Schlacht: Analyse und Struktur* (Hildesheimer Ägyptologische Beitrage 22), Hildesheim, Gerstenberg.

WILDUNG, D. 1973. Göttlichkeitsstufen des Pharao, en: *Orientalistische Literaturzeitung* 69, 549-465.

Fig. 1
Estela de Nebre, reutilizada en una tumba cercana al Ramesseum, Berlín 20377. Reinado de Ramsés II. Piedra caliza, 0,67 m de alto, 0,39 m de ancho. Según Erman (1911: pl. xvi).

Fig. 2.
Estela de Neferrenpet, probablemente de Deir el-Medina, Turín Inv. 1592, Cat. 50046.
Reinado de Ramsés II. Piedra caliza, 0,48 m de alto, 0,33 m de ancho.
Copyright de la fotografía: Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino.
Agradecemos a Eleni Vassilika.

La infancia de Moisés y la de otros héroes antiguos

PABLO R. ANDIÑACH
Instituto Universitario ISEDET

RESUMEN: En el presente artículo se realiza una interpretación comparativa del motivo del héroe abandonado durante su infancia, tomando ejemplos bíblicos así como del Cercano Oriente antiguo. También se presentan algunas reflexiones teológicas sobre estos relatos.

ABSTRACT: This paper deals comparatively with the motif of the abandoned heroe in his childhood, taking biblical and Near Eastern examples into account. Some theological thoughts, regarding these ancient stories, are advanced as well.

PALABRAS CLAVE: Moisés – Sargón – Ciro – Éxodo

KEYWORDS: Moses – Sargon – Cyrus – Exodus

La antigüedad conoció el motivo del héroe abandonado como origen de muchos de sus líderes y benefactores[1]. Las más recordadas del mundo greco-romano son las historias de la infancia de Edipo, Hércules y de Rómulo y Remo[2]. También en el antiguo Cercano Oriente circularon historias de infancia con elementos particulares siendo las de Ciro el Persa y Sargón el Grande las más notorias. En el Mahabharata, una narración épica de la India antigua también se narra una historia con estas características. En este caso, luego de que la princesa quedara embarazada sin estar casada, se cuenta lo siguiente sobre el nacimiento de su hijo Karna[3]:

> "La princesa Kunti y su enfermera decidieron deshacerse del niño inmediatamente después del parto. Lo pusieron en una canasta que había sido sellada con cera y rellena con almohadones y telas. Dejaron la canasta en el río Ganges luego de orar por su seguridad..."

La canasta navegará y será rescatada río abajo por una pareja de trabajadores que criarán al niño. Este pequeño llegado a adulto devendrá en el rey del momento. De manera que el rey cuyo origen de sangre lo ubica entre los plebeyos adquiere nobleza por la narración de su infancia. Su condición social ha sido transformada por la filiación con una princesa; sus padres de origen simple y trabajadores –los verdaderos– pasan a ser adoptivos y la narración crea una falsa sangre real que a partir de ella será la verdadera.

El motivo literario

La recurrencia de este motivo nos induce a pensar que estamos ante un recurso para señalar ciertas características de un héroe y así legitimarlo en la posición social a la cual accedió de adulto. Es notorio que en todos los casos nombrados el héroe es criado en un ambiente rústico y alejado de los centros de poder para

---

[1] El presente artículo es una ampliación y actualización del breve excursus "Las narraciones de infancia de Moisés y de otros héroes antiguos" en Andiñach (2006: 47-51). A la vez desea completar nuestro estudio publicado en *Orientalia Argentina, Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"* citado en nota 4 donde nos comprometimos a continuar aquel trabajo.

[2] Para un estudio de la leyenda del nacimiento de Rómulo y Remo, cf. Grant (1972: 98-116). Escapan a este estudio la comparación con las narraciones de la infancia de Jesús de Nazaret tal como están contadas en los evangelios de Mateo y Lucas. Sin embargo tal comparación podría ser útil y sin duda merece que sea llevada a cabo.

[3] Vana Parva 304, VIII. Un resumen de esta historia en Lewis (1980: 176-177).

luego llegar a un lugar de privilegio. El lugar ocupado suele ser consecuencia de una usurpación ilegítima del poder pero deviene en merecida y legítima a la luz del origen tal como estará narrado en la leyenda. Esta nueva historia –aunque presentada como antigua– pasará a ser la biografía oficial del monarca.

Una atenta lectura puso en evidencia los puntos de contacto con la historia de la infancia de Moisés tal como se encuentra en el libro del Éxodo y condujo a que se estudiaran y resaltaran esos contactos, especialmente con la leyenda de Sargón el Grande[4]. En este trabajo deseamos mostrar que, si bien se toma prestado un motivo literario, las historias comparadas muestran grandes diferencias entre aquellas narraciones y la bíblica[5]. Los rasgos que las unen se dan en el contexto de la narración y de la anécdota, esto es, en el aspecto literario formal. No es difícil concluir que estamos ante textos que participan de un género literario común. Cuando indagamos por las diferencias se observa que están más vinculadas a la significación y al valor social de las historias. Es en el plano del contenido y sus referentes políticos y sociales donde se verifican, aun cuando esos referentes continúen participando del universo simbólico[6]. Tres de las narraciones citadas (las de Rómulo y Remo, Sargón, y la historia hindú) incluyen el abandono del o de los niños en una canasta que es echada a un río. De allí inferimos que el proceso que condujo a la creación de la narración bíblica parece haber sido el de tomar la trama de un motivo popular muy difundido entre los pueblos de la antigüedad y ponerlo en el molde de la teología que en ese particular momento primaba en Israel. Lo llamativo es que en muchos aspectos la intencionalidad del relato es totalmente distinta y persigue un fin diferente al de aquellas en que se inspiró. De todos modos el sutil juego de tomar y dejar, de reproducir y modificar un motivo antiguo, da como resultado un nuevo relato con su propia significación. Analizar tal dinámica literaria nos ayudará a entender mejor como se construía la identidad de los héroes de la antigüedad, especialmente de aquellos que se elevaban por

---

[4] Para un análisis detallado cf. Andiñach (1994: 67-84) = (1993: 103-114); Westenholz (1997: 33-50); ver el texto en *COS*, I, p. 461; Cooper y Heimpel (1983: 67-82); el mejor y más completo trabajo continúa siendo el ya citado de B. Lewis. Dos recientes artículos a los que no hemos tenido acceso al momento de redactar este material son los de Alster y Oshima (2007: 1-20); y Westenholz (2007: 21-27).

[5] Por otra parte en el Antiguo Testamento encontramos otros personajes cuyas vidas peligraron en la infancia y luego llegaron a tener un papel significativo en la historia de Israel como son los casos de Ismael (Gen 21), Isaac (Gen 22) y José (Gen 37). En un contexto poético véase también Ezequiel 16:1-6 referido a Jerusalén.

[6] Con esto deseamos afirmar que aun cuando hablamos de referentes políticos no necesariamente significa que asumamos el carácter histórico factual del relato. Toda dimensión –también la social y política– es pasible de ser trabajada literariamente y utilizada para construir un ámbito simbólico en torno a una figura particular.

encima de su rango original, a la vez que indagar un aspecto central de la fe del antiguo Israel y de la teología bíblica en su conjunto.

Comparación de historias de héroes abandonados

El siguiente cuadro agrupa las historias que mencionamos y las compara con la de Moisés que encontramos en Éxodo 2:1-10:

Elementos	Éx 2:-10	Otras
Anuncios divinos, sueños, premoniciones, etc.	No	Sí
Elementos sobrenaturales	No	Sí
Relación ilegal u oscura de los padres	No	Sí
Hostilidad de los padres hacia el niño	No	Sí
Prueba de legitimidad	Sí	Sí
Agresión externa hacia el niño	Sí	No
Esfuerzo de la madre por salvarlo o retenerlo	Sí	No
Crecer en el palacio	Sí	No

Este cuadro debe ser analizado cuidadosamente. Es necesario advertir que en la segunda columna hemos obrado una simplificación que el lector podrá afinar en los detalles recurriendo a la lectura directa de las historias allí agrupadas.

En las narraciones populares se encuentra un anuncio divino –a veces a través de un sueño o de presentimiento– de que está por nacer alguien que cuestionará el poder constituido. Un caso famoso es el relato de Mateo 2:1-8 donde sabios venidos de Oriente anuncian a Herodes, rey de Israel, el reciente nacimiento de un niño que lo suplantará en el trono. Este anuncio es siempre personal y refiere a un niño en particular que a criterio del poder político o religioso debe ser eliminado. En la historia bíblica de Moisés este tema está ausente pero tiene un equivalente en el plano político: la amenaza consiste en el crecimiento de un pueblo que de continuar desarrollándose terminará por hacer peligrar el poder de la corona (Éxodo 1:8-10). En este caso se teme a un pueblo, no a una persona. Y con coherencia se decide obrar un genocidio en lugar de buscar eliminar a un hombre en particular. El relato sacará un rédito importante de esta dimensión social y comunitaria de la vida de Moisés.

Los elementos míticos tan propios de las narraciones que consideramos están ausentes en el relato bíblico que muestra suma austeridad en esta materia[7]. No hay dioses o diosas actuando, ni rescates milagrosos, ni animales humanizados que rescaten a las criaturas expuestas y los alimenten como en el caso de Rómulo y Remo. Por el contrario todo sucede en un plano llanamente histórico, donde cada personaje no excede su papel humano. Este aspecto es propio de las narraciones bíblicas que aunque a los ojos del lector moderno parezcan cargadas de elementos fantásticos, por comparación con narraciones de la época deben considerarse altamente secularizadas y poco inclinadas a estrechar vínculos con lo sobrenatural. Es curioso observar que con posterioridad se agregaron elementos fantásticos a la historia de la infancia de Moisés. Así el Targum Pseudo Jonatán o Targum de Jerusalén menciona que la madre lo dio a luz al cabo de seis meses, lo que hace de Moisés un niño sietemesino y lo reviste del halo especial atribuido a estos nacimientos en la antigüedad. Otra tradición rabínica medieval dice que al nacer Moisés la casa se llenó de luz[8].

En las historias señaladas el niño es producto de una relación manchada socialmente o ilegal. La madre de Sargón era una sacerdotisa que se suponía virgen y debía permanecerlo para continuar con su oficio. Rómulo y Remo son hijos de Rea Silvia, una sacerdotisa casta y virgen que mediante una relación fortuita con el dios Marte queda encinta y es condenada a muerte y echada al río del cual será rescatada por otro dios. En la historia hindú de Karna la madre es soltera y su familia no puede aceptar la afrenta de tal situación y la obliga a abandonar al niño. En el caso de Moisés esto no es así. En el relato mismo de 2:1-10 no hay indicios de una relación manchada y sólo en una tradición posterior e independiente de ésta se nos dice que el padre Amram tomó como esposa a su tía Jocabet (cf. 6:20) lo que estaba expresamente prohibido por la leyes de la Torá tal como leemos en Levítico 18:12-13. Esta información de una mancha en su familia es posterior al relato que nos ocupa y probablemente tuvo como intención resaltar la humanidad de Moisés para evitar cualquier intento de sacralización de su figura.

---

[7] Debemos tener en cuenta que el relato que consideramos es parte de una obra mayor y que lo recortamos al solo efecto de este estudio. Una lectura completa al menos debería tener en cuenta el texto de 1:1-2:10. Véase Wicke (1982), quien sostiene y fundamenta convincentemente la unidad literaria de esta narración. En contrario opina B. Childs (1976: 8-11), quien resume y evalúa ésta y otras alternativas literarias. Concluye que es posible que en un estadio anterior el texto sólo contaba con la narración de la amenaza a los niños israelitas en general y que sólo en un segundo momento se habría agregado la historia de la exposición del Moisés siguiendo el modelo de la leyenda de Sargón. De ser así, el relato 2:1-10 sería una unidad en sí misma.

[8] Cf. *Éxodo Rabba* I, 20; Ginzberg (1909-1938), esta obra clásica es accesible en línea.

En las narraciones que consideramos es manifiesta la hostilidad de los padres o familiares involucrados hacia el niño expuesto. El plan consiste en deshacerse de un niño que molesta o que se supone devendrá en una amenaza en el futuro cercano. Se busca ocultar su existencia y eliminar su memoria. El personaje que devendrá en héroe es desechado por los pares y condenado a morir. En el caso de Moisés la actitud de la madre es la opuesta[9]. Lo esconde por tres meses y sólo cuando ya no puede ocultarlo de las autoridades decide desprenderse de él. Pero no lo coloca en cualquier lugar del río sino en un sector de la orilla, trabado en los juncos, donde espera que la princesa vaya a tomar sus baños. Intencionalmente busca que lo encuentren y mientras tanto teje un ardid para poder volver a recibirlo como nodriza.

Un punto conceptual de plena coincidencia entre las distintas narraciones es el de que actúan como prueba de legitimidad de su actual lugar social de prestigio. Es importante destacar que todo líder requiere de legitimidad social, pero en los casos en que esta no surge naturalmente (por linaje, por sucesión ritual, etc.) se buscan otros recursos para darle fundamento. En todos los casos que consideramos, el niño abandonado deviene en un gran líder y la narración sirve a los fines de fundamentar que el adulto que ha tenido un origen dudoso, en la pobreza o en la marginalidad, es ahora legitimado por el hecho de haber vivido las peripecias contadas de su infancia que hicieron que su origen prestigioso quedara oculto y que por acción de distintos medios salga a la luz. El tema consiste en que de esta manera se elimina la memoria de la usurpación del poder que habían obrado estos personajes, o el recuerdo de su acceso a un lugar social de reconocimiento y prestigio sin aparentemente merecerlo en función del origen de sangre o la historia personal. Nuevamente en este campo encontramos que en el caso de Moisés la legitimidad tiene un signo distinto del de los demás personajes. Para Moisés no se reclama alcurnia real sino pertenencia a un pueblo. La narración busca asegurar que Moisés es israelita de nacimiento. En su caso la crianza a cargo de la princesa egipcia no le da el prestigio que necesita sino que se lo quita y la narración está escrita con el fin de mostrar que aun habiendo crecido en el palacio él pertenece a la comunidad de esclavos[10].

---

[9] Cf. Houtman (1993: 290-291).

[10] Es parte de la teología del Antiguo Testamento señalar el origen humilde de sus líderes o mostrar en sus biografías algún elemento dudoso o de poco prestigio. Así Abraham era extranjero, David era un simple pastor de ovejas, Salomón asesinó a varios de sus colaboradores, los reyes que les siguieron "hicieron lo malo a los ojos del Señor". Detrás de esta teología está el rechazo de la teología bíblica a la divinización de las personas.

Los tres últimos elementos del cuadro son características propias de la narración de 2:1-10. Mientras que en las otras narraciones la agresión al niño es interna y viene de la propia familia o sus allegados y en ningún caso se considera que la amenaza pueda provenir de afuera de ese círculo, en el caso de Moisés la agresión es exclusivamente externa ya que el motivo por el cual el niño es dejado en el río es la orden del faraón de asesinar a todos los niños hebreos (Ex 1:22). El relato deja bien en claro el esfuerzo de la madre por salvar al niño y lejos de abandonarlo para desprenderse definitivamente de él hace todo lo posible por permanecer en relación con su hijo. La madre de Moisés ama al niño mientras que en las demás historias el pequeño es rechazado.

Finalmente, y como una notable diferencia con los demás relatos, Moisés se cría en el lujo del palacio para luego abandonarlo y salir hacia la dura vida a que están sometidos sus parientes y pueblo. En los otros relatos vimos que los niños expuestos se crían en ambientes rústicos para luego acceder al palacio o al prestigio social. Esto pone en evidencia que los relatos poseen una valoración distinta de los lugares sociales y por consiguiente una forma de concebir la dinámica social desde otro ángulo. El texto bíblico exalta el valor de pertenencia al pueblo y considera el espacio del palacio como un lugar de oposición al plan del Dios de Israel. Por eso el relato no deteriora sino que prestigia a Moisés mostrando que él no pertenece a ese lugar de privilegio sino a una familia de hebreos esclavos. El brillo de la corte no es un valor positivo para la narración bíblica sino más bien un elemento en contra que debe ser superado. De hecho, el texto no volverá a mencionar el período de la niñez en la corte de la vida de Moisés.

La teología del relato de Éxodo

Cabe aún preguntarnos por las inquietudes teológicas que llevaron al autor bíblico a recurrir a este motivo literario para aplicarlo a Moisés. Las razones otra vez tienen que ver más con la semántica que con la historia factual. El texto bíblico se fue gestando en un contexto social donde las religiones de los pueblos circundantes ejercían una fuerte presión social y psicológica sobre los israelitas. El esplendor del panteón asirio y luego el persa hacía pensar en la fortaleza de esos dioses y por momentos en la debilidad del dios propio, que luego de haber mostrado grandes prodigios en el pasado ahora los condenaba a la esclavitud y a la asimilación. Las historias como la de Sargón el Grande maravillaban a los pueblos por su fuerza, su impacto, su poder, capaces de movilizar a las personas y hacerlas sentir parte del proyecto social que ellas representaban. Los autores bíblicos quisieron mostrar que sus héroes y sus tradiciones tenían una fuerza supe-

rior a la de aquellos. Para elio utilizaron narraciones populares apreciadas y conocidas por todos pero las refundaron en el molde de la fe de Israel, lo que significaba que en muchos aspectos asumían la forma literaria externa pero se modificaba su teología y mensaje. A las historias de los dioses extranjeros oponían la de sus patriarcas y sus vicisitudes, anunciando que el Dios de los esclavos israelitas tenía un poder superior y de signo distinto al de los demás. Esto se expresó en muchos casos recurriendo a la ironía como herramienta literaria. Esta permite hablar del otro en forma más o menos velada, preservando la seguridad del que habla o escribe pero a la vez dejando un mensaje claro para el iniciado en el tema. Todo relato irónico conlleva cierta dosis de ingenuidad formal que lo puede hacer aparecer como inofensivo para el lector desatento. No nos debe extrañar que encontremos este tipo de discurso en la narrativa de Moisés.

La ironía como recurso estilístico

Si nos atenemos ahora al relato propio de la historia del nacimiento de Moisés vemos que se combinan elementos estilísticos que buscan crear un sentido que contribuya, a la vez, a enaltecer al héroe y a demoler las bases del poder real o simbólico del adversario. Colocarlo en ridículo y presentarlo como una persona que cree dirigir las coordenadas de la realidad social y política pero que en realidad no lo hace es una forma de debilitar su imagen. Esto se logra en nuestro relato a través del recurso a la ironía presente en este texto[11]. Al menos podemos señalar los siguientes elementos de ironía en este texto:

1. El río que debía ser la tumba de los niños israelitas es la salvación de Moisés.
2. El faraón ordena asesinar a los niños varones pero que la vida de las niñas sea preservada. El relato muestra que son precisamente las mujeres las que salvan al pequeño Moisés[12].
3. El llanto de un niño (2:6) pudo más que el decreto de extermino del faraón.
4. El fracaso de la política de exterminio del pueblo israelita es expresado por la actitud misma de la hija de quien ha ordenado esa política.
5. Un miembro de la propia familia real es quien salva la vida de aquel que luego liderará el proceso de liberación.

---

[11] Quien ha expuesto este aspecto de manera excelente es Fretheim (1991: 36-38); aquí seguimos y prolongamos su argumento.

[12] Exum (1993: 63-82), en este artículo analiza el protagonismo de las mujeres en la narración; también Brenner (1986: 257-273).

6. Una esclava hebrea organiza para la hija del faraón el sistema de protección del niño.
7. Moisés continuará siendo amamantado por su verdadera madre israelita, otorgándole un valor simbólico a su crianza.
8. La madre de Moisés recibirá de las arcas del faraón el dinero para criar a su hijo.
9. Moisés conocerá la corte del faraón desde adentro mismo de su palacio, capacitándolo luego para mejor negociar la salida de su pueblo.

¿Cuál es el significado de la ironía como recurso literario? La ironía debe leerse teniendo en cuenta que el significado surge por oposición a lo dicho o por contraste con lo expuesto. Es una forma de señalar algo sin nombrarlo o sin que sea necesario explicitar su presencia. La ironía tiene siempre algo de humor y algo de ridiculización del personaje o la situación sobre la que se ironiza. Quien se cree muy poderoso queda expuesto en su debilidad y quien pretende ser el dueño de la situación se revela como sometido a fuerzas que cree que le deben reverencia. El texto había señalado, a continuación de la orden del faraón de arrojar los niños al río, que había una pareja deseosa de tener hijos (2:1). Ese dato es un desafío al rey y pone en evidencia, por el recurso a la ironía, que el poder del faraón está magnificado más allá de su fuerza real. Que sean mujeres quienes hacen fracasar todo el plan (ya desde las parteras desobedientes en 1:15-22) es también parte de la ironía de esta narración. No sólo porque estas mujeres a quienes se les perdona la vida serán las que posibilitarán que los niños sobrevivan y en definitiva que el héroe sea rescatado sino porque esa bondad del faraón está basada en el desdén hacia ellas como posibles agentes sociales con capacidad de modificar el curso de la historia. Para el faraón, la muerte de las parteras mujeres no tiene sentido ni necesidad pues las concibe como incapaces de hacer nada que pueda afectar sus planes. Actúa como si las mujeres no pudieran cambiar la historia, justo lo contrario de lo narrado en Éx 1:1-2:10.

Conclusión

Este recorrido ha mostrado que, sobre la base de una narración legendaria y popular muy antigua, se construyó una nueva leyenda, la del nacimiento de Moisés. Esta construcción no fue mecánica sino que adaptó el relato a los intereses propios de la cultura israelita y a las necesidades de su estructura religiosa.

Desde el momento que el texto es una narración eminentemente teológica, cabe una reflexión final para no dejar de extraer lo más preciado que nos ofrece.

Hemos señalado que quienes ponen en tela de juicio el poder del faraón en este relato son preferentemente personajes femeninos. Pero la narración asume que éstas actúan bajo el designio del Dios de Israel. Así se concibe que la acción protectora de Dios subyazga a la narración y su presencia silenciosa invada toda la historia. De modo que la ironía mayor que nos deja la historia es que, para el narrador, aquel que no ha sido nombrado es quien está conduciendo desde el silencio los hilos de los acontecimientos.

Bibliografía

ALSTER, B. y OSHIMA, T. 2007. Sargonic Dinner at Kanes: The Old Assyrian Sargon Legend, en: *Iraq* 69, 1-20.

ANDIÑACH, P. 1994. Estudio de la leyenda acádica de Sargón, en: *Orientalia Argentina. Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"* 11, 67-84 = *Revista Bíblica* 55, 1993, 103-114.

ANDIÑACH, P. 2006. *El libro del Éxodo*, Salamanca, Sígueme.

BRENNER, A. 1986. Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the Birth of the Hero, en: *Vetus Testamentum* 36, 257-273.

CHILDS, B. 1976. *The Book of Exodus*, Louisville, Westminster.

COOPER, J.S. y HEIMPEL, W. 1983. The Sumerian Sargon Legend, en: *Journal of the American Oriental Society* 103, 67-82.

COS = HALLO, W.W. (ed.) 1997. *The Context of Scripture. Vol. 1: Canonical Composition from the Biblical World*, Leiden, E.J. Brill.

EXUM, J.C. 1993. You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Ex 1:8-2:10, en: *Semeia* 28, 63-82.

FRETHEIM, T. 1991. *Exodus*, Louisville, Westminster / John Knox.

GINZBERG, L. 1909-1938. *The Legends of the Jews*, vol. II, Philadelphia.

GRANT, M. 1972. *Roman Myths*, New York, Scribners.

HOUTMAN, C. 1993. *Exodus. Historical Commentary of the Old Testament*, Kampen, Kok Publishing House.

LEWIS, B. 1980. *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth*, Cambridge MA, American Schools of Oriental Research.

WESTENHOLZ, J.G. 1997. *Legends of the Kings of Akkad*, Winona Lake, Eisenbrauns.

WESTENHOLZ, J.G. 2007. Notes on the Old Assyrian Sargon Legend, en: *Iraq* 69, 21-27.

WICKE, D.W. 1982. The Literary Structure of Exodus 1:2-2:10, en: *Journal for the Study of the Old Testament* 24, 99-107.

El cristianismo judaizante: una historia olvidada

DIANA ROCCO TEDESCO
Instituto Universitario ISEDET

RESUMEN: En general la mayoría de los autores que encaran la historia del cristianismo, pecando de un evolucionismo ingenuo y simple, tratan el tema como si se tratara de etapas sucesivas en el tiempo: primero fue Jesús y sus discípulos, luego los judaizantes, y finalmente el paulinismo que cambió la concepción del movimiento, proyectándolo con su apertura hacia el mundo grecorromano. Nosotros vamos a proponer otra hipótesis como punto de partida de este estudio: después de la desaparición de Jesús, y en un primer momento –lo que se acuerda en llamar el cristianismo primitivo hasta por lo menos, comienzos del s. II– los movimientos judaizantes existían sin duda, y eran importantes, *pero en convivencia con otros grupos*, uno de los cuales llegaría a ser el hegemónico: lo que hoy llamamos paulinismo, expresión del cristianismo urbano, obispal, y abierto al mundo grecorromano. La desaparición del cristianismo judaizante tiene más que ver con la imposición imperial de la Diáspora y con el avance del paulinismo y la asimilación por la religión musulmana de estos movimientos.

ABSTRACT: The Judaizing Christianity: a forgotten history. In general the majority of the authors that face the history of the early Christian thought, presents as point of view an ingenuous evolutionism, treating the topic as if it were a matter of successive phases in time: first was Jesus and its disciples, then the Christians with a strong emphasis in the Law and his obligatory accomplishment, and finally the paulinism that changed the conception of the movement, projecting it with its opening toward the Greco-Roman world. We are going to propose another hypothesis as a starting point of this study: after the death of Jesus, and in a first moment –what we agree in calling the primitive Christianity, in the early II century–, the Christian Judaizing movements existed and they were very important, but in coexistence with other groups, one of which came to be the hegemonic; we call this group 'paulinism', an urban form of Christianity, episcopal in his ecclesiology, and open to the Greco-Roman world. The disappearance of the Judaizing Christianity is related with the beginning of the Diaspora imposed by the Roman Empire, the expansion of the paulinism, and the assimilation of these movements by the Moslem religion.

PALABRAS CLAVE: Cristianismo primitivo – movimientos judaizantes – paulinismo

KEYWORDS: Primitive Christianity – Judaizing movements – Paulinism

1. Presentación de la problemática

Así dice Justino en su Diálogo con Trifón, escrito al estilo socrático y con intenciones apologéticas[1]:

> 8,2 "(...) De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador. (...) Ahora bien, si tú también te preocupas algo de ti mismo y aspiras a tu salvación y tienes confianza en Dios, como a hombre que no es ajeno a estas cosas, posible te es alcanzar la felicidad, *reconociendo al Cristo de Dios e iniciándote en sus misterios*"[2].
>
> 8,3 "Apenas hube yo dicho esto, carísimo amigo, los compañeros de Trifón estallaron en una carcajada, y él, sonriendo suavemente: Acepto –me dijo– algunas de las cosas que has dicho y admiro, desde luego, tu fervor por las cosas divinas; sin embargo, más te hubiera valido seguir profesando la filosofía de Platón o de algún otro, mientras practicaras la constancia, el dominio de ti mismo y la castidad, que no dejarte engañar por doctrinas mentirosas y *seguir a hombres miserables.* Porque mientras tú permanecieras en aquel modo de filosofía y llevaras vida irreprochable, aún te quedaba esperanza de mejor destino; pero una vez que *has abandonado a Dios y has puesto tu esperanza en un hombre*, ¿qué salvación te queda ya? Si quieres, pues, escuchar mi consejo –pues ya te tengo por amigo mío–, en primer lugar, *circuncídate, luego observa; como es costumbre nuestra, el sábado, las fiestas y los novilunios de Dios y cumple, en una palabra cuanto está escrito en la Ley; y entonces tal vez, alcances misericordia de parte de Dios. En cuanto al Cristo o Mesías, si es que ha nacido y está en alguna parte, es desconocido y ni él se conoce a sí mismo ni tiene poder alguno,* hasta que venga Elías a ungirle y le manifieste a todo el mundo. Vosotros, empero, dando oído a vanas voces, os fabricáis un Cristo a vosotros mismos *y por causa suya estáis ahora padeciendo sin fin alguno*"[3].

---

[1] Se supone que Trifón es un judío que discute temas de filosofía con Justino.

[2] Todas las cursivas de los textos citados de ahora en adelante, son nuestras.

[3] Del *Diálogo con Trifón*, de Justino, fechado aproximadamente después de la guerra de Bar Kochba (135 d.C.), es decir, después de la diáspora judía y el triunfo del modelo fariseo y sinagogal. Traducción en Ruiz Bueno (1989: 315ss.).

Esta cita resume la situación después de la diáspora, cuando ya no quedaba dudas de que el cristianismo no era una variante del judaísmo sino algo diferente y cuando los judaizantes tampoco eran reconocidos por los cristianos, sino que reinaba una hostilidad manifiesta entre ambos grupos.

Las "carcajadas" de Trifón y sus amigos, lo dicen todo. Sus sugerencias sobre el buen camino que debiera seguir Justino, también. Allí están resumidas las creencias no sólo de los judíos, sino también de aquellos grupos que hasta ese momento se creían cristianos, pero sin renegar del judaísmo. Los cristianos judaizantes hubieran disentido en la evaluación del Mesías: agregarían que el Cristo era un ser humano en el que había bajado la presencia divina para irse antes de la muerte (adopcionismo), o una apariencia de hombre (docetismo), o simplemente, un profeta, pero el Mesías al fin.

Poco es lo que se sabe de esos grupos cristianos que no querían abandonar el judaísmo... en realidad lo que sí sabemos es que el judaísmo los abandonará a ellos por "herejes", sobre todo en el período ultranacionalista entre las dos guerras contra el Imperio, es decir entre la guerra que culmina el 70 con la toma por Tito[4] del Templo y la de Bar Kochba (135), que obligará a la dispersión de los judíos por el Imperio y a abandonar su tierra y perder el Templo, destruido, es decir cuando el judaísmo sentirá su identidad amenazada en sus dos posesiones fundamentales como pueblo: la tierra y el Templo. En este contexto, cualquier desviación era sentida, en realidad, como una traición. Después de esta segunda guerra, la hostilidad entre judíos y cristianos es frontal y ningún grupo cristiano podía confesarse judaizante.

2. Los problemas teóricos y prácticos

Estudiar este tema no es fácil. Estamos nosotros mismos llenos de prejuicios, y de una larga historia de malos entendidos, que comienzan en la época de los Padres (los primeros cuatro siglos del movimiento cristiano), pero se perpetúa todavía en la bibliografía moderna. Además nos es difícil despegarnos de la mirada de Pablo, en sus *Epístolas* del Nuevo Testamento, sobre el tema, que es finalmente la mirada de los vencedores. En este punto de la historia, la mayoría de los estudiosos confesionales también ofrecemos la mirada de los vencedores y

[4] Esta campaña comenzada por Vespasiano, es terminada por su hijo Tito, ya que su padre es consagrado como emperador, por sus mismas tropas pero con apoyo del senado. Será el gobierno de la dinastía de los Flavios, que comenzará con Vespasiano, seguirá con Tito y culminará con Domiciano, autor de una cruenta persecución a cristianos en Asia Menor.

silenciamos y tornamos así invisibles a los vencidos, que en este caso serían los grupos cristianos judaizantes.

En general la mayoría de los autores que encaran la historia del cristianismo, pecando de un evolucionismo ingenuo y simple[5], tratan el tema como si se tratara de etapas sucesivas en el tiempo: primero fue Jesús y sus discípulos, luego los judaizantes, y finalmente el paulinismo que cambió la concepción del movimiento, proyectándolo con su apertura hacia el mundo grecorromano. Esa sería la etapa superior y perfecta[6].

Nosotros vamos a proponer otra hipótesis como punto de partida: después de la desaparición de Jesús, y en un primer momento –lo que se acuerda en llamar el cristianismo primitivo hasta por lo menos, comienzos del s. II– los movimientos judaizantes existían sin duda, y eran importantes, *pero en convivencia con otros grupos*, uno de los cuales llegaría a ser el hegemónico; lo que hoy llamamos iglesia católica, paulinista en su organización, expresión del cristianismo urbano, obispal, y abierto al mundo grecorromano. La separación, o si se prefiere llamarla así, segunda etapa, sobrevendrá definitivamente, como dijimos, recién después de la guerra de Bar Kochba, cuando la Diáspora es impuesta al judaísmo sobreviviente por el Imperio Romano.

Por ser la forma triunfante, y en retrospectiva, los historiadores, desde Eusebio en adelante, la ven como la última de las formas, cuando aún en tiempos de Eusebio existían conviviendo diferentes modalidades que podemos denominar protocristianas[7], reservando el papel de "ortodoxia" al modelo triunfante en el

---

[5] Como sabemos, este evolucionismo popular a mitad del s. XIX se conceptualiza en Europa, en base a los descubrimientos de Darwin. Presupone que la etapa que sigue es superior a la anterior y no tiene en cuenta las diferentes modalidades que pueden coexistir ni las idas y vueltas del camino recorrido para lograr "progreso". En esos momentos se creía que la humanidad se dirigía, vía "progreso" a una etapa esplendorosa, donde todos los pueblos gozarían de un estado superior, el europeo, arquetipo de todo lo bueno que se esperaba. Aplicado a la historia presupone lo más antiguo como lo inferior, y trata de entender el proceso histórico como un camino sin retorno, lineal, hacia las formas mejores y superiores. Para el caso de los judaizantes, estos serían los más bajos en la escala, luego vendrían otros tipos de ensayos (carismáticos, gnósticos) y por fin, la etapa superior, la paulina, entendida como jerarquizada y obispal. Notemos que el proceso así planteado presupone, como dijimos, la etapa triunfante y el discurso de los vencedores como el mejor.

[6] Obviamente nos es difícil superar la idea de "progreso" ininterrumpido y hacia la etapa superior, ideología propia del s. XIX y de la segunda revolución industrial.

[7] Adoptamos esta terminología tomada del Dr. García Bazán, porque la consideramos más justa que la de proto-ortodoxia, acuñada por cristianos que dan por sentado que la autodenominada ortodoxia era la única forma válida de cristianismo. No es la única válida, es la que se impuso. Véase García Bazán (2006: 40).

Concilio Ecuménico de Nicea, el primero, convocado por Constantino, en su papel –como emperador– de Sumo Pontífice del Imperio (325 d.C.).

La forma obispal, con jerarquía vertical, existe ya atestiguada por el círculo paulino que escribe las cartas postpaulinas y por escritores tempranos como Ignacio de Antioquía (comienzos del s. II), y sabemos que intentó eliminar a toda otra forma de cristianismo, después de su llegada a la "oficialidad", a la legalidad, elegida políticamente como la única forma de cristianismo posible por Constantino[8] (325) y luego por Teodosio (380) como la única religión lícita del Imperio.

Este tipo de cristianismo llegó pues a ser considerado como el único posible, y no sólo lo afirmamos porque retrospectivamente sabemos que es el que llegó al poder, y como historiadores tenemos el privilegio de observar que efectivamente triunfó sobre las otras formas protocristianas, sino porque era la única que podía integrar en forma efectiva, como lúcidamente decidió el emperador Constantino, a todo el Imperio, ya que era la modalidad de cristianismo más extendida.

Y lo era especialmente porque no hacía distingos entre quienes eran fieles o no a la Ley. Incluía a los gentiles, para decirlo en lenguaje bíblico, y no los obligaba a cumplir estrictamente con algunas observancias de la Ley, tales como el sábado y la circuncisión, y la prohibición de comer algunos alimentos, entre otras cosas. Reconocía sin embargo la herencia judaica y la respetaba, pero ampliaba su horizonte a todo aquel que quisiera recibir "las buenas nuevas", con un tinte universalista que el judaísmo, sobre todo el de la Diáspora no podía permitirse, ya que luchaba por sobrevivir con una identidad reconocible, a pesar de no tener ya territorio ni Templo[9].

Esto no quiere decir que dentro de la más tarde autodenominada ortodoxia no hubiera coexistido tempranamente, según afirmamos, un tipo de cristianismo judaizante tolerado y permitido por la forma triunfante, por lo menos hasta fines del s. II. Pedro mismo era uno de sus representantes, aunque en forma vacilante, o así lo hace aparecer Lucas, en el llamado Concilio de Jerusalén (*Hechos* 15:5ss.),

---

[8] Ver los decretos y cartas correspondientes a la lucha contra el cisma donatista, en una de las cuales el emperador dice literalmente *"(...) puesto que no se le oculta a vuestro cuidado que estoy dispensando a la legítima Iglesia Católica un respeto tan grande que por nada del mundo quiero que permitáis cisma o división en lugar alguno"*. Este y otros textos en Rocco Tedesco (2003).

[9] Como ya señalamos en otros trabajos, después de la mitad del s. II judíos y cristianos ya se veían francamente como enemigos. Por lo menos ya aparecen así, además de en los escritos Apologéticos, en las Actas de los Mártires. Ver especialmente el Acta del martirio de Policarpo (155), o el de los Mártires de Lyon (177). Los judíos integran la multitud exaltada que busca la muerte de los cristianos, según estos relatos. Sea este dato verdadero o no en estos dos casos y en otros, testifican sin embargo de la mala relación que tenían cristianos y judíos, o mejor, de cómo los cristianos veían a los judíos como enemigos, ya que no olvidemos que es la lectura cristiana del conflicto la que nos llega.

donde se habrían enfrentado tempranamente las dos posturas y sobre todo Pablo mismo en su *Epístola a los Gálatas*, 2:11-13.

> "Mas cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquellos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos le imitaron en su simulación, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la simulación de ellos".

Santiago, el hermano de Jesús, será el dirigente de la fracción más estricta, con asiento principalmente en Jerusalén, hasta que muere a manos del Sumo Sacerdote, Anán, en el año 62, en un momento breve de ausencia de autoridad romana en la ciudad.

Una dificultad extra presentan las fuentes posteriores al s. II. A partir de ese momento se repiten unas a otras, con agregados maliciosos, tendientes a difamar al "enemigo", algo así como los romanos cultos hacían con los propios cristianos, antes de la llegada a la legalidad.

3. El problema de los textos judaizantes del Nuevo Testamento[10]

Los debates sobre la extensión del canon en el tercer y cuarto siglo se enfocaron especialmente en el estatus de siete libros, los *Antilegomena* o 'libros discutidos' (*Hebreos, Santiago, II Pedro, II y III Juan, Judas y Apocalipsis*) los cuales no eran aceptados en todas las regiones del Imperio por los diferentes tipos de cristianismos, hasta que finalmente se incorporaron al canon del NT en el s. IV. Estos son los libros estrechamente ligados con el tipo de cristianismo que estamos estudiando. Sin embargo alusiones y referencias a estos escritos se pueden encontrar hasta la mitad del segundo siglo en los Padres de la Iglesia.

No es casual que su aceptación fuera temprana, antes del fin del segundo siglo, en todas aquellas regiones donde era aceptado el cristianismo judaizante. Es decir, antes de que triunfara la versión de un cristianismo posible de ser aceptado por el mundo grecorromano.

---

[10] Los datos de esta sección son cita de Donner (n.d.).

Las citas en los Padres son las siguientes:

1. La *Epístola a los Hebreos* se cita en forma extensa en *Clemente Romano* (c.90) y es usada por varios autores. Sin embargo, a principios del tercer siglo Tertuliano atestigua que la iglesia de África del Norte no tenía a este escrito dentro de su lista de libros del Nuevo Testamento. Esta es una versión más antigua del Nuevo Testamento propia del norte de África, que conocemos especialmente por este autor y también por Cipriano.
2. La *Epístola de Santiago* es atestiguada por *Clemente Romano* y *Hermas* (también mitad del segundo siglo) entre otros. Observemos, de paso, que siempre el s. II es el límite de la aceptación por parte de los escritos de los Padres.
3. La *Epístola de Judas* 18 parece citar *II Pedro* 3:3, *Epístola* judaizante del *Nuevo Testamento* y hay citas que parecen aludir a *II Pedro* en algunos de los Padres Apostólicos (*Clemente Romano* 9:3; 11:1; 23:3; *Hermas Vis.* IV 3:4; *Sim.* VIII 11:1).
4. Las *Epístolas de II y III Juan*, también del *Nuevo Testamento*, además de ser citadas, presentan una problemática extra a los biblistas. Según los registros del séptimo concilio de Cartago (256 d.C.) y de dos pasajes en Ireneo (*Adv. Haer.* I 16:3; III 16:8) pareciera que la *I y II epístola de Juan* se conocían como una sola epístola. Sin embargo señalemos que las dudas en cuanto a la autenticidad de estas epístolas surgen –nuevamente– recién al final del segundo siglo.
5. Encontramos citas de la *Epístolas de Judas* en los Padres Apostólicos y la forma como Tertuliano cita el libro (en *De Cult. Fem.* 3) sugiere que había sido aceptado desde hacía mucho tiempo como escrito auténtico por la Iglesia de África del Norte.

Dejando de lado el tema del *Apocalipsis*, que implica una problemática especial debido a su lenguaje simbólico, notemos que recién después del s. II, –y lo enfatizamos una vez más porque creemos que es clave para entender la desaparición de estos grupos– es cuando se eclipsa el cristianismo judaizante, debido, por lo menos mayormente, según afirmamos, a la derrota sufrida por el movimiento de Bar Kochba. En estos momentos, y en este contexto histórico, los judíos y los judaizantes, se miran desde otra realidad: la realidad de un Imperio que quiere eliminar el conflictivo factor judío de la historia. Los cristianos abiertos al Imperio, necesariamente eran juzgados como traidores a la causa judía. Los judaizantes eran mirados a su vez por los cristianos, como aliados de los rebeldes y colaboracionistas de esos movimientos... aunque en la realidad no lo hayan sido.

La Diáspora, el hecho de que posiblemente no todos los cristianos judaizantes colaboraran con los judíos en la guerra contra el Imperio, trajo como consecuencia la desaparición de estos grupos por emigración primero y por asimilación más

tarde (s. VII al XII, según las regiones) al entrar en contacto con el Islam. Algo parecido pasó con el cisma donatista en el norte de África.

4. Las formas del cristianismo de los primeros dos siglos

Recorreremos brevemente las formas mejor conocidas.

a) Los radicales itinerantes[11]

Además del paulinismo y del grupo moderado existían otras formas atestiguadas tempranamente. Entre ellas, en la zona de Siria, hacia fines del s. I, como nos cuentan algunos escritos como la *Didajé* (XI, 1-6) o la *III Epístola de Juan* (vs.5-8) *el cristianismo itinerante* era practicado, al estilo del Maestro, yendo de pueblo en pueblo y llevando su predicación a diferentes aldeas.

La itinerancia, según las versión más antigua de los *Hechos de Pablo y Tecla*, era ejercida también por discípulas mujeres... pero finalmente desaparece en su versión femenina y sólo los varones continúan con la tradición, inclusive todavía en la Edad Media occidental[12], entre otras cosas por motivos de seguridad y también por la no despreciable razón de que se impone finalmente la predicación de la palabra sólo por varones, pues como dirá Orígenes "nada bueno puede salir de boca de mujer".

Tecla, su arquetipo, es convertida en sucesivas redacciones en una santa según los estándares comunes y aceptados, y se nos dice que vuelve a Asia Menor, dedicándose sobre todo a curaciones de la gente del pueblo que la consultaba con fe. Un templo en Isauria, todavía la recordaba en tiempos de Egeria (fines del s. IV). Lejos queda la imagen de la mujer trasvestida que se autobautiza y sigue a Pablo hasta que consigue el permiso de predicación de boca del mismo apóstol, según la tradición antigua, del s. II, que Tertuliano conoció, y por supuesto criticó, ya que no aceptaba funciones sacerdotales ejercidas por mujeres.

Estos grupos estaban muy próximos a la tradición judaizante, aunque confiesan que Jesús es el Cristo. Es decir poseen lo que en teología se denomina una cristología alta. En ese sentido, están más cerca de los nazoreos o nazarenos, que de los ebionitas. Lo interesante es que además de la posibilidad del bautismo por aspersión, muy raramente aceptada –por lo que creemos que la zona desértica de Siria es la de origen de este escrito– se menciona, como en Santiago, el óleo de la unción. En X,7 se nos dice:

---

[11] La terminología que aceptamos para caracterizarlos es del sociólogo Theissen (1985: 20ss.).

[12] Son los girovagos, criticados por Jerónimo y defendidos por Agustín. Sus *carmina* son registrados en la Edad Media, algunos de los cuales todavía podemos disfrutar pues han quedado registrados.

> "Respecto al óleo de la unción, daréis gracias de esta manera: Te damos gracias, Padre nuestro, por el óleo de la unción, que tú nos manifestaste por Jesucristo, tu siervo. A ti sea la gloria por los siglos".

En la misma línea nos dice la *Epístola de Santiago*, 5:14:

> "¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor".

Así como los nazorenos, guardaban sábado y domingo, como una forma de diferenciarse de los judíos ortodoxos, los itinerantes buscan la separación en cuestiones como los días de ayuno (VIII,1) o el énfasis en el bautismo en el nombre del Señor. Pero por otra parte también se diferencian de la cultura grecorromana con frases condenatorias sobre los "matadores de sus hijos, corruptores de la imagen de Dios" en franca alusión a los romanos[13]. No hay intento de asimilación de los gentiles, sólo rechazo y condena.

b) Los nazorenos

Existían también los grupos de judaizantes moderados, llamados *nazoreos* o *nazarenos*, según algunas fuentes. Estos serían los que emigraron a Perea c.70, durante la toma del templo por Tito, en la campaña que convierte a Palestina de reino vasallo en provincia dependiente directamente del emperador. Allí sobrevivirán según algunos testigos hasta el s. IV, otros dicen que hasta el VII, es decir hasta la llegada de los musulmanes a la región.

Son considerados cristianos no herejes por los paulinistas, a causa de su cristología, que aceptaba a Jesús como el Cristo e Hijo de Dios. El énfasis en el cumplimiento de la Ley los separaba, pero por reconocer a Cristo como el Mesías, todas las fuentes los tratan con benevolencia.

De ellos dice mucho más tarde (en el s. V) Epifanio en el *Panarion*, 29, cuando enumera todas las sectas conocidas en su tiempo:

> "[Existen también] Los Nazarenos, que confiesan que Jesús el Cristo es Hijo de Dios, pero todas sus costumbres son de acuerdo a la Ley".

---

[13] Recordemos que los padres romanos tenían derecho a la exposición de sus hijos y que en Oriente, antes que en Occidente, se empezó a adorar al Emperador, cuando estaba vivo, no después de muerto y convertido en *divus*, como fue el caso de Julio César.

c) Los ebionitas

Los más radicales por su apego a las normas del judaísmo, conocidos como *ebionitas*, ya juzgados duramente por los paulinistas, habrían quedado en Palestina hasta la revolución de Bar Kochba, yendo, según algunas fuentes, luego al sur de Arabia y al límite con el Imperio Parto, donde sobrevivieron hasta que fueron absorbidos por el islamismo, con el que tenían muchos puntos de contacto. Por ejemplo, y no menor por cierto, concebir a Jesús como un ser humano normal, hijo de José y María, profeta sin duda, pero no Hijo de Dios, y no aceptar consecuentemente la virginidad de María.

También creían que se habían de rechazar definitivamente las epístolas del apóstol Pablo, al que calificaban como un apóstata de la Ley, y hacían uso del llamado *Evangelio de los Hebreos*, ignorando los demás, menos el de *Mateo*, al que utilizaban en su traducción al arameo, casi un *targumin*, según algunos autores. Guardaban el sábado y toda la conducta judaica, pero el domingo observaban prácticas cristianas. Es decir, guardaban el sábado y el domingo.

El *Evangelio*[14] citado también era utilizado por los nazarenos, más la versión aramea, del *Evangelio de Mateo*, según cuenta Jerónimo, posiblemente sin los dos primeros capítulos, los de la genealogía davídica de Jesús.

Demostrando Jerónimo su conocida erudición nos aclara:

> "Pero quien leyere el Cantar de los Cantares y entendiere que el esposo del alma es el Verbo de Dios, y diere crédito al evangelio publicado según los Hebreos, que recientemente hemos traducido en el que, refiriéndose a la persona del Salvador, se dice: *"Hace poco me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos"*, no tendrá reparo en decir que el Verbo de Dios procede del Espíritu, y que, por tanto, el alma, que es esposa del Verbo, tiene por suegra al Espíritu Santo, cuyo nombre entre los hebreos es de género femenino, *ruhaj*". (Comentario sobre Juan 2:6)

Hipólito a comienzos del s. III, dirá de ellos en su *Refutación*:

> 7.34 "Los ebionitas admiten ciertamente que el mundo ha sido creado por el verdadero Dios, pero en lo concerniente a Cristo profesan las mismas doctrinas que Cerinto y Carpócrates. Se conducen de acuerdo

[14] Los fragmentos conservados de este Evangelio figuran en *Los Evangelios Apócrifos*, versión bilingüe de Santos Otero (1993: 29ss.).

> con las costumbres judaicas; profesan la justificación por la Ley y afirman que el mismo Jesús fue justificado por su observancia. Por esto fue llamado Cristo de Dios y Jesús, pues ninguno de los otros dio cumplimiento a la Ley. De este modo, si cualquier otro cumpliera los preceptos de la Ley, aquél sería el Cristo. Ellos mismos pueden convertirse en cristos, si realizan las mismas obras. Pues él era, dicen, un hombre igual a los demás".

El problema sigue siendo el de la cristología, que además arrastra detrás el de la virginidad de María, dogma que hasta después del s. II no se desarrollará plenamente, y la discusión sobre el *theotókos*[15] será todavía posterior. Por otra parte se nota en este fragmento la polémica contra los gnósticos, los verdaderos enemigos de Hipólito y de los obispos romanos en general, ya que el movimiento gnóstico valentiniano era popular en Roma.

Las fuentes posteriores a la revuelta de Bar Kochba, hablarán muy mal de los judaizantes, repitiendo cada fuente a la anterior, con agregados a veces francamente infamantes.

Ireneo, a fines del s. II dirá en su *Adversus Haereses* 1.26.2:

> "Los llamados ebionitas admiten, ciertamente, que el mundo ha sido creado por el verdadero Dios, pero en lo concerniente al Señor profesan las mismas doctrinas que Cerinto y Carpócrates. Utilizan únicamente el evangelio según Mateo y rechazan al apóstol Pablo, acusándole de apostatar de la Ley. Se aplican con gran minuciosidad a exponer las profecías. Se circuncidan y perseveran en las costumbres propias de la Ley y en el modo de vida judío, hasta el punto de venerar a Jerusalén, puesto que la consideran Casa de Dios".

---

[15] Como sabemos este título de María (madre de Dios) fue muy discutido en la Iglesia antigua. Como afirma G.I. Soy en el Diccionario Patrístico del Agustinianum, p.1360, columna 2, "El título *theokos* aparece por vez primera en la Iglesia alejandrina ([obispos de fines del s. III y comienzos del IV] Alejandro y Atanasio) y penetró en la conciencia cristiana –no sin fuertes resistencias, podríamos agregar nosotros– gracias a Epifanio y a los padres de Capadocia." Recordemos que esta controversia entre María madre de Dios o de Cristo, en realidad no fue plenamente comprendida por el pueblo de la Iglesia y se utilizó malignamente por la Inquisición para condenar a Valdo, en el s. XII, a quien se le preguntó si creía en que María era la madre de Cristo, a lo que contestó ingenuamente que sí, por lo que fue condenado por hereje.

Epifanio dirá de ellos en el *Panarion*:

> 30.2. "Ellos dicen que Cristo ha sido creado en el cielo, también el Espíritu Santo. Pero Cristo se alojó primero en Adán, y de tiempo en tiempo toma su lugar o lo deja, y esto es lo que dice que hizo durante su visita en la carne".
> 30.3. "Aunque hay judíos, tienen Evangelios, no comen carne, toman agua por causa de Dios, y, según sé, sostienen que Cristo se revistió a sí mismo como un hombre cuando encarnó. Continuamente se sumergen a sí mismos en agua, verano e invierno, buscando la purificación al estilo samaritano".

Obras tempranas como el apócrifo de finales del siglo I *Los viajes de Pedro*, los mencionan. De este libro, del que se conservan partes, copia Epifanio parte de sus conceptos sobre el movimiento.

Orígenes, luego seguido por Eusebio, su discípulo, dirá que se llaman "ebionitas" –que quiere decir pobre en hebreo, significado que él conocía– porque en realidad, según su afilada pluma, eran "pobres de entendimiento".

Lo irresoluble, es el problema cristológico, dada la convicción tanto judía como grecorromana, de que los dioses no mueren[16], que trasciende la polémica fariseo/saducea sobre la resurrección del cuerpo. Por lo tanto si Jesús murió, en ese momento ya no era el Cristo. Era un hombre, que según los fariseos podía resucitar, pero según otras tendencias judías, no. Cuanto mucho se hubiera podido aceptar que un profeta, llamado Jesús, ascendiera al estilo de Elías o Moisés, cosa que estaba de acuerdo con las Escrituras. Con esto los ebionitas no tenían problemas. Estaba de acuerdo con las creencias antiguas.

En realidad es el grupo más alejado del cristianismo en su modalidad paulinista, debido sobre todo a su cristología baja, pero eran practicantes fieles y valiosos con una forma particular de lectura de las enseñanzas de Jesús en Palestina.

---

[16] En los casos de dioses que "mueren y resucitan", repitiendo el ciclo de la naturaleza, no son humanos, así que el problema de la resurrección del cuerpo no está involucrado. En realidad simbolizan un ciclo, no mueren realmente, desaparecen durante el invierno y reinan sobre los muertos, como Dumuzi en Mesopotamia, o quedan encerrados en un árbol como Osiris, en una de las versiones de su mito, y así por el estilo. En el mito dionisíaco, lo que muere, por lo menos en la versión griega del mito, es una víctima humana ofrecida al dios Dionisios por las mujeres, asociadas *fysei* al ciclo de la naturaleza.

d) Los cerintianos

Existe además otro grupo de judaizantes, con tendencias gnósticas, que se habrían establecido en Asia Menor. Son los *cerintianos*.

Según Epifanio, En su *Panarion, 28*:

> 28. "Los Cerintianos, también conocidos como Merintios. Son un tipo de judíos derivados de Cerinto y Merinto, que se jactaban de la circuncisión, y dicen que la palabra fue escrita por ángeles y que Jesús fue nombrado Cristo como un adelanto de un rango mayor".

Por lo que describen sobre Cerinto, Klijn y Reinink en su libro específico sobre este tema[17], las "herejías" judaizantes se relacionan en el imaginario cristiano en general con Santiago[18] y esencialmente, como vimos en los casos ya mencionados, su cristología es diferente: Jesús es el hijo de José y María y cuanto mucho, "adoptado" por el Cristo que desciende sobre él como paloma y se va antes de la crucifixión. Es decir, el Dios no muere, sino el cuerpo humano "adoptado" para su plan salvífico. Los judaizantes son pues por su cristología, según estos autores, –con los que concordamos– o docetas o adopcionistas. Por supuesto, como ya señalamos, excepto los nazarenos, niegan el nacimiento virginal. Los cerintianos parecen haber sido docetas en su cristología, ya que su desprecio por lo material les impide incluso aceptar la teología adopcionista.

El hecho es que la mayoría de las fuentes, basándose en Ireneo, dan a Cerinto viviendo y predicando en Asia Menor, e Hipólito agrega que fue instruido en Egipto, suponemos que por su aceptación del esquema de creación gnóstico[19]. La característica importante de este grupo sería entonces la observancia estricta de las leyes judaicas, que en este caso se afirma, fueron dadas por un ángel, y por lo tanto son de origen divino, además de su particular cosmogonía filognóstica.

---

[17] Klinj y Reinink (1973: 3ss.) Los artículos de actualización del *Diccionario Patrístico* del Agustinianum (1991), son de autoría de Klinj.

[18] El texto en este caso sería el *Apócrifo de Santiago*, hallado en Nag Hammadi.

[19] Básicamente, uno de los puntos del desacuerdo era la afirmación gnóstica de que el creador era un demiurgo de segunda importancia, o a lo sumo, los ángeles, pero no el verdadero y desconocido UNO, lo que salva el tema del porqué de la existencia del mal y la injusticia en este mundo, el famoso *unde malum?* teológico, siendo el punto de partida un Dios perfecto en sí mismo y que no contiene mal alguno. Y como dijimos, el desprecio por la materia, creada por un dios inferior y por lo tanto mala.

Conclusiones

Pablo representaría dentro de este esquema el ala dura del cristianismo que podríamos caracterizar como helenizado, aunque no toda la diáspora adhirió a su modelo. Por la dedicación de la llamada *Epístola de Santiago*, inferimos que hay un cristianismo judaizante no sólo en Palestina, sino también en Asia Menor y en Alejandría, que también comparte la diáspora con los católicos.

Pablo se diferencia de todos ellos porque rompe radicalmente con las exigencias judías sobre el cumplimiento de la Ley y abre plenamente la predicación del Evangelio a los gentiles... "ya no hay judío ni griego", será su proclama revolucionaria en la *Epístola a los Gálatas*, 3:28.

La Ley sirve, es verdad, pero el camino de la gracia no pasa por la necesidad de la circuncisión, se puede comer cualquier cosa[20], siempre y cuando no ofenda al hermano más débil en sus nuevas creencias, las buenas obras son necesarias sí, pero son consecuencia de la fe y en realidad el amor divino nos justifica por la gracia, y no por las obras de la Ley. El cristiano se convierte así en justo, pero por la fe en Cristo, tal como Abraham creyó y le fue reputado por justicia (*Epístola a los Romanos* 4:18-19). La cristología de este grupo era sólida, y su soteriología coherente con este hecho. Aceptaban la resurrección de la carne y en eso se enfrentaban con otros sectores del judaísmo que no compartían esta creencia con los fariseos, movimiento de donde provenía Pablo.

El movimiento que se le opuso con fuerza está representado por los judaizantes estrictos, que sí exigían una total adhesión al judaísmo en todos sus aspectos, y que enfatizaban el hecho de que las buenas obras son la muestra de un verdadero creyente. Abraham fue reputado como justo por sus obras, como afirmará el así llamado Santiago en su *Epístola/Homilía* (cap.2:23), en franca oposición hermenéutica con lo que Pablo dice del mismo pasaje. La cristología de este grupo era débil, pero proclamaban al Mesías, más cerca de considerarlo un profeta que un dios, en total concordancia con lo que hará el islamismo unos siglos después. El recuerdo del Jesús histórico debe haber influido fuertemente en las creencias de estos grupos[21].

Los dos modelos conviven el Nuevo Testamento, aunque el lugar que ocupan en el canon es significativo y creemos que no casual: primero los Evangelios,

---

[20] Recordemos la *Carta de Plinio a Trajano*, ubicada en la Bitinia a principios del s. II, que habla de carnicerías vacías y problemas económicos en los templos paganos, suscitados por las prácticas cristianas muy extendidas también en el campo.

[21] No es lo mismo afirmar que somos salvos por la gracia y por la fe en Jesucristo, que por nuestras obras... entredicho que sobrevivirá por siglos, y que enfrentará por ejemplo a Pelagio con Agustín, paulinista convencido, todavía a principios del s. V.

después las cartas de Pablo y finalmente las Católicas (que en realidad en este esquema son las judaizantes) y el Apocalipsis.

Es interesante observar cómo la convivencia de los dos modelos también existía en un lugar tan significativo para el paulinismo como Antioquía. Esta ciudad contiene la comunidad que guarda el *Evangelio de Mateo*, que como vimos fue el preferido de los judaizantes (sobretodo ebionitas y nazarenos), pero adopta bastante temprano una organización obispal, atestiguada por las cartas de Ignacio de Antioquía (comienzos del s. II), al estilo de lo que describen los últimos escritos del entorno paulino. No olvidemos que Antioquía fue además lugar de partida o de paso de Pablo en sus viajes evangelizadores, y por lo tanto ocupaba un lugar importante en su itinerario de predicación.

Será el modelo paulino urbano, pues, el triunfante, quedando los judaizantes como grupos pequeños. Algunos, más tarde y debido a los problemas políticos suscitados con el Imperio, escapan le Siria y Palestina, refugiándose en la Transjordania (posiblemente los nazarenos). Otros grupos (posiblemente los ebionitas) se establecerán en el sur de Arabia o cerca de los límites del Imperio con los partos, según algunas fuentes y en parte fueron asimilados al movimiento musulmán después del s. VII.

Los judaizantes, al estilo Pedro, es decir, contemporizadores, fueron absorbidos por el paulinismo, así que también terminan por desaparecer.

Es justo señalar que ninguno de estos estilos de cristianismo admitió a las mujeres como parte de la dirigencia de las nuevas comunidades. Unos por enfatizar el modelo sinagogal y la vigencia de la Ley que no las consideraba ni siquiera sujetos legales, otros prácticamente porque en realidad el modelo héteropatriarcal era funcional al sistema de pensamiento del Imperio, que destinaba a la mujer al espacio privado, alejándola así del poder dentro y fuera de la Iglesia y de la posibilidad de ingresar en el sacrosanto orden sacerdotal masculino, el único que podía acercarse a lo divino.

También debemos señalar que los únicos movimientos cristianos que admitieron algún tipo de sacerdocio femenino se desarrollaron predominantemente en Asia Menor. En este sentido coincide con la descripción que del papel de la mujer en las iglesias de la zona describen Pablo y Lucas en sus escritos y el fenómeno está fuertemente relacionado con el estatus de las mujeres en esta sociedad, anterior a la predicación del cristianismo.

Señalemos que tanto el paulinismo como algunas ramas judaizantes, coincidieron en criticar duramente al gnosticismo por su cosmogonía, y por su división en categorías de los creyentes, entre otras cosas[22]. Aquí ambos movi-

[22] En el sistema valentiniano: los pneumáticos, los psíquicos y los hylicos. Los pneumáticos, o espirituales, habían encontrado el grado superior de conocimiento, los psíquicos eran equiparados

mientos respetaron y aceptaron la cosmogonía propuesta por las *Sagradas Escrituras* judías, con la excepción ya descrita de los cerintianos.

Pero es necesario señalar que, a su vez, el movimiento obispal, muy temprano, dividió la Iglesia también en dos categorías bien separadas: varones/mujeres, y sacerdotes/laicos. Hasta hoy se sigue manteniendo la misma división dentro de las diversas Iglesias cristianas, con algunos atenuantes en algunas denominaciones del protestantismo y sin prácticamente ninguna en los nuevos movimientos evangelistas, aunque se proclame lo contrario. Por supuesto, la Iglesia Católica Romana tampoco admite ni admitirá, por lo que se percibe, el ordenamiento sacerdotal de mujeres.

Las mujeres ni siquiera aparecen nombradas en los escritos judaizantes. Recordemos que para fundar una sinagoga hacían falta diez varones... las mujeres no contaban. Es lógico suponer que tampoco lo deben haber hecho para las comunidades cristianas judaizantes.

Como vemos, dos tipos de invisibilidad se ponen de manifiesto en el estudio de este tema: el de los cristianos judaizantes, y el eterno de la postergación de lo femenino por lo masculino, dentro y fuera de la Iglesia.

Pero este artículo es apenas un comienzo de la reapertura del tema. Una seria investigación, con estudio exhaustivo de todos los textos que tienen que ver con el tema, canónicos y no canónicos, está todavía por escribirse.

Bibliografía

CONZELMANN, H y LINDERMANN, A. 1990. *Guida allo Studio del Nuovo Testamento*, Genova, Marietti.

DI BERARDINO, A. (dir.) 1991. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca, Sígueme.

DONNER, Th.G. n.d. Algunas consideraciones con respecto a la historia del canon del Nuevo Testamento, en: http://www.recursosteologicos.org/Documents/CanonNT.htm

GARCÍA BAZÁN, F. 2006. *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos*, Buenos Aires, Lumen.

GONZÁLEZ, J. 1992. *Historia del pensamiento cristiano*, Caracas, Editorial Caribe.

IRVIN, D y SUNDQUIST, S. 2001. *History of the World Christian Movement*, New York, Orbis Books.

a los cristianos, con un cierto grado de conocimiento de lo divino, en muchas cosas equivocado, pero conocimiento al fin, y los hylicos eran puramente carnales y apegados a la materia, mala por definición.

JEDIN, H. 1980. *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder.

KLINJ, A.F. y REININK, G.J. 1973. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden, Brill.

LYMAN, R. 1999. *Early Christian Traditions*, Cambridge - Boston, Cowley Publications.

MIGLIORANZA, C. (trad.) 1986. *Actas de los Mártires*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, 1975. Bilbao, Desclée de Brouwer.

PIÑERO, A. (ed.) 1995. *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, Ed. Almendro de la Universidad Complutense.

ROCCO TEDESCO, D. 2003. Donatismo: un movimiento de resistencia del s. IV, en: *Cuadernos de Teología* 22, 257-308.

RUIZ BUENO, D. 1989. *Padres Apologetas Griegos*, versión bilingüe, Madrid, BAC.

SANTOS OTERO, A. 1993. *Los Evangelios Apócrifos*, versión bilingüe, Madrid, BAC.

THEISSEN, G. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme.

TREVIJANO, R. 1996. *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

Reseñas críticas

ASSMANN, Jan, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2003, 685 pp., ISBN 2-268-04358-4.

Si bien es la egiptología el área en la que Jan Assmann se ha especializado al punto de constituir uno de sus principales referentes, no cabe duda alguna que sus intereses son mucho más amplios y trascienden este campo. Los problemas planteados a lo largo de sus trabajos evidencian una perspectiva de análisis y un modo de posicionarse que se define en el cruce de los aportes teóricos que brindan la filosofía de la religión y la antropología. En esta obra, la cuestión central es la experiencia de la muerte y cómo ella irradia en otros dominios de la cultura. En pos de este objetivo, el autor se propone entender la muerte primeramente como construcción teórica, para luego proyectarla como objeto de estudio de la teoría de la cultura. De esta manera, tras la apariencia de un juego de palabras, Assmann brega por comprender a la religión funeraria no sólo como una esfera aislada entre otras de la *praxis cultural* sino como centro mismo de significación de la cultura. El doble objetivo que se propone el libro es ambicioso: en primer lugar, elaborar una introducción al mundo de las representaciones vinculado a la religión funeraria con la ayuda de aquellas fuentes escritas que le permitan esclarecer los diferentes contextos –básicamente los rituales e instalaciones mortuorias–; y en segundo lugar, desentrañar el conjunto de ideas que se encuentra detrás de este mundo de representaciones, basándose en aquellos textos que habiliten un acceso privilegiado a las mismas.

Partiendo de la premisa de que *el hombre es un ser de carencias consagrado a la cultura* –Assmann adhiere a las corrientes teóricas que sostienen que el hombre produce cultura de manera compensatoria para suplir aquello que la naturaleza no le provee– intenta indagar en la experiencia de la muerte en el Egipto antiguo. De este modo el par conceptual que va a plantear como uno de los hilos conductores de su trabajo distingue entre *las imágenes y las contraimágenes de la muerte* refiriéndose con el primer término al conjunto de ideas –significaciones formuladas en un contexto histórico específico– mientras que en el segundo se observaría la manifestación material del primero (momias, estatuas, iconografía, edificios y textos), lo cual sería expresión, en la cultura egipcia, de un sentido de negación de la muerte más que de su afirmación. Ahora, si bien, según Assmann, los egipcios no aceptaron la muerte, tampoco la rechazaron de manera absoluta. La muerte y sus diversas expresiones forjaron el centro de significación de la cultura egipcia. De este modo la religión funeraria terminaría por modelar un *antimundo* –que es en primer término una negación de la mortalidad expresado en las conceptualizaciones vinculadas a la vida de ultratumba– dentro del cual operarían *contraimágenes* descriptas como figuraciones de la realidad, un antimundo edificado no solamente por medio de la fe sino también a través de la planificación, de la arquitectura (además de las otras artes), abarcando el campo asociado a la anatomía, la farmacología y las técnicas de momificación. En la cultura egipcia la muerte sería experimentada como el centro de todas las preocupaciones y aspiraciones, el núcleo de todos los planes y todos los actos.

El libro está organizado en dos partes: *Imágenes de la muerte* y *Ritos y recitaciones*. A través de un meticuloso análisis sobre todo de los textos religioso-funerarios, Assmann rastrea diferentes nociones vinculadas a la muerte en el Egipto antiguo tratando de reflexionar sobre cómo esta experiencia es significada. No obstante, si bien no es el propio concepto de experiencia el que es puesto en cuestión en este estudio, es alrededor de sus formas plurales de expresión que se construye el eje central sobre el que transcurre la obra.

En la primera parte, el autor examina diversas ideas asociadas a la muerte y al mundo de ultratumba registradas a lo largo del Egipto dinástico. La muerte es perceptible en las fuentes funerarias egipcias desgarrando el tejido de la vida, es advertida como aislamiento social, es asociada al enemigo, es observada como un retorno a los orígenes. La noción de persona del difunto que Assmann bosqueja abarca, de modo totalizante, el universo de múltiples significados que reposa en la terminología egipcia y le posibilita reflexionar y repensar contextualmente vocablos empleados muchas veces de forma acrítica. Así, la idea de cuerpo es revisada y definida en relación con los aspectos que componen al ser organizándolos en dos grupos: aquellos que refieren a la esfera física y aquellos que remiten a la esfera social. Las diversas percepciones del cuerpo junto con el cadáver y los miembros van a formar parte de la esfera física, participando también de ella el *ba* y la sombra. Por otra parte, la esfera social estaría vinculada al *ka* y al nombre, asociándosela también al cuerpo –no obstante sometido a los rituales de momificación. Precisamente, la designación egipcia para el cuerpo momificado (*sꜥḥ*) recubre igualmente la noción de rango y de dignidad. La momia es el cuerpo regenerado que evidencia la distinción entre el cuerpo terrenal y el cuerpo transfigurado y eterno en la terminología empleada en los textos funerarios. Asimismo, la noción de *sah* (*sꜥḥ*) reviste al cadáver de atributos, en particular de atributos vinculados al prestigio del sujeto, impactando en la esfera social e imponiendo respeto para con el muerto tanto en el más allá como en el mundo terrenal. De este modo, diversas prácticas rituales desplegadas en el tratamiento de la muerte y restablecimiento de la vida en el más allá que se concentran sobre la persona del muerto intentaban además garantizar su reinserción como sujeto activo en el espectro social. Diferentes imágenes de la muerte surgen en la articulación de estos aspectos del ser: se la percibe desgarrando el entramado vital y aislando al sujeto de la red de relaciones sociales. La idea del juicio de los muertos que va a cobrar forma sobre todo durante el Reino Medio va a resignificarla, la *moraliza*. La muerte se vuelve un misterio para el cual el difunto debe ser iniciado necesitando de fórmulas que lo asistan durante el transcurso de su viaje por el mundo subterráneo.

La relación entre la muerte y el lenguaje (entendiendo a este último en términos que lo circunscriben al habla y la escritura) va a ser la cuestión a tratar en la segunda parte del libro. Textos muchas veces escritos para ser recitados en voz alta plantean una puesta en escena de la muerte y sólo van adquiriendo completo sentido de manera relacional con la persona del difunto en su multiplicidad de aspectos constitutivos, aspectos que –como se deja en claro en la primera parte– deben restablecerse a través de rituales y magia. Según el autor, la distinción entre la oralidad y la escritura se proyecta en la conformación de dos grandes conjuntos: las *liturgias funerarias* y la *literatura funeraria*. El primer grupo refiere a aquellos textos destinados a ser recitados durante el culto funerario mientras que el segundo reuniría a los que el difunto lleva consigo a la tumba con el fin de eliminar los obstáculos

que se presenten rumbo al más allá. Si bien la literatura funeraria incluiría a los textos litúrgicos, es la relación que estos establecen con el espacio lo que los distingue. La muerte organiza espacialidades, otorga un específico sentido a los lugares y es este problema el hilo conductor analizado por Assmann en esta segunda parte del libro. La *liturgia funeraria* se lleva adelante en las áreas accesibles de la tumba, forma parte del mundo de los vivos. La *literatura funeraria* encuentra su soporte concreto en el interior de la tumba en muros, sarcófagos y papiros, determina el mundo de los muertos, espacio inaccesible para los mortales.

Este libro es sin duda una importante intervención en el campo de los estudios asociados a las concepciones funerarias egipcias; exhibiendo su destreza en el manejo de las fuentes escritas y del registro arqueológico, Assmann se muestra alejado del análisis funcionalista de la evidencia material, tratamiento común en muchos otros trabajos del campo egiptológico, permitiéndose un novedoso y muy abarcador abordaje del universo de las creencias mortuorias del Egipto antiguo.

Marina Méndez

BAHRANI, Zainab, *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York, Zone Books, 2008, 280 pp., ISBN 9781890951849.

El título de este libro refleja de una forma clara las claves del trabajo de investigación que desarrolló Zainab Bahrani y los objetivos de la obra: pensar la guerra como ritual, pensar el papel del cuerpo humano como objeto de ese ritual de violencia y pensar en el trasfondo mesopotámico donde los asirios ejercieron un control territorial cuya impronta nos ha llegado a partir de las numerosas representaciones artísticas que han perdurado por más de dos mil quinientos años. El libro de casi trescientas páginas está organizado en ocho capítulos y se inicia con una introducción sobre la arqueología de la violencia y sus significados partiendo de una conocida idea de que la guerra es organización, control y ritualización de la violencia. Las referencias a la modernidad y la violencia en Medio Oriente están presentes en un conjunto de enunciados alusivos a la guerra real y la imaginada a partir de las imágenes que recorrieron el mundo en los últimos años. Pero Bahrani focalizará la obra en la Mesopotamia antigua, donde las formas y representaciones de guerra inundan la iconografía, el arte y la literatura, y destacará la idea que encierra el término sumerio MEs que los asiriólogos usualmente traducen como "el arte de la civilización". Esta noción involucra numerosos aspectos en las sociedades complejas tempranas tales como el parentesco, las leyes, la metalurgia y la escritura. En Mesopotamia, el arte de la guerra y la obtención de botines forman parte de lo que se consideraba como comportamiento civilizado (*civilized behavior*). El autor se pregunta qué lugar tuvieron en la antigüedad las imágenes de la guerra y la violencia y si ayudan a entender el registro histórico de los hechos; también considera cómo pueden reconstruirse los inicios de la realización de monumentos de guerra en la antigua Mesopotamia como objetos fundantes de la ideología

que esa sociedad sostiene frente a las sociedades dominadas. El lugar que ocupa la guerra, afirma Bahrani, estará, del mismo modo que las festividades y los rituales religiosos, fuera de los fenómenos normales: es el tabú de la muerte y la matanza lo que se contempla suspendido en las representaciones, limitado en el tiempo y en el espacio. La contemplación de la guerra a partir de las representaciones, entonces, organiza la violencia dentro de la ciudad-estado. El papel más destacado en este terreno, como se advierte por la gran cantidad de frisos y estelas conmemorativas bien preservadas, lo tendrán los asirios en el primer milenio antes de Cristo, a los que el autor dedica un análisis interpretativo de gran riqueza.

A Bahrani le preocupa principalmente lo que subyace tras la imagen de la guerra. Allí aparece la estrecha vinculación con la idea de poder, de dominación y de autoridad, que implican y forman un cuerpo durante la expansión imperial. El primero de los ocho capítulos que posee el libro, *"The King's Head"*, analiza un relieve del rey Asurbanipal hallado en el palacio de Nínive, datado en el 650 a. C. (actualmente conservado en el Museo Británico), encontrando allí la decapitación del rey elamita como un símbolo de conexión de la sociedad asiria con lo sobrenatural, para revisar en el siguiente capítulo, *"Babilonian semiotics"*, la construcción del pensamiento especulativo en Mesopotamia, la idea de artificio y realidad (lo que en el mundo griego fue la mimesis), que les permitió sentir su participación en el mundo de manera sobrenatural (relieve de la batalla de Til-Tuba). El autor coincide con C. Ginzburg respecto a la consideración de que el origen de la semiótica está en los conceptos mesopotámicos de representación de lo real. También plantea la relación entre la ideología y el concepto de imagen en la cultura asirio-babilonia. El siguiente capítulo, *"The Mantic Body"*, describe la actividad de adivinación como una práctica vinculada a las estrategias de guerra y a una concepción del cuerpo como entidad semiótica fragmentada en partes que representan signos relevantes que les permiten entender el universo. Respecto de este tema, referido en códigos que ordenan estos procedimientos desde el tercer milenio a.C. en Mesopotamia, Bahrani indagará en la pervivencia de estas prácticas durante siglos y cómo constituyen un fino entramado en la mentalidad guerrera asiria. En el cuarto capítulo, *"Death and the Ruler"*, compara la exhibición de la violencia como muestra de autoridad real sobre la vida y la muerte, una idea que llega a su máxima expresión para el autor en la estela de Naram-Sin (2254-2218 a.C.). En el capítulo 5, *"Image of my Valor"*, son analizados los textos e iconografía de los monumentos de la antigua Babilonia de comienzos del segundo milenio a.C. Posteriormente, también los de los asirios, quienes utilizan las representaciones para identificarse como un imperio poderoso, especialmente en las repetidas imágenes de torturas, que para Bahrani revelan un significado asociado a la conquista del otro. En el capítulo 6, *"The Art of War"*, el autor va más allá de la observación de las imágenes para entender la reconfiguración del espacio que representan las deportaciones masivas en la visión del poder imperial. En el capítulo 7, *"Omens of Terror"*, compara los rituales religiosos y la guerra, partiendo del lugar especial que posee la adivinación y la mántica, articulando ambas temáticas en los textos y en el registro arqueológico. Aquí, afirma Bahrani que los signos de la guerra deben leerse como signos de justicia o síntomas somáticos del cuerpo. El sistema de significación y el funcionamiento de la semiótica del cuerpo y la violencia es parte del propio mecanismo de la guerra y una de las propuestas más atrayentes de

este libro. Por último, en el capítulo 8, *"The Scenes of War"*, el autor realiza una reflexión sobre el arte como modo de glorificación pero también como medio de atemorizar a través de lo explícito de la violencia asiria: la violencia simbólica era un recurso más para utilizar contra los enemigos. El intento comparativo con las circunstancias actuales es aquí tangible: hoy está vedado representar esas escenas de la guerra, aun cuando se sabe que suceden. El autor coincide con la idea de Tzvetan Todorov (*Theories of the Simbol*, Ithaca, Cornell University Press, 1982), sobre el rechazo general hacia estas representaciones asirias de la violencia, un rechazo que en el fondo no demuestra su modo incivilizado de tratar al otro sino un tratamiento de los signos de ese mundo pasado como expresiones de prácticas no-civilizadas, sin comprender su sentido específico. La obra posee muchas referencias al uso de la propaganda política y la idea que elabora el autor hacia el final es que la destrucción de monumentos en la Mesopotamia antigua pudo haber sido vista como un acto sobrenatural, una supresión del registro, es decir, un destino terrible en una sociedad donde los monumentos expresaban la búsqueda de la inmortalidad. En definitiva, hay en la obra que Bahrani nos presenta una clara mirada crítica al prisma que los historiadores utilizan cuando abordan la cuestión de la guerra en las sociedades antiguas: su trabajo es, por ello, una vía de aproximación muy provechosa para comprender la complejidad que encierran estas representaciones de violencia y su despliegue en el plano político, social y religioso.

Magdalena Magneres

FINKELSTEIN, Israel y MAZAR, Amihai, editado por Brian B. Schmidt, *The Quest for the Historical Israel: Debating the Archaeology and the History of Early Israel* (Archaeology and Biblical Studies, 17), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 220 pp. ISBN 978-1-58983-277-0.

Este libro reúne las conferencias pronunciadas por Israel Finkelstein y Amihai Mazar, dos de los principales arqueólogos contemporáneos de Israel, en el Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, celebrado en Detroit (Mi., EE.UU.) en Octubre de 2005. El objetivo principal del libro es presentar, a pesar de las divergencias entre ambos investigadores, los lineamientos de una incipiente "postura centrista" con referencia a los debates actuales sobre el origen de Israel en Palestina y, en general, sobre la relación de las escrituras bíblicas (i.e., el Antiguo Testamento o la Biblia Hebrea) con la historia de Israel durante la Edad del Hierro II (*ca.* 1000-600 a.C.), distanciándose tanto de una postura en extremo conservadora, que adopta gran parte de lo narrado en la Biblia como históricamente cierto, como del así llamado minimalismo radical que considera a la literatura bíblica de muy poca relevancia para reconstruir la historia de Israel en este período.

El libro se estructura en seis partes, cada una de las cuales abre con un sumario del editor que presenta las posturas de ambos autores, seguido por las contribuciones, escritas no en diálogo entre sí sino como artículos acabados sobre una misma temática. En la Primera Parte, "Archaeology and the Quest for Historical Israel in the Hebrew Bible", Finkelstein ofrece un panorama historiográfico en el que resume "el auge y la caída" del

sector conservador en los estudios bíblicos, con su uso de la arqueología como soporte de una interpretación textual mayormente literal de la Biblia, luego la más reciente intervención del minimalismo cuya perspectiva –según Finkelstein– también ha sido mayormente descartada por la comunidad de investigadores, y finalmente su postura centrista (*"the view from the center"*), la que también es compartida, aunque con diferencias, por Mazar. Como indica Finkelstein, *"Scholars in this camp adopt a late-monarchic (or exilic) date for large portions of the Pentateuch and much of the Deuteronomistic History. Hence, they acknowledge the value of these texts in preserving reliable evidence on the history of Israel in monarchic times. However, they see these stories—in the way they are presented in the text—as highly ideological and adapted to the needs of the community during the time of their compilation"* (pp. 14-15). Ahora bien, de acuerdo a estos principios, existen numerosos problemas epistemológicos y metodológicos en la postura centrista. Finkelstein, en crítica al minimalismo, sostiene que *"it is unthinkable that the biblical authors invented stories only in order to serve their aims. Had they done that they would have lost their credibility among the people of Judah, their target population"* (p. 18). Detrás de esta interpretación encontramos los mismos problemas asociados al concepto de "propaganda" en tiempos antiguos: nociones como "invención", "credibilidad" o "mentira" son elementos interpretativos anacrónicos que no hacen justicia a la comprensión de la mentalidad mítica que funciona como matriz intelectual de las historias bíblicas. De igual manera, la pretensión de poder aislar núcleos de verdad histórica en relatos míticos (utilizando la arqueología, por ejemplo) implica una desconsideración de la naturaleza de estos relatos. Mazar, en su contribución, sostiene una postura similar a la de Finkelstein, tal vez algo más cercana a la vieja tradición de la "arqueología bíblica" (terminología defendida por Mazar), y cae también en una interpretación errónea de la perspectiva minimalista: *"Philip Davies, for example, defines biblical Israel as a modern invention of scholars"* (p. 29). En rigor, Davies define al "antiguo Israel", a la armonización acrítica de relato bíblico y práctica arqueológica, como una invención moderna, no al Israel bíblico, el cual es analizado por Davies como el producto de los antiguos escribas bíblicos.

En la Segunda Parte, "Using Archaeology to Assess the Bible's Traditions about 'the Earliest Times'", Finkelstein sostiene que tanto los relatos de los Patriarcas bíblicos (Abraham, Isaac, Jacob y sus hijos) como la narrativa del Éxodo y de la Conquista de Canaán no tienen una confirmación arqueológica sino que, antes bien, pertenecen a los siglos VIII-VII a.C. (las primeras) y a los siglos VII-VI (las dos últimas), en un contexto de producción historiográfica en la corte de Jerusalén. Mazar, por su parte, sostiene que si bien todas estas historias no han sido confirmadas por la arqueología, representan memorias de eventos que ocurrieron y, por lo tanto, no deben ser descartadas de la moderna reconstrucción de la historia de Israel.

La Tercera Parte, "The Historical Origins of Collective Israel", ofrece un acrecentamiento en la divergencia entre Finkelstein y Mazar. Finkelstein indica que el libro de Jueces no constituye una fuente histórica para los inicios de la Edad del Hierro, sino del siglo VII a.C., por lo que se debe contar solamente con la arqueología en la interpretación histórica. El origen de lo que luego será Israel, sostiene Finkelstein, se encuentra en los procesos demográficos cíclicos de Palestina, que hacen de estos elementos parte de un continuum sedentarios-nómades pastoralistas, en un proceso fluctuante de

nomadización y sedentarización. Muy poco se puede saber de los habitantes de las tierras altas de Palestina a comienzos de la Edad del Hierro I: ni características arquitectónicas (las *four-room houses*) ni cerámicas (los *collared-rim pithoi*) son marcadores étnicos validos. Solamente la ausencia de huesos de puerco en las tierras altas, en contraste con las tierras bajas, tal vez nos pueda ofrecer algún indicio de una práctica (en este caso, alimenticia) como indicador de una identidad diferenciada de sus vecinos. Por otra parte, Mazar encuentra una mayor concurrencia entre el registro arqueológico y el relato bíblico, en primer lugar al contar con el testimonio de la Estela de Merneptah (*ca.* 1207 a.C.), la cual se refiere a una entidad étnica con el término de *ysr3r* (y que Mazar no duda en identificar con el Israel de la Biblia). En suma, *"both the socio-economic status of the settlers and historical-geographic data fit their identity as early Israelites"* (p. 92).

En la Cuarta Parte, "The Tenth Century: The New Litmus Test for the Bible's Historical Relevance", la cuestión crítica es la Monarquía Unida de David y Salomón. Finkelstein sostiene que, tal como aparece presentada en los libros de Samuel y Reyes, la Monarquía Unida no es histórica, sino que representa la ideología de la corte del rey Josías en el siglo VII a.C. en Jerusalén. La datación de las puertas principales (*city gates*) de los sitios de Meguiddo, Hazor y Guézer, atribuidos tradicionalmente a la actividad de construcción del rey Salomón en el siglo X a.C., se basa solamente en lo que se dice en 1 Reyes 9:15. Desde un punto de vista arqueológico, estos sitios pertenecen al siglo IX a.C. y fueron obra de la Casa de Omri. Por el contrario, Mazar sostiene que la Monarquía Unida de David y Salomón es histórica, solo que su imagen está "embellecida" (p. 138) por los posteriores autores bíblicos. La cronología de la Edad del Hierro I-II A-B –revisada por Finkelstein– debe corregirse, pero aun así *"such buildings might have been Solomonic in origin"* (p. 139).

La Quinta Parte, "On More Secure Ground? The Kingdoms of Israel and Judah in the Iron II Period", se ocupa de los reinos de Israel y Judá. Finkelstein sugiere que, si bien es posible identificar algún tipo de jefatura liderada por Saúl en la región de Guibeón, al norte de Jerusalén (entidad suprimida por la presencia egipcia bajo la forma de la expedición del faraón Shoshenq I en la segunda mitad del siglo X a.C.), es en la región de Samaria que la primera entidad sociopolítica conocida como Israel surge: la Casa de Omri. El reino de Judá, con centro en Jerusalén, comienza a aparecer a fines del siglo IX e inicios del VIII a.C., tal vez bajo la tutela política de la Casa de Omri, pero será recién a fines del siglo VIII que alcanzará la condición de Estado completamente desarrollado, con una Jerusalén urbanizada y sede de un aparato burocrático. Mazar no difiere tanto aquí de la interpretación de Finkelstein, aunque su postura es algo más conservadora: *"I still adhere to the concept of an Israelite United Monarchy in the tenth century and I retain the accuracy of the biblical narrative concerning the establishment of two Israelite kingdoms following the short period of the United Monarchy"* (p. 161). Así, el reino de Israel pervive en el norte durante unos 200 años, con varios cambios dinásticos en su corte; en tanto que el reino de Judá, con sede en Jerusalén, existe por 300 años en el sur de Palestina bajo una sola dinastía gobernante: la Casa de David. Con respecto a los aspectos religiosos de ambas reinos, Mazar indica que *"during most of the monarchic period, Israelite religion, though centered on the nacional god Yahweh, was based on Canaanite myths, beliefs, and cult practices, and a great goddess was worshipped alongside the main male god"* (p. 177).

La Sexta y última Parte, "So What? Implications for Scholars and Communities", aborda la cuestión de los relatos bíblicos, la arqueología, la política en el Estado de Israel y la religión actual. Ambos investigadores, Finkelstein y Mazar, sostienen que si bien la arqueología jugó un rol central en la formación de un *ethos* israelí en los años '50, ahora, medio siglo después, la arqueología ha madurado y se ha separado de un interés puro en el Israel bíblico y de sus connotaciones más nacionalistas (¿es esto realmente así? Cf. N. Abu el-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago, 2001). Finkelstein sostiene que la práctica arqueológica y la interpretación del relato bíblico deben correr por carriles separados, y que la arqueología debe primar en la interpretación: *"faith and historical research should not be juxtaposed, harmonized, or compromised"* (p. 187). De igual manera, Mazar sostiene que *"the values, the theological ideas, and the intellectual messages of the Bible do not need archaeological confirmation"* (p. 190). De todas maneras, Mazar (y Finkelstein en menor medida), junto con muchos arqueólogos de Siria-Palestina, no se separa de la matriz interpretativa que proporciona el relato bíblico. Mazar sostiene que *"archaeology's role is not to confirm the biblical narrative"* (p. 190); sin embargo, algunos párrafos más adelante indica que *"from the ninth century B.C.E. onward, biblical historiography can be corroborated or enriched by written sources outside the Bible as well as by archaeology"* (p. 191).

En un sentido historiográfico, y en el marco general de los estudios bíblicos, las contribuciones de Finkelstein y Mazar en esta obra, si bien difieren en aspectos particulares, no dejan de pertenecer al género centenario de la "arqueología bíblica", a pesar de ser concientes ambos investigadores de las debilidades interpretativas y teóricas de esta perspectiva. En un sentido más analítico, quien escribe opina que la utilización ligera de la categoría de Estado para definir la estructura sociopolítica de los reinos de Israel, especialmente, y del de Judá, debe ser revisada y escrutada en mayor detalle, puesto que factores como los vínculos de patronazgo y la recurrencia de características tribales en la información arqueológica y epigráfica de la Edad del Hierro son obviados por ambos autores (véase un mejor tratamiento de la cuestión, para el caso de Moab, en B. Routledge, *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology*, Philadelphia, 2004). Aun así, a pesar de los detalles pasibles de ser criticados, la lectura de esta obra es imprescindible para abordar la multiplicidad de problemas interpretativos de la historia de Israel durante la Edad del Hierro desde una postura centrista.

Emanuel Pfoh

JIMÉNEZ SERRANO, Alejandro. *Los primeros reyes y la unificación de Egipto*. Jaén, Universidad de Jaén, 2007, 430 pp., 40 ilustraciones, 9 tablas, 14 mapas, 3 cuadros, ISBN 978-84-8439-357-3.

Los primeros reyes y la unificación de Egipto es un nuevo libro de Alejandro Jiménez Serrano, en el que el autor reúne y amplía varias cuestiones referidas a los períodos Predinástico y Dinástico Temprano de la historia egipcia, sobre las que viene trabajando desde hace

más de una década. Ironías de la egiptología hispana, buena parte de estos estudios del investigador de la Universidad de Jaén se conocen ya por sus publicaciones en idioma inglés (cf. por ejemplo, Jiménez Serrano 2001; 2002; 2003; 2007), pero han tenido una difusión mucho menor en español, situación que el autor se propone rectificar con el presente volumen.

Desde el punto de vista formal, el libro está organizado en cinco grandes partes. Luego de un breve prefacio de Edwin van den Brink y del suyo propio, el autor presenta en la primera parte el marco geográfico y cronológico de los procesos que serán estudiados en el resto del volumen. La segunda parte se centra en la cuestión de la formación y unificación del Estado egipcio, combinando el análisis de las evidencias con algunas consideraciones de tipo teórico. La tercera parte aborda los "elementos que caracterizan a los primeros reyes egipcios", refiriéndose a los aspectos religiosos que definen a la monarquía egipcia, así como a los principales testimonios materiales de la realeza, entre los que Jiménez Serrano identifica monumentos arquitectónicos (palatinos, militares, funerarios), elementos escriturarios e iconográficos, y los nombres de los reyes. Esto último sirve de preámbulo a la cuarta parte, en la que el autor ofrece su interpretación acerca del origen de los *serejs* reales. Finalmente, la quinta parte propone unas conclusiones generales que resumen el contenido del libro, cargando las tintas en el proceso de unificación política y el modo en que éste incide en las formas de representación del poder en el umbral de la Dinastía I.

Estas dos últimas cuestiones son, ciertamente, las que constituyen los ejes centrales del libro. La primera de ellas se encuentra especialmente tratada en la segunda parte del volumen. Allí, el autor destaca acertadamente que es necesario distinguir el proceso de surgimiento del Estado respecto del proceso de unificación política del valle del Nilo. En efecto, algunas posiciones historiográficas tienden a identificar la existencia del Estado sólo a comienzos de la Dinastía I, de modo que ambos procesos parecen formar parte de una misma serie de transformaciones. Partiendo del reconocimiento de las características del Estado en tiempos de Nármer, Jiménez Serrano se remonta en el tiempo, para advertir varias de esas características en épocas previas, especialmente en referencia a los testimonios procedentes de la tumba U-j de Abidos, que preceden a los de Nármer por más de 150 años. Es cierto, sin embargo, que el capítulo pierde cierta precisión debido a su organización interna –la concatenación de temas teóricos e históricos no resulta clara– y al carácter equívoco de ciertas expresiones: a modo de ejemplo, se indica que la formación del Estado *"es un proceso paralelo que se desarrolla plenamente antes que la propia unificación"* (p. 93). Desde el punto de vista teórico, el capítulo tiene el mérito de partir de la caracterización de la importancia del parentesco en la época pre-estatal, así como de la presentación de una diversidad de problemas (ecológicos, económicos, políticos, religiosos) que son tomados en cuenta por los especialistas para enfocar el problema del origen del Estado. Nuevamente, el análisis se debilita cuando el autor expresa su reflexión personal sobre la cuestión, indicando que *"el Estado es una barrera que impide al individuo tratar directamente con el que lo gobierna, pues existen mecanismos intermedios que se encargan de valorar las necesidades y de llevar a cabo los trámites y las obligaciones"* (pp. 100-101), una reflexión que parece más próxima a un juicio de valor sobre el mundo contemporáneo que a una definición histórico-antropológica acerca de una sociedad antigua.

La segunda cuestión de relevancia central para el libro es tratada principalmente en la cuarta y la quinta partes, y refiere a la original perspectiva del autor acerca del origen del *serej* real. De acuerdo con la posición de Jiménez Serrano, la fachada de palacio sería un modo de representar el poder que se habría originado en el Bajo Egipto, en tanto que el nombre del rey y el halcón que completan el *serej* "clásico" serían instancias de representación surgidas en el Alto Egipto. En tiempos de la llamada Dinastía 0, esos rasgos habrían de confluir, formando un símbolo único, que representaría *"la suma de los diferentes elementos que caracterizaban el poder en cada zona: el halcón procedente de Hieracómpolis, el fonograma del Alto Egipto (¿Abido?), y la fachada de palacio del Bajo Egipto"* (p. 362). La propuesta del autor ha merecido cierta discusión (cf. van den Brink 2001; Hendrickx 2001), en el marco de la cual sobresale la crítica de Stan Hendrickx (cf. especialmente Hendrickx 2007: nota 22), quien ha destacado que la sugerencia de un origen septentrional para las representaciones de fachadas de palacio sólo se basa en el reconocimiento como tales de cuatro marcas de ceramista procedentes de Maadi, que es difícil de reconocer como *serejs*. De no aceptarse tal identificación, esos símbolos aparecen en su forma más temprana en la tumba U-s de Abidos, lo que los reintegra a un contexto plenamente meridional. Más allá de la debilidad de la evidencia, en opinión del presente revisor, la mayor fragilidad de la hipótesis de Jiménez Serrano radica en las dificultades para correlacionar esa supuesta fusión de elementos con otras líneas interpretativas sobre los modos de procesamiento simbólico y de plasmación iconográfica de la integración del delta al territorio controlado por el Estado egipcio, que pudieran aportar mayor verosimilitud al planteo del autor. En tales condiciones, la hipótesis no puede ser completamente descartada, aunque la construcción de interpretaciones sobre tal base resultarán inevitablemente precarias.

Un párrafo aparte merece la cuestión de la cronología singularmente "alta" que Jiménez Serrano propone en la primera parte de su libro. Así, por ejemplo, *"el período Naqada IIIA se centraría entre el 3360 y el 3345 a. C. El reinado de Aha –segundo rey de la Primera Dinastía– estaría muy cercano al 3150 a. C., el de Den –quinto rey de la Primera Dinastía–, en torno al 3075 a. C. y el de Qaa algo menos de cien años después (entre el 2921-2893 a. C.)"* (p. 77; cf. los cuadros de pp. 78-79). La propuesta del autor resulta doblemente llamativa, no sólo por el hecho de que tiende a elevar las dataciones corrientemente aceptadas por los especialistas en más de cien años de promedio, sino principalmente porque la única fuente de referencia de la propuesta es un artículo del propio Jiménez Serrano con F. Hassan y G. Tassie, en el que las fechas no concuerdan con las del presente volumen (así, las fechas que se ofrecen para la fase Naqada $IIIA_1$-A_2 son 3350-3200 a. C., para Aha son 2995-2927 a. C., para Den son 2934-2888 a. C., y para Qaa son 2819-2748 a. C.; cf. Hassan, Jiménez Serrano y Tassie 2006: 707-709). De este modo, es imposible determinar las razones del equívoco, pero, en cualquier caso, el lector ha de tener en cuenta que las fechas que se mencionan a lo largo del libro no corresponden a las del consenso académico sobre tales períodos.

Más allá de estos problemas, y retornando al comentario inicial de esta reseña, ha de ponderarse adecuadamente el objetivo principal del autor al publicar este volumen, el *porqué* del libro (p. 32): la responsabilidad de publicar en el propio idioma. En el marco de esta loable actitud, Jiménez Serrano dice: *"Sirva el presente libro también como un grano de arena en aquella reivindicación"*. En este sentido, debe reconocerse que, más allá de toda duda, *Los primeros reyes y la unificación de Egipto* honra el propósito para el que ha sido escrito.

Bibliografía citada

HASSAN, F.A., JIMÉNEZ SERRANO, A. y TASSIE, G. 2006. The sequence and Chronology of the Protodynastic and Dynasty I Rulers, en: CHLODNICKI, M. *et al.* (eds.), *Prehistory of Northeastern Africa: New ideas and discoveries* (Studies in African Archaeology 9), Poznan, Poznan Archaeological Museum, 687-722.

HENDRICKX, S. 2001. Arguments for an Upper-Egyptian Origin of the Palace-façade and the *Serekh* during the Late Predynastic-Early Dynastic times, en: *Göttinger Miszellen* 184, 85-110.

HENDRICKX, S. 2007. Les grands mastabas de la Ire dynastie à Saqqara, en: *Archéo-Nil* 18, 61-88.

JIMÉNEZ SERRANO, A. 2001. The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Élites, en: *Göttinger Miszellen* 183, 71-82.

JIMÉNEZ SERRANO, A. 2002. *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty* (BAR International Series 1076). Oxford, Archaeopress.

JIMÉNEZ SERRANO, A. 2003. Chronology and Local Traditions: The Representation of Power and the Royal Name in the Late Predynastic Period, en: *Archéo-Nil* 13, 93-142.

JIMÉNEZ SERRANO, A. 2007. The Funerary Meaning of the Niched Architecture in Egypt during the Third Millennium BC, en: *Göttinger Miszellen* 213, 23-38.

VAN DEN BRINK, E.C.M. 2001. Some Comments in the Margins of 'The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Élites', en: *Göttinger Miszellen* 183, 99-111.

Marcelo Campagno

MCDERMOTT, Bridget. *La guerra en el antiguo Egipto*. Traducción castellana: Cecilia Belza. Barcelona, Crítica, 2006, 264 pp., XX ilustraciones, XX tablas, XX mapas, XX cuadros, ISBN 978-84-8432-727-1. (Ed. original: *Warfare in Ancient Egypt*, Stroud, Sutton Publishing Ltd., 2004).

En los últimos años, hemos presenciado un renovado interés de los investigadores de la antigüedad por la problemática de la guerra. La egiptología no se ha quedado atrás. Sin embargo, siguen siendo pocos los egiptólogos que abordan dicha problemática desde una mirada que combine la historia, la arqueología, la historia militar y la antropología. En un intento de historia interdisciplinaria, Bridget McDermott nos ofrece un panorama general sobre la guerra en el antiguo Egipto, desde el período Paleolítico hasta fines del Reino Nuevo.

Destinado a un público general, aunque con algún interés por llegar a los estudiosos de historia de Egipto e historia militar, *La guerra en el antiguo Egipto* se presenta como un

análisis de la historia militar egipcia, que pretende llenar un vacío dejado por los historiadores más preocupados por la historia militar griega. El objetivo de la autora, según explicita en la "Introducción" del libro, es exponer a partir del estudio de la evidencia disponible (vestigios arqueológicos, representaciones pictóricas y testimonios textuales), el "desarrollo ininterrumpido" de las armas y técnicas de guerra durante los aproximados tres mil años que aborda la obra, y rescatar la figura del soldado raso (a menudo obviada de los trabajos sobre la guerra antigua centrados en los reyes y oficiales de la élite), para así construir una "descripción definitiva" de la milicia egipcia y de su "evolución". Para este fin, divide al libro en tres capítulos ordenados cronológicamente.

En cada uno de ellos, tras una breve y no siempre certera contextualización histórica, se dedica a resaltar los hitos militares y a describir el armamento (incluidas las técnicas de fabricación) y los tipos de guerra de cada período, entendiendo el proceso como una evolución que conduce del período Predinástico a la Dinastía XX (aunque los períodos intermedios, por escasez de evidencia, son apenas subsumidos en el trato de los períodos centrales), donde la premisa es que el *"enfrentamiento militar es connatural al comportamiento humano"* (p. 17), afirmación al pasar que bien podría confundir al lector llevándolo a pensar que la guerra no es un dato social sino biológico. Mediante esta aproximación, la autora pretende *"probar que se ha subestimado seriamente la competencia del aparato bélico egipcio previo"* al Reino Nuevo, al *"descuidar la función de los soldados"* (p. 17), aunque necesariamente la autora centrará su descripción del soldado raso en las caracterizaciones del Reino Nuevo (por fuerza de la evidencia existente), reduciendo su análisis de la vida militar en los períodos previos a limitadas presentaciones de la relación cambiante entre soldados y equipamiento militar (es decir, una historia de las armas más bien que de los soldados), en base a representaciones pictóricas y a la evidencia textual y arqueológica sobreviviente.

Así, en el primer capítulo ("La guerra, de la prehistoria al Reino Antiguo") la autora aborda la evidencia de guerra en el valle del Nilo desde el Paleolítico (el cementerio 117 de Dyebel Sahaba, cuyos cuerpos presentan lesiones y puntas de proyectil incrustadas) hasta el Reino Antiguo (testimonios escritos como las autobiografías de Herjuf y de Uni y representaciones pictóricas como las decoraciones de las tumbas de Inta y de Jamehesit), discutiendo en el camino las imágenes militares correspondientes al Predinástico (vasijas, paletas, mazas y otros artefactos decorados) y al Período Arcaico. Tras explorar la incorporación del ganado en el simbolismo bélico egipcio desde el período Predinástico como signo de que la cultura egipcia es una cultura ganadera, y al resaltar por ende la utilidad de compararla para su mejor comprensión con las culturas ganaderas modernas (como los nuer, los dinka y los masai), la autora buscará en la etnografía las claves para entender la "guerra primitiva", asimilando la guerra prehistórica egipcia con los conceptos de la guerra africana (*"que el hombre nacía siendo guerrero, que luchaba por el prestigio y actuaba como guardián de la comunidad"*, p. 22). Pero, sin mayor profundidad teórica, pasa a considerar la continuidad de la violencia una vez surgido el Estado, bajo la forma de las guerras de expansión que conducirían a la unificación política.

La autora rastrea el surgimiento de lo que denomina "guerra organizada" en el Período Arcaico (hacia 3300-2700 a.C.), tomando como evidencia ciertos grabados como el de Dyebel Sheij Suleiman, pero es en el Reino Antiguo (2700-2190 a.C.) en donde encuentra

evidencia de un mayor hincapié puesto en la defensa de fronteras y registra unos pocos pero importantes testimonios escritos de tema militar que, sumados a escenas como la del fragmento marino de Lisht, presentan a un ejército bien organizado ya en esta época, contrario a lo que se suele presumir.

Al final de este y de cada capítulo (y en el apéndice I), la autora dedica toda la atención a las armas, estudiando las tipologías, fabricación y uso en batalla a partir de los vestigios arqueológicos, pictóricos y textuales de cada período. Halla una continuidad (aunque con rasgos "evolutivos") en el uso y tipos de arcos y flechas y en el status elevado de los arqueros desde el Predinástico hasta el Reino Nuevo (de importancia capital para esta lectura resulta la tumba de los mercenarios de Mentuhotep II, que presenta detallada evidencia del equipamiento y disposición de los arqueros durante el Reino Medio), destacando su función ritual en ceremonias funerarias, su creciente organización como vanguardia del ejército, y la constante asociación simbólica entre la cacería y la guerra.

Por otro lado, la autora afirma erróneamente que *"el arco es el arma más antigua conocida por el hombre"* (p. 45), olvidando evidentemente el uso de rocas, aunque diez páginas más adelante sostiene que *"las armas más antiguas del Paleolítico fueron los fragmentos bifaces y las hachas sin mango"* (p. 55).

De acuerdo con la autora, las hachas y mazas también encuentran una clara continuidad en su uso tanto militar como ritual desde el Predinástico, aunque destacándose su valor como artefacto de poder, que la autora asocia vagamente con la "mitología africana" (sin hacer mayores especificaciones) que vincula a las hachas con los azadones en tanto símbolos de liderazgo. En el Reino Nuevo, las mazas y sobre todo las hachas sufren importantes transformaciones, hallándose incluso vestigios de hachas de hierro.

En forma similar son estudiadas las lanzas, los palos arrojadizos, las varas y porras, las corazas (destacándose el período de Amarna como un *"período de grandes innovaciones en la concepción de la armadura y los elementos de protección"*, p. 219) y las espadas (generalmente de bronce, introducidas a partir del dominio de los hicsos y gracias a ciertas mejoras en el campo de la metalurgia).

Si bien este es el recorrido general que hace la autora a lo largo del libro, quedan por destacar algunos puntos específicos tratados en los capítulos 2 y 3. En "La guerra en el Reino Medio", McDermott estudia las técnicas de asedio en el contexto de la reunificación llevada adelante por Mentuhotep II y en el contexto de las campañas militares de Sesostris I en Siria y Palestina, tomando como evidencia no sólo las representaciones pictóricas y vestigios arqueológicos, sino también los testimonios textuales tanto religiosos como literarios. Si bien los antecedentes de fortificaciones y asedio pueden remontarse al menos hasta el Predinástico con la "Paleta de las Ciudades", es notoria en el Reino Medio la existencia de una serie de fortificaciones egipcias instaladas en el sur para controlar esa zona. Por otro lado, las escenas del período sumadas a otros testimonios del Reino Nuevo y a fuentes asirias, presentan invaluable evidencia de las técnicas de asedio, de los instrumentos utilizados (escaleras, arietes, hachas) y de la cantidad necesaria de soldados, lo cual permite a la autora pintar un cuadro bastante completo de la "guerra de asedio" en la antigüedad.

En el tercer capítulo, "La guerra en el Reino Nuevo", la magnitud de la evidencia (innumerables referencias visuales y escritas) obliga a la autora a detenerse en algunos

aspectos específicos y le permite, finalmente, proponer una descripción de la vida militar del soldado raso (apenas esbozada, en el capítulo anterior, al tratar a los arqueros del Reino Medio tomando como referencia el análisis de los mercenarios de Mentuhotep II). En primer lugar, estamos ante un período de grandes conquistas, que la autora atribuye a un fundamentalismo amoniano, entendiendo la expansión militar llevada adelante sobre todo por Tutmosis III, como una *"cruzada religiosa"* (p. 115), y obviando por completo una explicación centrada en la percepción de la "amenaza de los hicsos". El capítulo repasa la victoria de Amosis sobre los hicsos, las campañas de los "faraones-guerreros", la "crisis de Amarna" y el resurgimiento político-militar de la Dinastía XIX. Las representaciones del "Jardín Botánico" del templo de Karnak (correspondientes al reinado de Tutmosis III), los anales en tablillas de Amenofis II, las imágenes de la batalla de Qadesh en monumentos y la descripción del campamento de batalla en el templo funerario de Ramsés II, las representaciones de las invasiones de los Pueblos del Mar en el complejo de Medinet Habu bajo Ramsés III, comportan algunos de los repositorios de evidencia que utiliza la autora para describir el tipo de guerra y el funcionamiento del ejército egipcio en el Reino Nuevo. La introducción del carro y el caballo, probablemente por influencia de los hicsos, supone una importante transformación para el ejército y la jerarquía militar egipcios (los carros pasarán a formar una unidad de élite). La autora rastrea estas modificaciones presentando gráficamente las divisiones (infantería, carros, arqueros, mercenarios y quizás caballería, sin descontar los cuerpos de zapadores para asedios y las unidades navales que funcionaban más bien como transporte fluvial), las jerarquías (desde el rey, pasando por los oficiales, hasta los propios soldados) y la división de las intervenciones del ejército en cuatro sectores (siguiendo la lectura clásica de Alan Schulman: el ejército de Kush, el ejército de Siria, y las fuerzas "nacionales" divididas en Alto y Bajo Egipto).

Pero así como estudia el papel de los soldados y oficiales en la batalla, también se ocupa de los momentos del reclutamiento, el entrenamiento, los desfiles funerarios y ceremoniales y algunos aspectos de la vida social en tiempo de paz, así como de la medicina y algo tan importante como los momentos posteriores a una batalla (recompensas, el trato a los prisioneros), además de los notables juicios por robo, deserción y abuso. Para presentar dicho cuadro, McDermott dedica especial atención a las *Misceláneas*, libros escolares que si bien enfatizan los aspectos negativos de la vida militar (pues estaban pensados para convencer a los jóvenes a incorporarse a la profesión de escribas, cuya función como administradores o escribas militares la autora no ignora), son muy útiles al ser comparados con otros relatos e imágenes, como los relieves de templos como el de Karnak o el de Medinet Habu, y testimonios escritos como el del Papiro Harris.

Por último, la autora analiza, por un lado, las vinculaciones entre guerra y religión, empleando textos como *El Libro de los Muertos* y destacando muy sucintamente la asociación entre mitos, dioses y guerra; y por otro lado, dedica algunas páginas específicamente a la época de Amarna, sosteniendo que ha sido visto tradicionalmente como un período, si bien de crisis intestina, gobernado por una personalidad pacífica, pero que la evidencia apunta a todo lo contrario (desde escenas que presentan al ejército implicado en actividades públicas, hasta restos de un cuartel militar dentro de la propia ciudad de Ajetatón, pasando por la más temprana constancia del uso de títulos militares).

El libro concluye con tres apéndices: en el primero ("El armamento en el período de Amarna") no se hace más que repetir cosas ya mencionadas en el capítulo sobre el Reino Nuevo, lo cual lo convierte en un agregado innecesario que podría haber sido evitado si se hubieran incluido en el capítulo anterior los pocos datos nuevos que presenta; el segundo apéndice es tan sólo una lista de las representaciones artísticas y otras evidencias de guerra mencionadas o al menos consideradas para la elaboración del libro, que está muy lejos de ser completa y minuciosa; el tercer apéndice lo conforma una cronología reproducida de Grimal (aunque llamativamente el autor no figura en la extensa bibliografía dispuesta al final del libro).

Un punto flojo en este libro son sus fotografías e ilustraciones. Las primeras, tomadas en su mayoría por la autora, son a menudo poco claras e incluso hay más de una fuera de foco. Las ilustraciones en las cuales la propia autora reproduce grabados originales, carecen en ocasiones de recortes adecuados y claros y de fidelidad en el trazo, carencias que se hacen notorias al comparar este libro con otras ediciones más cuidadas sobre el estudio de la guerra en el antiguo Egipto.

En conclusión, la autora no satisface su intención de hacer de este libro una herramienta verdaderamente útil para los estudiosos de la historia militar y de la historia egipcia, pero sí cumple con el objetivo de llegar a un público más general que no está inserto en el mundo de la investigación profesional. Es claro y didáctico, carece de citas eruditas (que de todos modos impide rastrear la fuente de algunas afirmaciones cuestionables cuando no propiamente erróneas), y aunque su organización por capítulos es un tanto desordenada, el lector amateur encontrará en esta obra una buena base de consulta, llevadera en su estilo narrativo, pero que requerirá del esfuerzo suplementario de confrontar la información proporcionada con otras fuentes bibliográficas, ante el riesgo de quedarse con datos no siempre fiables o actualizados.

Augusto Gayubas

NORMAS EDITORIALES Y DIRECCIONES PARA ENVÍOS DE COLABORACIONES

Política Editorial

La *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental (RIHAO)* es la publicación periódica del Instituto de Historia Antigua Oriental Dr. Abraham Rosenvasser (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Se considerarán para publicación trabajos relacionados con la historia de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo y del Mediterráneo Oriental desde el Paleolítico a la época romano-helenística inclusive. Otros trabajos con enfoques teóricos e interdisciplinarios que guarden relación con estas problemáticas también serán considerados. RIHAO se publica con una frecuencia anual e incluye artículos y reseñas bibliográficas en español, inglés o francés. Las colaboraciones se recibirán hasta el día 31 de mayo.

Los artículos enviados para consideración que no cumplan con las normas abajo especificadas serán devueltos al remitente.

Instrucciones para los Colaboradores

1. Los autores deben enviar artículos y reseñas bibliográficas de la siguiente manera: copia papel por duplicado por correo postal y una copia por correo electrónico (en Word para Windows). La extensión máxima del trabajo debe ser de 10.000 palabras (incluyendo notas a pie y apéndices), tamaño de la hoja A4, fuente Times New Roman 12; interlineado 1,5; alineación justificada. Debe incluir un resumen en inglés (hasta 200 palabras) y cuatro palabras clave en ambos idiomas, español e inglés.
2. Debe acompañar el trabajo una carátula que incluya la dirección del autor, números de teléfono y/o fax, dirección de correo electrónico, pertenencia académica y lugar de trabajo.
3. Los trabajos enviados a RIHAO son evaluados por uno o dos especialistas externos al editor. Se evalúa la importancia del tema, la calidad y claridad de la expresión escrita y la metodología empleada. El evaluador recomienda la aceptación, rechazo o aceptación con modificaciones del trabajo. En este último caso, la aceptación de un trabajo será condicional hasta que las revisiones necesarias sean hechas y hasta tanto el editor considere que el trabajo está listo para su publicación.
4. A cada colaborador se le enviará un ejemplar de *RIHAO* o 10 separatas de su artículo.
5. Las notas deben aparecer a pie de página y en ellas las referencias a bibliografía deben seguir el sistema de citas autor-fecha (y eventualmente páginas). Por ej. Redford (1986: 15).

6. El autor debe incluir al final del artículo una lista bibliográfica con todos los trabajos citados en él, con la siguiente información en forma completa:

   - Autor(es), por apellido e iniciales. Cuando se incluya más de un trabajo del mismo autor, debe establecerse su ordenamiento cronológicamente; si existe más de un trabajo del mismo autor en un mismo año, ordenarlo alfabéticamente y agregarle al año las letras a, b, c, etc., tantas como sea necesario.
   - Fecha de la edición utilizada y a continuación, entre corchetes, la fecha de la primera edición (ej. FRANKFORT, H., 1976 [1948], etc.).
   - Título del trabajo en letra normal. No use comillas ni cursivas para los títulos de los artículos y capítulos de libros. Los títulos de libros deben ir en cursiva.
   - En el caso de capítulos en libros colectivos, simposios, etc. indique el o los editores, después del título del capítulo y antes del título del libro.
   - Información de la serie o colección, incluido número de volumen, entre paréntesis, luego del título del libro.
   - Título de la publicación periódica en cursiva y número del volumen. Escriba el título de la publicación periódica en forma completa, no use abreviaturas.
   - Número de página, inicial y final, de los artículos en publicaciones periódicas o de los capítulos de libros.
   - Información de publicación: ciudad, estado –si es necesario– y editorial.

Ejemplos:

REDFORD, D.B. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, New Jersey, Princeton University Press.

TE VELDE, H. 1977. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden, E. J. Brill.

FRIEDMAN, R. 1996. The ceremonial centre at Hierakonpolis: locality Hk29a, en: SPENCER, A. J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, British Museum Press, 16-35.

CERVELLÓ AUTUORI, J. 2003. Narmer, Menes and the Seals from Abydos, en: HAWASS, Z. y PINCH BROCK, L. (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egiptologists. Cairo, 2000*, vol. 2: *History, Religion*, Cairo-New York, American University in Cairo Press, 168-175.

HALLO, W. 1962. New Viewpoints on Cuneiform Literature, en: *Israel Exploration Journal* 12, 13-26.

Direcciones para envío de artículos y reseñas bibliográficas

Dirección Postal: Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de Mayo 217, 3° piso. C1002ABD. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Dirección electrónica: ihao@filo.uba.ar

Teléfono: 4343-1196 int. 107

INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS AND ADDRESSES FOR SUBMISSIONS

Editorial Policy

Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental (RIHAO) is the scholarly journal of the Instituto de Historia Antigua Oriental Dr. Abraham Rosenvasser (Institute of Ancient Near Eastern Studies), Faculty of Philosophy and Letters, University of Buenos Aires. It will consider for publication manuscripts related to the history of the societies of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean from the Paleolithic through the Roman-Hellenistic period. Other manuscripts with theoretical or interdisciplinary approaches will also be considered. RIHAO is published once a year and includes articles and book reviews in Spanish, English or French. Deadline for submissions: May 31st.

Papers which do not take into account the instructions for contributors will be returned to the sender.

Instructions for Contributors

1. Authors should submit articles and book reviews in duplicate by post and one copy by electronic mail (in Word for Windows). The maximum length of the paper should be 10,000 words (including footnotes and appendixes), A4 size, Times New Roman 12 font; spaced 1,5. It should include an abstract in English (maximum 200 words) and four keywords in Spanish and English.

2. The cover letter accompanying a paper should include the author's address, telephone and/or fax number, e-mail address, academic affiliation and working place.

3. Papers submitted to RIHAO are sent to one or two referees. They evaluate the importance of the topic; the quality and clarity of the writing and the methodology of

the author(s). They recommend whether the paper be accepted, rejected or accepted with modifications. In the last case, the acceptance of a manuscript will be conditional until the necessary revisions have been made, and the editor considers the paper ready for publication.

4. One copy of RIHAO will be sent to each contributor or 10 off-prints of his/her article.

5. Notes appear at the bottom of the page and references to bibliography should follow the author-date (eventually, pages) system of documentation (i.e. Redford 1986: 15).

6. The author should include at the end of the article a list bibliographical references with all the works quoted in the article with the following information:

   - Author(s) of the work, by last name(s) and initials. When more than one work by an author is included, arrange the entries chronologically; for more than one entry by an author in a single year, arrange them alphabetically and modify the year citation with a, b, c, etc., as needed.
   - Date of the current edition and the first one, this last between square brackets (i.e. FRANKFORT, H., 1976 [1948], etc.).
   - Title of the work. Do not use quotation marks for article titles and chapters of books. Titles of books in Italics.
   - Chapters in collective works, symposia, etc.: include editor or editors after the title of the chapter and before the title of the book.
   - Series or collection information between brackets, including number of volume, after the title of the book.
   - Journal title in Italics and volume number. Write the complete journal title, do not use abbreviations.
   - First and last page numbers of articles in journals or chapters in books.
   - Publication information, including city, state –if necessary– and publisher.

Examples:

REDFORD, D.B. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, New Jersey, Princeton University Press.

TE VELDE, H. 1977. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Probleme der Ägyptologie 6), Leiden, E. J. Brill.

FRIEDMAN, R. 1996. The ceremonial centre at Hierakonpolis: locality Hk29a, in: SPENCER, A. J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, British Museum Press, 16-35.

CERVELLÓ AUTUORI, J. 2003. Narmer, Menes and the Seals from Abydos, in: HAWASS, Z. and PINCH BROCK, L. (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egiptologists. Cairo, 2000*, vol. 2: *History, Religion*, Cairo-New York, American University in Cairo Press, 168-175.

HALLO, W. 1962. New Viewpoints on Cuneiform Literature, in: *Israel Exploration Journal* 12, 13-26.

La presente publicación se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de la
Facultad de Filosofía y Letras
en el mes de agosto de 2009

ISSN 0325-1209